

Российская Академия Наук
Институт философии

ОРИЕНТИРЫ...

Выпуск 5

Москва
2009

УДК 18
ББК 87.8
О–65

Ответственный редактор
доктор филос. наук *Т.Б. Любимова*

Рецензенты
доктор филос. наук *Н.И. Киященко*
доктор филос. наук *Е.Н. Шапинская*

О–65 **Ориентиры...** Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0132-7.

Пятый выпуск сборника «Ориентиры...» продолжает избранную авторами общую для всей серии тему метафизики как важной части философии. Конкретизацией главной темы для данного выпуска нами принята следующая сюжетная линия: миф, утопия, проект, прогноз. В границах этого смыслового поля каждый автор решает проблему, которая представляется ему значимой: здесь исследуются доминирующие в общественном сознании парадигмы, соотношение метафизики и науки, эзотерические построения антропософии, Розы Мира, а также метафизические аспекты социальных утопий и революций.

Введение

Метафизика как часть философии обычно рассматривается на историческом материале западноевропейской мысли. Сюжетная линия этой истории обычно строится по такой схеме: Платон нашел место для метафизики, «умное место», где обитают идеи. Аристотель утвердил метафизику в качестве учения о сущем как оно есть само по себе, о наиболее общих категориях его постижения. Далее инициативу перехватило христианство, развивая метафизику под водительством теологии. В философии Декарта, Лейбница, Спинозы метафизика начинает себя осознавать как основание научного знания (в особенности в сформулированном Лейбницем положении о достаточном основании). Кант — это переломный момент в отношении философии к метафизике. Разрыв со старой догматической и нереализованный проект новой, «послекритической» метафизики, которая могла бы ответить не только на вопросы «что я могу знать?» и «что я должен делать?», но и на вопросы «на что я могу надеяться?» и «что такое человек?». Отношение к метафизике после Канта оставалось двойственным. После окончательного разрыва с ней позитивизма философия решительно переориентирована на науку. Философия как строгая наука (феноменология) вдохновляет Хайдеггера на проект метафизики как онтологии (т.е. на ее возрождение), а М.Шеллера — метафизики как антропологии.

Разум человека, по Канту, по природе метафизик. Изначально метафизическая установка сознания задавала единство познания, постижения мира, действия в этом мире. Она присутствует всегда, скрыто или явно, в разных формах в зависимости от того, насколько изначальные принципы выставлены и выявлены для сознания. Мифология — это органическое сплетение принципов и способов их выражения, философия обговаривает эти принципы, это — категориальный план, анализ категорий метафизики. В научном мировоззрении начала уходят «за кадр», в область методологии или просто принимаются в качестве очевидностей, аксиом. В многообразии культурных форм жителей Земли они бытуют в различных устремлениях к высшему, к гармонии с миром и выражаются на различных уровнях постижения этого мира.

В течение многих веков и даже тысячелетий человечество стремилось обрести гармонию с миром, в котором оно живет, с Вселенной, в вечных глубинах которой оно было порождено. Преследуя столь благородную цель, совершенствуя средства и условия своего существования, оно всё более отклоняется от этой цели. А если нет гармонии с

внешним миром, то ее нет и внутри, верно и обратное. Великое многообразие форм культуры, множество религиозных представлений и верований, богатство мифологии разных народов мира, не говоря уже об истории философских концепций и научных объяснений мира, несут на себе следы непрекращающихся поисков гармонии. Конечно, понимается она в соответствии с эпохой, уровнем развития сознания, а также в зависимости от объективных ограничений, социальных и культурных запретов. Очевидно, что задача эта предстает как чисто метафизическая. Тема нашего сборника не столь всеобъемлюща, она ограничена только одной стороной отмеченных устремлений, а именно цепочкой понятий миф—утопия—проект—прогноз. Самым надежным в этой последовательности для исследования является, конечно, миф. Его роль в любой культуре можно сравнить с ролью основы, фундамента для здания, и основа эта исследована, возможно, наиболее детально. Структурные и функциональные характеристики мифа, разнообразные его модификации в более светском обществе принимают облики утопии, распространившейся в явной и специально создаваемой форме, в основном, в новое время. Утопии суть мысленные эксперименты, касающиеся человеческого мира, социума, культуры, будущего и даже прошлого. Давно замечено, что утопии имеют стойкую тенденцию к своей реализации. Иными словами, между проектом и утопией нет непроходимой пропасти. Пожалуй, скорее можно сказать, что некий провал существует между проектом и прогнозом. Прогнозы, которые время от времени делаются учеными относительно будущего человечества, даже ближайшего будущего, как правило, не выходят за пределы случайного совпадения. Еще в XIX в. никто кроме Гегеля не предвидел той исторической роли, которую будет играть в XX в. Америка. Даже менее значительные прогнозы относительно развития техники, науки, народонаселения далеко не всегда сбываются. Вообще утопизм сознания, мифологичность культуры, проективность, присущая всем формам деятельности, ненадежность прогнозов суть для нас знаки и шифры того ускользающего от верного «схватывания в понятия» метафизического начала, без которого человек есть лишь машина, кукла, пустая скорлупа. А поскольку все эти названные формы незавершённые, всегда открыты и могут быть продолжены все далее и далее, то метафизическое начало предстает как бесконечное. Не будет ли все это убедительным свидетельством нашей духовной природы и возможности обретения гармонии с Всеобъемлющим нас миром Физической и Духовной Вселенной?

А.В. Рубцов

Эволюция, революция, ре-эволюция?

Революция есть варварский способ прогресса.

Ж.Жорес

Цивилизационный сдвиг 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 средневековье часть 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. Суть дела в том, что Россия сейчас не просто совершает цивилизационный переход, пересматривая свои взаимоотношения с «традиционно российским». В процессе продолжающейся декоммунизации 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 грубально порушено сначала революцией, а потом почти веком тоталитарного и посттоталитарного «обновления». С этой точки зрения Рос-

сия, 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. Суть дела 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.

Революционные сдвиги вызывают адекватную, симметричную реакцию застарелого, нездорового консерватизма. И все это сходит в одном времени, заставляет так или иначе уживаться несовместимое. В результате страну тянет в разные стороны. Поэтому спонтанное течение истории и ее целесознательные преобразования нередко порождают странные, иногда просто абсурдные явления. Особенно в России. Здесь сложен и неоднороден не только процесс, но и та временная «пустота», та *темпоральная конструкция*, в которой он реализуется. 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.

Можно утверждать, что «медленное время» истории было открыто именно в эпоху сверхбыстрых перемен. Ровно в таком состоянии мы застаем Россию в конце XX – начале XXI столетия. Страна частью рванула вперед, а частью застряла в прошлом. Она проявила неординарную подвижность, но и нормальную инерционность. Многое из того, что мы воспринимаем в качестве обычных (т.е. синхронных) конфликтов социального, политического, культурного и т.п. толка, на самом деле скорее от-

носится к конфликтам *разрыва времени*. Там, где люди конфликтуют с людьми, сплошь и рядом прошлое конфликтует с настоящим и будущим.

Разные социально-политические режимы могут в разной степени акцентировать те или иные моменты воспроизводства сознания. Есть общества, где люди рвут друг у друга жизненные блага, не слыша ничего вокруг и чуть ли не молча. Есть общества, в которых только и делают, что договариваются о простых и прозрачных (максимально просто и нерасширенно воспроизводимых) правилах и долях такого дележа. Есть общества, в которых главным является говорение о безупречной справедливости такого дележа, но говорение настолько далекое от практики и по-разному всеми воспроизводимое, что страна в результате делится на тех, кто расширенно воспроизводит свое сознание, и на тех, кто в этой общей идейной пурге расширенно воспроизводит свои материальные и политические блага.

На первый взгляд, правильнее было бы сначала более подробно исследовать внутреннюю логику политического процесса, начавшегося при Путине, а уже потом делать выводы о том, чем этот процесс является с точки зрения типологии исторических изменений:

продолжением глубокой реформы в новых условиях и новыми средствами;

обычной реакцией, наступающей после прерванной или не вполне удавшейся реформы;

продолжением термидора (т.е. контрреволюционного переворота) или началом его полноценной стадии;

постреволюционной стабилизацией, обычно выступающей в форме диктатуры;

наконец, реставрацией старых порядков (а если так, то реставрацией чего именно, каких именно порядков?).

С точки зрения позитивного анализа, претендующего на классическую «научность», такое движение от частного к общему выглядит естественным. Однако с точки зрения социально-политической философии, надстраивающей над собственным позитивным анализом дополнительные уровни рефлексии, исследовательская процедура должна иметь и обратное движение. Позитивный историко-политологический анализ неизбеж-

но исходит из некоторых предпосылок, которые берутся как самоочевидные и не обсуждаются. Даже когда он свои предпосылки выявляет, это бывает скорее констатацией непосредственно видимого, нежели его рефлексивной критикой и поиском скрытого. За кадром всегда остается мощный предпосылочный слой (неявная *идеология теории*), который на этих уровнях рефлексии просто не отслеживается. Поэтому иногда полезно выявить эти самые непромысливаемые предпосылки, углубиться в них и рассмотреть варианты решения, которые были исключены из рассмотрения только лишь по причине изначального схематизма «научного» подхода.

Дело в том, что поскольку политологический анализ незаметно для его авторов всегда окрашен такими предпосылками и принятыми в них ограничениями, в нем так или иначе присутствуют элементы предзаданности. Чтобы не попадать в ту же ловушку, лучше с самого начала разобрать макроисторические схемы, в которые такой анализ мог бы укладываться, сопоставить их сравнительную применимость к наличной ситуации, а уже потом излагать собственно политологию процесса. По крайней мере будет более ясно, на каких предпосылках и макроисторических схемах эта политология основывается, чем она концептуально «окрашивается» и, более того, чем в принципе может быть «окрашена». Таким образом, еще до начала анатомирования предмета всегда лучше иметь максимально широкий круг вопросов, которые в принципе можно поставить, и ответов, которые в принципе можно предложить.

Одно дело, когда мы спрашиваем себя о происшедшем в России в простой альтернативе «революция – не революция», и совсем другое, когда мы заранее выкладываем весь спектр возможных вариантов, включая их симбиозы, сrostки, наложения, взаимозамещения, взаимопоглощения и т.д. и т.п. И тем более мы освобождаемся (естественно, в какой-то мере) от предпосылочных ограничений, когда ставим вопрос о необходимости расширения круга обсуждаемых вариантов за счет поиска и придумывания новых. Здесь революционные процессы в познании совпадают с аналогичными процессами в политике. Революции происходят, когда старая система не может адекватно реформироваться и ответить на вызов времени из-за на-

личия в ней так называемых *встроенных ограничителей*. То же происходит и в теории: чем меньше в ней аналогичных встроенных ограничителей, тем более она адаптивна, способна к развитию и освоению новой эмпирии.

В качестве фундаментального, «классически научного» и пока чуть ли не уникального в этом роде примера можно привести фолиант И.В.Стародубровской и В.А.Мау «Великие революции. От Кромвеля до Путина»¹. Авторы приводят доводы в пользу понимания происходящего (или происшедшего) как революции; опровергают мнения некоторых из тех, кто сомневается в подлинной революционности случившегося; однако главная особенность этого подхода состоит в том, что его авторы вовсе не рассматривают другие, более простые или, наоборот, более сложные трактовки данных событий. Иными словами, они предъявляют и обосновывают свои предпосылки, но не исследуют само пространство производства и существования этих предпосылок и не заходят на соседние территории, имеющие другую, но родственную аксиоматику. В результате сама альтернатива «революция – не революция» начинает вызывать подозрения в том, что она несколько упрощена и заужена, что она заранее исключила другие возможные ответы, не укладывающиеся в эту альтернативу.

Как следствие такого подхода, заранее заготовленная схема революционного цикла замыкается сама на себе (начиная с классической для революции стадии «медового месяца» и заканчивая не менее классическими термидором и постреволюционной стабилизацией), вырезается из более обширной истории, а отдельные фазы процесса рассматриваются как фазы исключительно этого революционного цикла (а не анализируются, например, с точки зрения их возможной встроенности и в другие, более крупные исторические циклы и ритмы). Это не значит, что не анализируются предпосылки революции, причины, к ней приведшие. Однако революция рассматривается как имеющая свое определенное начало и, соответственно, столь же определенное окончание. В этом описании она имеет свою собственную логику и последовательность смены фаз. Могут ли эти ее фазы являться одновременно фазами других, существенно более длительных циклов, не рассматривается

даже как возможность. Например, согласно этому тексту мы заранее уверены в том, что путинский период является фазой постреволюционной стабилизации для революции, начатой Горбачевым и продолженной Ельциным. Но при этом остается за кадром, как все это входит в более общий цикл, начатый 1917 г., прошедший через сталинизм, «оттепель», его частичное и двусмысленное восстановление в эпоху «застоя» и т.д. Мы даже не спрашиваем себя, что может значить для квалификации и понимания российских событий последних пятнадцати лет тот факт, что они могут включать в себя (и скорее всего включают!) моменты надолго отложенной контрреволюции или элементы реставрации реалий, расположенных в самых разных позициях прошедшего, в разной удаленности от сегодняшнего дня. Проще говоря, мы вместе с авторами «Великих революций» начинаем анализ с Горбачева, борющегося с полуразвалившимся «застоем», и нанизываем на этот шампур все последующие стадии, тогда как циклические взаимоотношения нынешних процессов со сталинизмом, нэпом, Великим Октябрем и даже с его идейно-политическими предшественниками практически выпадают из поля зрения. К прошлым великим революциям нет привязки, хотя они и присутствуют здесь как исторический фон, дающий аналоги и поводы для выявления отличий.

Обращение к иным длительностям — это не просто вопрос подключения других, бóльших масштабов хронологии. Не случайно «длинные волны» истории проступают на своей особой фактуре, при обращении к принципиально другим слоям реальности — к эволюции повседневности, к изменениям в микрофизике власти и т.п. Если обращение к микрофизике власти, структурам повседневности открывает другие (большие) длительности, то укороченная размерность анализа (например, «революция» от Горбачева до Путина), наоборот, предполагает соответствующее сужение самого предметного поля. Не случайно в работе, посвященной «великим революциям», от которой мы в данном случае отталкиваемся, предметное поле практически ограничено тремя наделами: социальной опорой, политическими композициями (союзами, противостояниями, перебежками и т.п.) и экономикой. И хотя авторы специально и без лишнего чинопочитания разбираются с марксистской теорией

революции, анализ, подобный тому, что проделали они, вполне мог бы проделать В.Ульянов (Ленин), почти не поступившись при этом своими методологическими и мировоззренческими принципами.

Не говоря уже о более тонких материях, в таком анализе на задний план отступают и некоторые вполне макрофизические предметные поля, а именно:

глубокие эволюции массового сознания (не сводимые к ожиданиям и разочарованиям, влюбленностям и ненависти в отношении к политическим героям, сиюминутной активности или пассивности масс и т.п.);

значимость телесности в технологиях захвата политического тела (включая криминально-экономические репрессии госорганов или внутренние войны против сепаратизма, без которых, как выясняется из опыта «Великих революций», якобы можно исчерпывающе описывать логику революционного процесса);

технологии и каналы коммуникации (революция конца XX в., т.е. постиндустриального и уже почти информационного общества очень логично описывается в данном труде... без изменения роли телевидения и прессы);

внешний мир (причем не на уровне гуманитарной или финансовой помощи, вмешательства в наши внутренние дела и т.д., а как одна из систем отсчета наших изменений, задающая свои координаты в условиях передела геостратегических влияний и стремительной глобализации).

В дополнительной рефлексии нуждается также сам язык рассуждения и изложения. Важно понять не только смысл, но и сам процесс производства употребляемых значений, их соотношения друг с другом и с предполагаемой реальностью.

Обычная процедура производства значений через «научные дефиниции» в подобных случаях часто бывает не вполне адекватной, даже если учесть возможность более гибких способов определения понятий – остенсивных (задающих смысл через совокупности примеров), операциональных (делающих то же через описание процедур) и т.д. Особенно это заметно, когда политология соприкасается, а то и вовсе срастается с политической практикой (или с практической политикой). Из теории определения известно, что любая система дефиниций неизбеж-

но попадает в вилку между «дурной бесконечностью» (когда приходится все дальше и дальше определять термины, на которых строятся предыдущие определения — и всегда иметь «впереди» некие еще не определенные понятия) и «порочным кругом» (когда базовые понятия в итоге построения неизбежно замкнутой системы определений определяются сами через себя). И тогда на первый план выходят базовые **неопределяемые** понятия, вписанные в обыденное словоупотребление и этим словоупотреблением контролируемые (в данном случае — политической практикой). Как выясняется, язык науки без этих смыслов невозможен, а идея «нового позитивизма» построить идеальную, внутренне непротиворечивую, замкнутую на себя и самодостаточную систему понятий — утопична.

Но даже когда позитивно-научный анализ от обыденной (в данном случае политической) практики демонстративно отстраняется, его результаты так или иначе включаются в реальный политический процесс, вступают во взаимодействие с его языком и так или иначе политикой утилизируются. Обывателям говорят: «вы можете не заниматься политикой, но политика всегда занимается вами». То же можно сказать и общественной науке. И именно это буквально на глазах происходит сейчас с термином «революция» применительно к анализируемому периоду. С одной стороны, появляются научные тексты, в которых изменения последних лет исследуются в классической логике революций, со всеми процедурами традиционно понятой академической научности; а с другой стороны, определения тех же самых изменений как революционных с заметной регулярностью появляются в текстах власти и политических писателей, идейно обслуживающих осуществляемую политику. При этом в науке и политике под одними и теми же словами не всегда имеется в виду одно и то же (или **как правило** не имеется в виду одно и то же). Но всегда (или почти всегда) эти группы текстов реально взаимодействуют. И чаще они взаимодействуют таким образом, что в итоге не наука направляет политику, а политика использует науку. По крайней мере, в оперативном времени.

Особенно отчетливо эти «семантические» коллизии проступают, если учесть принятое в логической семантике различие между значением и смыслом (экстенционалом и интенциона-

лом). Позволю себе вкратце напомнить, как это различие выглядит, например, в парадоксах именованя. Еще в старом Вавилоне было известно, что яркая «звезда», появляющаяся над утренним и вечерним горизонтом, является в действительности одним и тем же объектом, но она имеет два имени (по Г.Фреге, соответственно, *Morgenstern* и *Abendstern*), и эти смыслы явно не тождественны. Вопрос о том, являются ли изменения последних лет в России, например, реформой или революцией, а если революцией то насколько революционной, имеет примерно те же параметры, что и простая констатация «стакан наполовину пуст» или «наполовину полон», что вовсе не одно и то же для человека, которому предстоит выпить горькое лекарство, или для выпивохи, ищущего опохмелиться.

Политическая философия и политология относятся к тому разряду дисциплин, язык которых особенно непосредственно погружен в язык политической повседневности и связан с обычным словоупотреблением в политике. Произнося нечто, политик совершает политическое действие. Произнося нечто нетривиальное, он, скорее всего, пытается совершить политическое действие выдающейся силы. Интерес исследователя другой, хотя в чем-то сходен. «Человек науки» должен произнести нечто нетривиальное, чтобы тем самым совершить действие в познании (или просто в научном сообществе). Такого рода интересы политолога и политика, естественно, различны, но часто действия по реализации этих интересов почти в точности совпадают как по процессу, так и по результату: наука и политика начинают говорить чуть ли не в унисон, хотя каждый имеет в виду свое.

Что признать в этой семантической коллизии первичным: научные дефиниции или лингвистические усилия политики? Возможны ли тут какие-либо приоритеты? Кто кому должен «промыть мозги» и кто кому должен подчиниться в производстве смыслов и в словоупотреблении?

Должен признать, что приоритет здесь приходится отдать смыслам, идущим от практической политики. Если мы здесь и сейчас на самом строгом научно-философском уровне обсуждаем вопрос о степени революционности изменений, происшедших в последние годы в России, нам следует учитывать

прежде всего то понимание революции, которое исходит от власти, когда она *здесь и сейчас* называет этот период революционным. И науке не остается ничего другого, как исходить из семантики своего объекта-собеседника.

Итак, каким образом производятся смыслы понятия «революции» в текущей политике, с одной стороны, и в системе знания, претендующего на бесстрастную и неангажированную научность, с другой? Проще говоря, чего хочет политика, объявляя предыдущий период революционным, и чего хочет теория, настаивая на том же и обосновывая эти свои выводы соответствующими обобщениями, а при необходимости и исправлениями в существующей теории революции? Кроме того, в этом контексте важно было бы понять, почему происходившие трансформации до самого недавнего времени скромно назвались *реформами* (хотя и это в отношении сверхосторожных и половинчатых перемен тогда считалось не вполне скромным) и почему представление о них как о *революции* получает распространение именно теперь. Здесь сразу же проявляются две совершенно разные логики производства смыслов, работающие в системе научного знания, с одной стороны, и в практической политике, с другой.

Логика научного рассуждения в данном случае выглядит примерно следующим образом. В истории изучения предмета есть разные подходы к пониманию революции. Но все они либо частичны, т.е. ограничиваются отдельными признаками, а не их «полным» набором (любимый прием продвижения научного знания — обобщение, выход на все более универсальные концепции и определения); либо, наоборот, включают в качестве критериальных признаков революции признаки необязательные, избыточные (например, систематическое насилие вообще и террор в частности). Исходя из понимания этих недостатков предыдущего знания, новым научным построением, с одной стороны, осуществляется преодоление «односторонности подходов», а с другой — изымаются те признаки, по которым данное явление (в данном случае российская социально-политическая трансформация конца XX в.) в обычную теорию революции не укладывается. Причем эти признаки изымаются на том основании, что в истории есть прецеденты (хотя и доста-

точно маргинальные) революционных преобразований без систематического террора и даже вообще без насилия. Такова логика, а в известном смысле и психология, «научного обобщения», особенно в позитивистски ориентированных «общественных науках»: обобщить и интегрировать уже имеющиеся подходы и встроить свой локальный предмет в это обобщение, даже если для этого потребуется отказаться от некоторых «частностей». Это похоже на типичный пример неревolutionных этапов развития научного знания, когда концептуальное «ядро», вступая в противоречие с фактурой, не разрушается при первых же несоответствиях, но обволакивается «защитным поясом», создаваемым из допущений *ad hoc*².

Как бы там ни было, имеет смысл запомнить различие *«революций»* и *«революционных преобразований»* (пусть хотя бы как чисто лингвистическую возможность, как резерв терминов) и перейти к логике производства смыслов в практической политике, в системе актуализированного и утилитарного политического «знания». При этом важно еще раз сверить общую настройку оптики зрения: когда власть что-то говорит, она тем самым всегда хочет что-то *сделать*. Слово в политике и само является действием, и приоткрывает тактические или стратегические планы, часто выходящие далеко за рамки собственно говоримого.

Итак, вопросы формулируются предельно просто. Чего хотел добиться путинский режим, регулярно педалировавший тему ельцинской революции и якобы совершенного выхода из этой революции? Какие идеологические и социально-психологические эффекты при этом достигаются, что выставляется на первый план и утрируется, а что, наоборот, маскируется? Наконец, какие существующие массовые настроения при этом эксплуатируются и какие подогреваются на будущее? Эти вопросы в нашей политической культуре, то и дело переходящей от хамства к неумной вежливости, могут показаться слишком бесцеремонными. Однако не задавая их с должной прямоотой, мы рискуем оказаться в положении человека, полагающего, что смена термина «реформа» на термин «революция» в языке власти вызвана всего лишь стремлением к интеллектуальной корректности и терминологической точности, что вряд ли. Такая смена базовых и по сути дела идеологических понятий решает, как правило, две

основные задачи: установить определенные взаимоотношения с предшествующим периодом и задать самую общую интерпретацию периода начинающегося, уже начавшегося.

Термин «реформа» применительно к ельцинскому периоду с точки зрения идеологических задач путинского правления явно не удачен. Реформа, начатая при Ельцине, не вполне получилась либо получилась заведомо половинчатой. В определенном смысле ее можно считать и реформой прерванной. Новому правлению крайне трудно было безболезненно выстроить свои идеологические взаимоотношения с таким типом исторического процесса: если мы говорим о предыдущем как о реформе, то ее надо либо прекращать, либо продолжать и углублять, либо начинать заново, либо исправлять разного рода искажения, возникшие в ходе ее реализации. Все это неудобно. По отношению к недавно начатой реформе можно самоопределиться только в качестве контрреформатора или нового реформатора (неважно, ее продолжателя или корректировщика). В условиях отсутствия в обществе базового консенсуса обе эти определенности, включая их промежуточные, смягченные варианты, политически невыгодны. К тому же понятие «реформа» накладывает на политическое руководство неординарную ответственность. Включенность в революционный процесс такую ответственность существенно снижает. Реформы *делают*, тогда как в революциях *участвуют*, пусть даже в роли «движущих», «руководящих» и т.п. сил. На настоящий момент почти выдохлось представление о том, что революции совершают исключительно героические революционеры; согласно более свежим версиям, революции в не меньшей степени *совершаются*, предоставляя современникам возможность выбора своей роли в этих плохо контролируемых, иногда почти стихийных процессах. Закрывать или продолжить реформу – дело ответственного выбора. «Выходить» из революции – это как тушить последние очаги пожара, в котором ты не повинен и который всем уже давно надоел. Это выбор, который якобы за тебя сделала сама история.

В этом смысле обобщенная оценка предшествующего периода как революции решает для власти сразу несколько взаимосвязанных проблем.

Во-первых, она устанавливает оптимальные отношения с могучим предшественником, которому ты обязан, но политическое наследие которого на тебя сильно давит. Преемник получает возможность изящно отстраниться от предшественника, при этом особенно его не унижая. Называя свершенное в прежний период революцией, этому периоду, казалось бы, придают оттенок эпохальной величественности. Это не подло и даже уважительно. И в то же время в полную силу начинают работать и те негативные обертона, которые в последнее время сформировались у нас в отношении к разного рода революционности. Теперь революция – это скорее то, что свалилось на нашу голову как историческая кара, с чем не совладала (а возможно, и спровоцировала) предыдущая власть, с чем хорошо бы поскорее покончить и чего хорошо бы в дальнейшем избежать. Это и подвиг, и несчастье, причем с постепенным, но неуклонным перемещением смыслов от подвига к несчастью. Поскольку вопрос о квалификации прошлого периода как революции или реформы (или какой-то более сложной версии) пока еще открыт, мы все более уподобляемся чеховскому Фирсу, который называл несчастьем известные события, связанные с отменой крепостного права в 1861 г.

Таким образом, переместив акцент с реформ на революцию, новая власть достаточно резко дистанцируется от старой, одновременно и отдав ей должное, и сделав это как-то двусмысленно. Поскольку теперь революции трактуются не столько как подвиги или злодеяния революционеров, сколько как стихийные бедствия, подготовленные всем ходом предшествующего развития, это выдает лидерам революционного периода своего рода индульгенцию от новой власти. Но в то же время все они задним числом превращаются чуть ли не в политических изгоев, в людей не по своей воле попавших в водоворот истории, заслуживших одновременно и почтения и сочувствия, и при этом все же выпадающих из той политики, которая входит в нормальное течение жизни. Во-вторых, вписывая себя в фазу «выхода из революции» (и как бы присваивая себе эту роль, политически приватизируя эту приятную во всех отношениях территорию исторического пространства), новая власть заранее окрашивает свои действия позитивом. Становится не так

важно, что означают собой эти действия каждое в отдельности; важно то, что все вместе они вписываются в логику прекращения революционных потрясений и связанной с ними нестабильности. Заодно новое руководство само себе выдает алиби на случай подозрений в предательстве «завоеваний революции», в данном случае свободы. На любые обвинения в попытке узурпации власти всегда остается возможность ответить, обвинив недовольных в том, что они путают контрреволюцию с постреволюционной стабилизацией (не акцентируя при этом, что постреволюционные стабилизации до сих пор обычно как раз и осуществлялись в форме диктатуры). Проще говоря, обвинения в ущемлении свободы опровергаются тем, что это вовсе не разворот политики, а обычное устранение издержек недавней и еще не до конца изжитой революционности.

В-третьих, становясь в позицию завершения революционного процесса, новая власть, по сути, снимает с себя какие-либо обязательства по поводу определенности дальнейшего курса. На вопрос: «Что вы делаете?» следует ответ: «Мы выходим из революции!» А на вопрос: «Что вы намерены делать?» можно отвечать так же многозначительно и так же многозначно: «Стабилизировать общество, как это и положено в послереволюционный период». Поскольку выходить из революции и стабилизировать общество можно как угодно (или, во всяком случае, самыми разными способами), руки остаются развязанными, но при этом политика сохраняет впечатление осмысленности.

В-четвертых, подобного рода историческая квалификация момента (выход из революции) наносит одновременно и актуальный и превентивный удар по политическим оппонентам действующей власти. То, что в результате подобных манипуляций более или менее ортодоксальные коммунисты со своими революционными традициями и символами выпадают из логики исторического процесса на данном его этапе, сейчас не так уж и важно: они выпадают из актуальной политики и без того. Важнее другое. Нынешняя тактическая оппозиция власти в результате таких манипуляций с, казалось бы, самыми обычными словами становится своего рода тормозом, но уже не на пути революции, а на пути ее окончания. В случае же возможного формирования стратегической оппозиции она еще до начала

своей будущей активности превращается в клуб разжигателей новой революции, борющихся с теми, кто еще не успел толком разобраться с революцией предыдущей, только что разразившейся. Иными словами, если Путин во главу угла ставил окончание революции, то любой его противник автоматически записывался в революционеры, неважно, правого или левого толка.

И, наконец, последнее. Идеей «окончания революции» вытесняются крайне неудобные и слишком обязывающие вопросы на будущее:

что новая власть намерена делать в отношении реформ предыдущего периода в практическом отношении?

в какой политической и идеологической позиции она видит себя в отношении к этим реформам?

в какой логике исторического процесса видится новой власти ее преемственность в отношении к этим реформам или, наоборот, их отторжение?

При этом можно планировать мероприятия, вполне укладывающиеся в логику продолжения и даже углубления реформ. Можно делать это вполне широкомасштабно и внутренне взаимосвязанно, почти как осознанную стратегию. Но логика окончания революции занимает место вопроса о продолжении или свертывании реформ. Подобно кукушонку, она вытесняет этот вопрос из нашего общего идеологического «гнезда». Тем самым она оставляет для власти запасной выход: всего этого «либерального» можно и не делать. Согласно этой логике все либеральные мероприятия, строго говоря, совершенно необязательны. Они являются результатом сугубо тактического выбора новой власти и в любой момент могут быть свернуты без последствий идеологического характера, а значит, и с наименьшими политическими осложнениями. Не получится – будем «выходить из революции» любым другим способом, хотя бы и прямо противоположным. Главное – «выйти», а там хоть трава не расти. По этой логике уже само окончание революции должно стать исторической заслугой нового правления (по крайней мере, на первоначальном этапе).

Во всех этих неоднозначных, заведомо двойственных действиях, тем не менее, проступает более или менее заметная интегральная составляющая. Главная задача для новой влас-

ти – не обозначить преемственность со старой, но тактично подчеркнуть политический разрыв этой преемственности. Делается это достаточно тонкими (хотя и не всегда осознаваемыми) методами. Новая власть не утверждает ничего особенно другого, в сравнении с предыдущей. Тем более она старается не утверждать ничего противоположного. Она часто говорит почти то же самое, что и до нее. Но при этом она постепенно и как бы незаметно *меняет язык*. У нее явно есть свои тематические новеллы, но дело даже не в них. Дело скорее в тех эпизодах, в которых власть говорит то же, что и прежде, но *немного другими словами*. И тем самым незаметно меняет сначала смысловые оттенки, а затем и сами смыслы говоримого. Важными становятся прежде всего те оттенки смысла в термине «революция», которые имеют отрицательный, раздражающий характер. Замена ключевого слова «реформа» на еще более ключевое слово «революция» именно этого эффекта и достигает.

С этой точки зрения на первый план выступают следующие общепонятные качества революционного процесса («революции», «революционности», наконец, «революционаризма»):

нарушение обычной государственно-политической легальности и смена легитимности власти, как ее конкретного представительства, так и самих способов удостоверения этой легитимности;

разрыв постепенности развития и чрезмерный радикализм действий;

антагонистические противостояния, вызывающие необходимость насилия вплоть до террора; усиление спонтанности вплоть до анархии;

усугубление тех народных бедствований, которыми революционный процесс был если не вызван, то, во всяком случае поддержан, и т.д.

Все это – именно то, чем революции за последнее время перестали нам нравиться. Это те самые качества, предьявляя которые нас отучали (и-таки отучили!) любить революции. Это как раз те самые оттенки смысла, которые сменили в нашем сознании благоухающую «революционность» на дурно пахнущий «революционаризм».

Представления о сугубой революционности преобразований горбачевского и в особенности ельцинского периода несколько преувеличены и, во всяком случае, могут быть поставлены под сомнение с точки зрения их соответствия классическим прототипам из всеобщей революционной истории. Точнее, они в этом отношении каким-то странным образом раздваиваются: они, несомненно, революционны, но в то же время, по целому ряду крайне важных, может быть, даже критериальных параметров они не дотягивают не только до стандартной революции, но даже до реформы, которую можно было бы без серьезных оговорок назвать радикальной или хотя бы относительно законченной. И дело даже не в формальном соответствии стандартам революции (которые, естественно, можно задавать по-разному), а в тех смыслах революционности, которые выступают на первый план именно здесь и сейчас, в России, выстраивающей свои политико-идеологические взаимоотношения с эпохой горбачевско-ельцинских преобразований.

Из наиболее значимых групп аргументов можно выделить следующие.

Масштаб изменений, сдвиг. Горбачевско-ельцинский исторический переход необходимо считать революционным уже на том основании, что здесь произошли фундаментальные, глубинные изменения. В мировой истории подобные изменения соразмерны тем, что имели место в наиболее выпуклых примерах революций: Английской революции середины XVII в. (Кромвель, Карл II и др.), Великой Французской революции конца XVIII – начала XIX в., революции в России начала XX в. (которую с некоторых пор почему-то перестали называть Великой Октябрьской и даже социалистической). Более того, происшедшее и происходящее сейчас в России в этом плане нередко – и не без оснований – сравнивают со сменой геологических эпох и даже с «тектоническим сдвигом» (анalogии, которыми во время советской власти так помпезно украшали Великий Октябрь). Разница лишь в том, что в той стандартной картине истории, которая становится или уже стала доминирующей в России и которая теперь уже почти автоматически воспроизводится в общественном сознании, всякий «сдвиг» видится не столько как решительный прорыв вперед, к ослепитель-

но свободному будущему, сколько как прямой образ землетрясения: когда сдвигаются основания и глубинные пласты, рушится все, что было на них построено. Теперь «тектонический сдвиг» это не скачок человечества в царство свободы, а крайне неприятная ситуация, когда «земля уходит из-под ног». И следующим поколениям приходится долго расплачиваться за «счастье» исторической авантюры, выпавшей на долю их родителей, за революционные излишества их дедов и отцов. Им приходится восстанавливать и заново отстраивать то, что было порушено в дрожании исторической почвы и в метаниях людей, пытавшихся в этом катаклизме либо спастись, либо возвыситься.

Схема. Далее: горбачевско-ельцинский эпизод производит впечатление полноценной, почти стандартной революции, поскольку в соответствующих описаниях он почти в точности воспроизводит классические революционные фазы:

мимолетный «медовый месяц» — период, наступающий после первой победы революционного натиска в условиях всеобщего единства, когда в обществе складывается консенсус относительно необходимости предстоящих (либо еще только начинающихся) преобразований, их общей направленности, характера и т.д.;

власть «умеренных», реализующих идеологический проект, который вызрел в недрах агонизирующего режима, но уже вынужденных балансировать между радикальными и консервативными коалициями;

власть «радикалов», до основания обрушивающих старую систему, а затем закладывающих основы новой, несмотря на продолжающийся распад прореволюционных коалиций и ослабление прореволюционных институтов власти, вплоть до ситуаций классического (хотя иногда и несколько скрытого либо потенциального) двоевластия;

«термидор» — резкое понижение «революционной кривой» или даже контрреволюционный переворот, не отменяющий для слабой власти необходимости балансирования между разными, противоположными агентами про- и антиреволюционной политики, что, собственно, и получило имя «бонапартизма» (который у нас, после массового забвения марксистско-ленинской теории, был торжественно назван центризмом);

и наконец, фаза «постреволюционной стабилизации», которая может длиться неопределенно долго, иногда десятилетия, и обычно выливается в банальную послереволюционную диктатуру.

Надо отметить, что в этом подходе в заранее заданную схему революции укладывается не просто сама периодизация, но и соответствующая ей динамика массовых настроений, изменений в раскладе политических сил, про- и контрреволюционных коалиций и т.д. Весь этот анализ сначала опирается на анатомию революции по Бринтону, а потом дополняется вполне серьезной и во многом успешной попыткой оживить предмет, исследуя его физиологию (причины чередования фаз и совпадения их особенностей в разные времена и в разных обстоятельствах). Но по жесткости схемы этот анализ иногда напоминает даже не анатомию, а констатацию схожести скелетов.

Из критериальных признаков Бринтоном выделяются следующие основные: 1) системные изменения, 2) происходящие во многом стихийно, 3) в условиях слабой власти, резко ослабленного государства.

Попробуем более внимательно разобраться в этой анатомии, начав с эпохальности происшедшего сдвига.

Действительно, нет никаких оснований ставить под сомнение «всемирно-историческое значение» происшедших перемен. Правда, можно поставить под некоторое сомнение их глубоко системный характер. Однако при ближайшем рассмотрении можно обнаружить, что до некоторой степени половинчатыми были и другие революции. Здесь важнее начать с другого. Когда мы говорим о фундаментальных изменениях, это вовсе не означает автоматически, что сам процесс этих изменений является революцией. Более того, я готов даже допустить, что *революционные изменения* не обязательно могут проходить в форме собственно *революций*. Могут быть процессы примерно такого же исторического формата, как революции, с такими же или даже еще более впечатляющими итоговыми изменениями, и в то же время протекающие не в форме революций как таковых. Если представить себе XX в. в России со всеми его эпохальными сдвигами, то в своих «сферах компетенции» рубеж между сталинизмом и послесталинским режимом окажется

ничуть не менее значимым, чем многие другие поворотные точки в истории России — СССР, включая деяния Горбачева, а во многом и Ельцина. На поверхности видимой, знаковой политики, идеологии, макроэкономики и т.п. это не стало переломом, но в логике телесности и изменения структур повседневности этот рубеж обозначил очевидно революционные изменения, состоявшиеся, однако, не в форме революции. Сталинизм и посттоталитарный период — это две принципиально разные Советские России, в которых смерть и физическое ограничение свободы играли совершенно разную роль. Это может не так много значить для обычной политологии, но это значило все для брэнного и страдающего человеческого тела. По большому счету, тех «физиологических» изменений не стоят все нынешние банки, обращения валют, нормализованные выезды за границу и даже свободы слова и цен.

Таким образом, революционные изменения (считающиеся таковыми исключительно по причине своей сугубой фундаментальности, из-за их масштабов и глубины) вовсе не обязательно проходят в форме революций.

Что касается совпадения схем, повторов фаз и стандартной периодизации, то и здесь намечаются странности принципиального характера. Вот как описывает «медовый месяц» революции сам К.Бринтон в книге «Анатомия революции» (1990 г., текст приводится в переводе из «Великих революций», авторы которых не смогли не процитировать этот фрагмент из-за его яркости, что с их стороны несколько неосторожно): «...Партия революции победила. Мутные воды сомнений, дебатов и агитации мгновенно очищаются. Революция, едва начавшись, кажется завершенной. В Англии после того, как Долгий парламент избавился от Стратфорда и вырвал уступки у короля; в Америке после Конкорда и Банкер Хилла, этой величайшей моральной победы; во Франции после падения Бастилии; в России после отречения царя — наступает короткий период радости и надежд, иллюзорный, но восхитительный медовый месяц этой несовместимой пары, Реального и Идеального»³. За «медовым месяцем» по стандартной схеме революции должна последовать власть умеренных, т.е. Горбачева, что и фиксируется в нашей модели. Однако данное Бринтоном описание

«медового месяца» гораздо больше напоминает эйфорию демократического переворота после победы над ГКЧП, длившуюся примерно до развала СССР и начала радикальных реформ. «Партия революции победила!» – это, конечно же, Ельцин на балконе Белого дома, в бронежилете, с Бурбулисом и гигантским триколором. Но Горбачев?.. Такого эпизода даже на старте горбачевской политики не припоминается при всем желании. «Революция, едва начавшись, кажется завершенной...» Кому начало робких политических и идеологических поползновений эпохи раннего Горбачева казалось тогда «революцией», а тем более революцией «завершившейся»? Тем большей натяжкой выглядит параллель между первыми шагами Горбачева и падением монархии в начале 1917-го. Это опять же к вопросу о революционности.

«Власть умеренных», т.е. собственно горбачевские преобразования, и в самом деле укладывается в общую схему революционной анатомии достаточно убедительно, но в основном с точки зрения динамики размежеваний и противостояний, складывания и распада разного рода политических коалиций. Действительно, «всеобщее единство» политических сил на первоначальном этапе довольно быстро распадается, а в итоге сменяется фрагментацией интересов, позиций и т.д., вплоть до жесткой конфронтации радикалов и консерваторов (которая в истории разрешается победой либо «партии конца революции», либо партией ее «радикализации»). Однако и здесь есть немало сомнительных моментов, затрагивающих не просто безукоризненную «чистоту» схемы, но и сами ее основы.

В первую очередь имеет смысл рассмотреть особенности условий формирования того «всеобщего единства», которое, действительно, проявлялось в начале горбачевского периода в идейно-политической сфере и выражалось в идеале «обновленного социализма». Важно понять, на чем это единство изначально основывалось, – тогда можно будет более содержательно взглянуть на причины его распада.

Видимость эйфории по поводу соединения всего лучшего из старого и нового в обществе массовых коммуникаций и столь же массовой цензуры во многом создавалась задавленностью более радикальных точек зрения в информационном и в орга-

низационно-политическом плане. Соответственно, возникает вопрос: чем была вызвана дальнейшая фрагментация политического поля? Только лишь дроблением интересов различных социальных групп — или же еще и постепенным открытием возможностей для публичного предъявления иных позиций, включения их в актуальную политику? Есть немало оснований считать, что как раз на этом этапе дробление позиций и разного рода размежевания в меньшей степени обуславливались прагматикой интересов, но в большей — открытием политико-идеологических «запасников» и «шлюзов».

Это относится и к обычной в революциях смене единства, основанного исключительно на отрицании старого режима, конкуренцией разного рода проектов его преобразования, окрашенных групповыми предпочтениями. Есть весьма существенная разница между новой, вновь формирующейся политико-идеологической прагматикой и теми идейными конструкциями, которые новы не в силу появления новых групп интересов, а в силу простого приоткрытия «клапанов публичности». Одно дело, когда кто-то усмотрел в новой ситуации возможность решить свои житейские частные проблем, а совсем другое, когда составляющие нового размежевания просто-напросто вышли из подполья.

Что касается так называемой радикальной фазы (совпадающей, как и следовало ожидать, с премьерством Гайдара, в особенности с его стартовыми реформациями), то и здесь все оказывается достаточно относительным, а признаки классической революционности — слишком фрагментарными и размытыми.

Начнем с того, что по стандартной модели революции радикалы являются таковыми не только по идеологии, но и потому, что попадают в гораздо более острую ситуацию, чем умеренные. В истории это выглядит как необходимость борьбы с внутренней и внешней контрреволюцией. Но радикалы, в отличие от умеренных, с этими ожесточенными противостояниями так или иначе справляются. «...Сами радикалы более других приспособлены действовать в условиях разобщенности общественных интересов. Они используют комплекс мер, насильственно стягивающих общество в единое целое, что позволяет им удерживаться у власти»⁴.

Серьезный удар по этой схеме сразу наносит уже одно отсутствие в нашем случае внешней контрреволюции. Вернее, даже не просто ее отсутствие, а нечто прямо противоположное — присутствие мощного, интегрированного, крайне влиятельного, на огромном пространстве (если не сказать в мире) просто-таки доминирующего «мирового цивилизованного сообщества», которое в данном случае оказывало нашим преобразованиям поддержку — моральную, политическую, дипломатическую, организационную, гуманитарную, финансовую и т.п. Можно спорить о том, насколько эта поддержка была бескорыстной и эффективной, однако нельзя отрицать того факта, что наличие этой поддержки было одним из мощнейших факторов, действовавших против любых поползновений революционизировать ситуацию в России. Одно дело — революция в условиях внешней агрессии, как это было во Франции конца XVIII в., или контрреволюционной интервенции, как это было в России в начале века двадцатого, и совсем другое — преобразования, поддерживаемые «всем миром». Наши события проходили не в условиях внешнеполитического урагана, а в мягком климате заинтересованного одобрения мировой общественностью (во всяком случае, той его части, которая о нас информирована и многое в этом мире может). И уже поэтому они имели гораздо больше возможностей избегать ширококомасштабных революционных срывов во внутренней политике. В мягком внешнеполитическом климате и сами преобразования обычно бывают существенно более мягкими, чем в условиях противостояния с внешним врагом, а тем более с внешним миром. Если говорить о внешнеполитическом, мировом контексте, то в нашем случае преобразования проходили просто в тепличных условиях.

В значительной степени это относится и к «внутренней контрреволюции». Контрреволюционеры, противостоявшие Горбачеву и в итоге едва не отстранившие от должности всенародно избранного президента СССР и своего же генерального секретаря, были ничуть не менее контрреволюционными фигурами, нежели те, кто противостоял связке Ельцин—Гайдар в период наиболее активных мероприятий «шоковой терапии». Скорее наоборот, наши «радикалы» довольно долго работали в относительно щадящих политических условиях. Компартия еще

только выходила из подполья после ельцинских запретов и шока, вызванного причастностью к путчу. Давление корпуса «красных директоров», сгруппировавшихся вокруг «Гражданского союза», было пугающим, но уж заведомо не революционным и не контрреволюционным; скорее это был попытка умеренных так же умеренно и такими же умеренными средствами внедриться во власть на стадии большого дележа. Кроме того, бесконечные разговоры о влиятельности этой политической группировки среди директората, в Верховном Совете и т.п. были почти откровенным блефом, и об этом в команде Ельцина знали.

И, наконец, главное — политическая составляющая нашего «радикализма». В какой-то момент авторам «Великих революций» приходит пора представлять одну из своих любимых (и во многом очень верных) мыслей о том, что радикалы в идеологическом отношении являются гораздо менее твердолобыми догматиками, чем умеренные. Тут они расслабляются и незаметно подкладывают мину под соседние основания своей же конструкции. «...Поэтому нет ничего более далекого от истины, чем широко распространенное представление о радикалах как о твердолобых догматиках, огнем и мечом насаждающих собственные, оторванные от реальности идеи. Достаточно жесткая система идеологических норм, действительно проповедуемых радикалами, на практике не становится внутренним ограничителем действий властей. Идеология радикалов — это в первую очередь “внешняя идеология”, поскольку служит средством не для внутреннего (внутрипартийного) применения, а как инструмент воздействия на общество. Навязывание обществу идеологических догм (которые, кстати, в целом всегда находятся в русле общественных настроений) является одним из важных рычагов насильственного обеспечения его единства»⁵. Ясно, что нет ничего более далекого от истины, чем подобные аналогии с нашей «радикальной» фазой. Все, что здесь написано — ровно не про Ельцина в пору его торжества, а скорее наоборот. Навязывание идеологических догм в целях насильственного обеспечения единства — это нечто прямо противоположное тому, что имело место в России на всем протяжении нынешних преобразований. А с этим «идеологическим планом» автоматически отпадает и целый пласт нашего так называемо-

го радикализма. Скорее наоборот, более мирного, податливого, даже беспомощного в идеологическом отношении режима давно не было не только в периоды революций или скольконибудь серьезных реформ, но и на самых стабильных, в самых умиротворенных отрезках прозябания человечества.

Далее линия «насильственного стягивания общества» радикалами продолжается следующим образом: «Другим подобным методом выступает прямое политическое насилие, которое на радикальном этапе нередко принимает форму революционного террора. Радикалы отказываются от дискредитировавших себя демократических институтов умеренных и готовы использовать диктаторские, силовые методы поддержания единства общества, причем не от случая к случаю, а как постоянно действующую систему. Устрашение инакомыслящих становится одним из важнейших инструментов укрепления радикальной власти»⁶. Это — еще одно на глазах проваливающееся основание мифа о российском «радикализме» конца XX в. Достаточно вспомнить демократические институты наших умеренных (эпохи Горбачева) и сравнить их с соответствующими демократическими институтами эпохи Ельцина—Гайдара, чтобы вектор политической эволюции сменился на противоположный. Даже такой институт государственной власти, как Съезд народных депутатов, сменивший масштаб СССР на РСФСР и как бы перешедший в своем политическом качестве от Горбачева к Хасбулатову, ни в коей мере не эволюционировал в обратную сторону, а скорее наоборот, захлебнулся именно в разгуле представительской «демократии» и чуть было не утопил ее же ростки. Это могло с равным успехом произойти как в случае победы парламента, которая обернулась бы, конечно же, не демократией и стандартной парламентской диктатурой времен Кромвеля, так и в случае, если бы победившая исполнительная (президентская) власть в полной мере воспользовалась неудачной провокацией противника и ввела бы ту диктатуру, которая, собственно, и подобает власти радикалов.

Правда, здесь возможен несколько иной, более тонкий подход к проблеме политического радикализма ельцинско-гайдаровского периода. Можно считать, что стандартная схема отказа от демократии умеренных и применение прямого насилия все же имели здесь место, но в принципиально другом графиче-

ке. Как ни пытался Ельцин избежать применения насильственных методов, все же в конце концов и эта судьба его не миновала. Насилие не просто долгое время отсутствовало, а потом «вдруг случилось». Оно все это время как бы собиралось, копилось как потенция, а потом оказалось сконцентрированным в одной точке — в артподготовке по Белому дому в октябре 1993 г. Тем самым, можно полагать, что насилие все это время потенциально присутствовало, но до поры сдерживалось, пока не выплеснулось с силой, накопленной за все время искусственно сдерживания силовых действий. Можно даже предположить, что если бы Ельцин имел желание и (или) возможность применять систематическое насилие во время своих относительно радикальных реформ, это исключило бы последующие баталии с использованием танковых орудий с президентской стороны и с призывами к авиации — со стороны парламентской. Более того, существует устойчивое мнение (в том числе среди бывших ближайших помощников Ельцина), что для предотвращения этих катаклизмов тогдашнему президенту достаточно было в свое время проявлять больше решимости и меньше вязнуть в безнадежных, явно сиюминутных компромиссах.

Эта схема «распределения насилия во времени» во многом справедлива, но только не в качестве подтверждения стандартной логики революционного процесса.

Во-первых, собственно радикальная фаза (если о таковой вообще можно говорить в строгом смысле слова) прошла у нас вообще без насилия, а концентрированный его выброс случился на стадии, которая по стандартной схеме революционного процесса должна относиться скорее к периоду термидора. Более или менее активная стадия экономических реформ была приостановлена еще при Гайдаре. Более того, самого Гайдара Ельцину пришлось «сдать» еще до начала силового конфликта. Если иметь в виду реальные размерности того времени — срок премьерства Гайдара и интервал между его снятием и выпуском Указа 1400, — можно с полным основанием говорить о том, что в новейшем российском варианте радикальная фаза окончилось задолго до силового столкновения, которое можно было бы трактовать как концентрированный выплеск «отложенного» политического радикализма. Страна уже успела пожить при Черномырдине, ко-

того по всем правилам «анатомии революций» пытаются записать в фазу термидора. Она уже успела пожить при Черномырдине, который на тот момент был настолько нерадикален, что не последовал за Ельциным, демонстративно покинувшим VIII съезд и даже остался благодарить депутатов за предоставление правительству права законодательной инициативы.

Во-вторых, столкновение исполнительной и законодательной ветвей власти в октябре 1993 г. по стандартным схемам скорее подходит под описание совершенно другого момента — конца власти умеренных, после чего по теории еще только должен начаться переход к радикальной фазе революции. «Друг другу противостоят два враждебных, диаметрально противоположных лагеря, компромисс между которыми становится все менее возможным. Именно результаты столкновения между этими двумя лагерями и определяют дальнейший ход революции. Победа радикалов означает переход революции на новую фазу»⁷. Это не преддверие термидора, когда оформляются новые конфигурации интересов и политических сил, меняющие ход процесса. Это именно исторические антагонисты. Хасбулатов и Руцкой, при всей шумливой активности этих фигур и даже с учетом реального ведения интриги бывшим спикером, в действительности не были самостоятельными игроками. Хасбулатов виртуозно манипулировал Съездом, этим «сельским сходом» (по выражению Б.А.Грушина), но он явно (точнее говоря, объективно) играл на руку радикально левых, которые его и рассматривали как таран, который должен проломить стену ельцинской обороны, сломав себе при этом голову и уступив место единственно организованной оппозиционной силе — КПРФ. То же в отношении Руцкого: он мог остаться блестящим военным аксельбантом на фасаде новой власти, но реальных управленческих полномочий ему бы не дали. Если бы в том противостоянии победил Парламент, он сделал бы это не ради того, чтобы сменить многовластного президента Ельцина на почти всевластного президента Руцкого. Если бы генерала не оттерли вовсе, из него бы сделали английскую королеву с бородой и в погонах.

Еще раз необходимо подчеркнуть: все эти, казалось бы, мелкие и формальные несоответствия ельцинского правления стандартной схеме революции на самом деле являются момен-

тами принципиальными. Это не то, чем можно пожертвовать ради сохранения классической схемы и подведения под нее допутинского периода как революционного. Говоря о ельцинском периоде, я старался показать, что эти отличия от стандартной схемы революции содержат в себе как раз то, что нам было наиболее важно по жизни. Отсутствие радикального и выраженного насилия, принципиальные ограничения на радикализм преобразований, смещение ключевых стадий процесса — все это как раз и определяет данный этап, является его базовыми характеристиками, а вовсе не отдельными обертонами, которыми можно пренебречь. И вместе с тем — несомненные признаки подлинной революционности, о которых также детально говорилось выше.

Вводя термин «революция» применительно к ельцинскому периоду, новая власть решает свои частные политические и идеологические проблемы. Мы действительно хотим в этом участвовать и в этом новой политике потрафлять? (Причем даже не столько самой власти, сколько ее идеологической службе.) Или мы считаем политически правильным выстраивать существенно иные схемы взаимоотношений между ельцинским и путинским периодами, а потому не можем удовольствоваться такими косметическими способами подведения ельцинских реформ под стандартную схему революции?

Я полагаю, что ельцинский период не был настолько революционным, чтобы на последующее правление можно было молиться только за то, что оно выводит страну из революции. В локальном времени политически правильнее было бы назвать предыдущий период незавершенной реформой и вменить новому правлению доделывание этой реформы. При таком подходе все стабилизационные прелести нового периода блекнут, и на первый план выходят критерии **динамики** процесса дальнейших преобразований. Или хотя бы систематического устранения ошибок. Уже сейчас видно, что идеология «выхода из революции» быстро выдохлась политически и даже чисто пропагандистски и на первый план опять выплыли старые и простые вопросы: экономика стоит; целые системы жизнеобеспечения из тех, к которым было страшно даже прикасаться, так и не тронуты; болезни новой системы, такие как «рыночная бю-

рократизация», административная спутанность, коррупция и т.д., не лечатся, а то и усугубляются. И оттого, что страна якобы выходит из революции, не перестают лопаться трубы, замерзать города, исчезать бюджетные деньги... И тогда выясняется, что все это не издержки революционного процесса, заведомо преходящие и снимающиеся переходом процесса в нормальное русло, а системные свойства, болезни самой системы — как новой, так и недоразрушенной, а тем более их заведомо нежизнеспособного сростка. Это все имеет место не оттого, что у нас, например, временно, на период революции вдруг категорически ослабло государство, а оттого, что у нас уже именно такое, так недоразложившееся и так вновь сложившееся государство, и что его простое «укрепление» будет только усугублять все эти болезни.

В то же время многое в этой реальности сопротивляется тому, чтобы ограничиться термином «реформа» и никак при этом не учесть действительно революционный характер происшедших и происходящих в России изменений с точки зрения их масштаба и глубины. Возникает внутренне противоречивая, парадоксальная ситуация: мы в одно и то же время и гипертрофируем... и недооцениваем революционность недавнего процесса, его ближайшего продолжения. Говоря о революции (что справедливо, но отчасти), мы смазываем некоторые эволюционные особенности процесса, являющиеся для него во многом определяющими, и подталкиваем власть к тому, чтобы несколько осадить назад, вместо того чтобы двигаться вперед. Говоря о половинчатой реформе (что тоже справедливо, и тоже отчасти), мы, наоборот, явно занижаем исторический статус случившегося и создаем в обществе иллюзии, будто издержки процесса связаны исключительно с технической, управленческой стороной дела, но не с обязательными свойствами революционных процессов.

Здесь опять всплывает одно достаточно тонкое терминологическое различие, о котором говорилось выше. *Революция* и *революционные изменения* — не одно и то же. Революционные изменения — это содержательный план, суть процесса, революция — его форма. И одно с другим не связано каким-либо однозначным соответствием. Точнее, может быть не связано. Может быть

революция, не приведшая к революционным изменениям. Могут быть революционные изменения, обошедшиеся без революции. Это теоретически. В жизни, конечно, все упирается в градации, в меру сочетания одного и другого. И тем не менее эти вещи лучше сразу разводить или хотя бы не отождествлять.

Однако в нашем случае, в понимании процессов, разворачивающихся в России на рубеже XX и XXI вв., это приходится одновременно и разводить и сводить. Мы явно имеем революционные по глубине преобразования, состоявшиеся не в форме революции. Или, говоря осторожнее и более развернуто: мы имеем преобразования, революционные по глубине и вместе с тем во многом половинчатые; и мы имеем те же самые преобразования, происходящие в форме процесса с элементами революционности, но и с отсутствием некоторых важных, критерийальных признаков полноценно революционного процесса, причем именно таких признаков, которые и являются критически важными для России с ее достаточно бурной, а то и просто кровавой исторической традицией. С точки зрения прежней власти это был бунт, но этот бунт был далеко не самым бессмысленным и уж вовсе не беспощадным, даже без люстрации. Мы совершили скачок из одной формации в другую с минимальным, небывалым, почти нереалистичным числом и масштабом потрясений. И вместе с тем это оказалось возможным отчасти именно из-за половинчатого, иногда откровенно смазанного характера преобразований. Полуреволюционные преобразования в полуреволюционной форме.

В принципе можно было бы удовлетвориться этой или какой-нибудь сходной формулировкой и свести все к вопросам количества, меры, к простому смещению, с одной стороны, элементов половинчатой реформы, а с другой — революционных преобразований с характеристиками процесса, в котором были элементы и революции и простой реформы, в котором в ходе более или менее плановых реформ проходили изменения похлеще любых революций, но и в котором даже революционное отчасти было каким-то ненастоящим, иногда просто театральным. Дамы с детскими колясками, с Новоарбатского моста наблюдавшими пальбу по Белому дому едва ли не в лорнеты, могут служить одним из главных символов этой «революции»,

а главное — обозначением некоторой глубинной сценичности процесса, когда все происходило и очень всерьез, и вместе с тем как бы понарошку, не по-настоящему, в виде игры, в итоге которой мало кто верит, и только потом вдруг приходит понимание того, что все уже состоялось, что власть и собственность поделены, что сумасшедшие, заведомо провальные затеи дали реальный результат и возымели необратимые последствия, неважно, плохие или хорошие. Обычно сны кажутся явью, а потом, проснувшись в холодном поту, с облегчением обнаруживаешь, что это только сон. Здесь же наоборот: нам казалось, что такое может разве что присниться, и мы разглядывали происходящее в робкой уверенности, что это только до утра, до первого пробуждения; а потом вдруг обнаружилось, что все это настоящее, всерьез и надолго, что хождение по смертельно опасным карнизам нам не снилось, а было реальным, как у лунатиков, и что выиграла как раз те, кто не спал, кто воспринимал происходящее как жизнь и кто успел вовремя перебежать из сонного зрительного зала на сцену истории.

Я подозреваю, что вопрос о революционности и нереволуционности данного процесса — это вопрос даже не его параметров, а его сути, не количества «революционности», а качественных определений. Мне кажется, что эта инновация глубже и имеет категориальный характер. Во всяком случае, мы должны быть готовы хотя бы обсуждать вопрос о возникновении **принципиально нового типа исторического перехода**, для которого привычных нам терминов «революция» и «эволюция» оказывается уже недостаточно.

Из всего вышеизложенного напрашивается название такого типа переходов: **ре-эволюция** (или проще *реэволюция*, хотя дефис избавляет от иллюзии опечатки). Это не полуреволюция, разбавленная элементами простой реформы, и не полуреформа (как в смысле ее половинчатости, так и в смысле ее близости к масштабам и глубине собственно революционных преобразований). Это нечто особое или, по крайней мере, нуждающееся в том, чтобы его всерьез проверили на особость.

Самое малое, что дает предлагаемый неологизм — отражение принципиальной двойственности процесса, смешения в нем эволюционных и революционных моментов до такого уров-

ня, когда определяющим, критериальным становится уже не градация в соотношении одного и другого, а именно сам факт такого смешения. По аналогии: элементы эклектичности могут быть в самых разных стилях, но в какой-то момент эклектика становится самостоятельным стилем, в котором определяющим моментом становится уже не столько то, что вступает в стилиевой обмен, сколько сама установка на эклектичность.

Уже самой своей этимологией слово ре-эволюция выводит не на простое смешение одного и другого (что-то вроде среднего арифметического между революцией и эволюцией), но на принципиально другое понимание исторических масштабов и координат, в которых занимающие нас процессы и события рассматриваются, должны рассматриваться. Ведь одно дело, когда меняется то, что меняется в локальных исторических масштабах данной революцией или эволюционной реформой, а совсем другое, когда мы в целом выходим из эпохи революций и оказываемся в новом историческом периоде, в котором даже самые радикальные, тектонические изменения происходят, могут происходить в каких-то иных, не собственно революционных формах. Приставка «ре» в данном случае не просто часть одного из слов, из которых строится неологизм («-волюция», которая наполовину «ре-», а наполовину «э-»), но указание на **возврат от одного к другому, от революции к эволюции**. Причем **макроисторический** возврат. И одновременно это предмет метаисторического анализа. Само это слово пришло в историческую науку и в политику из астрономии, где оно означает возвращение планет «на круги своя». В этом смысле ре-эволюция — не просто воинствующее смешение элементов революции и эволюции, но исторический возврат из длительной, затяжной революционной ажиотации в эволюционный режим. По смыслу это что-то близкое реинкарнации, реабилитации, реставрации и т.п., вплоть до реинвестирования или рефинансирования. Мы отрезаем приставку «ре» и придаем ей тем самым вышеупомянутый астрономический смысл. Ре-эволюция — это отчасти революционный, отчасти эволюционный процесс, но процесс, содержанием которого является глобальный возврат от революции к эволюции, переход к осуществлению революционных изменений в неревolutionной форме.

Этот возврат имеет сложную структуру. Прежде всего, мы имеем дело с изменениями системного характера в самой **материи** социума — в экономике, политике, государственности, социальных отношениях и т.д. В нашем случае, т.е. в ходе Великой российской ре-эволюции конца XX — начала XXI в., мы освобождаемся от порождений Революции (1917 г.), включая все ее дальнейшие мутации, такие как сталинизм, оттепель, застой и предсмертный кризис порожденного Революцией режима. Отдельный разговор: можно ли считать весь этот так называемый советский период столь тесно привязанным к Революции 1917 г., что он выделяется в отдельный исторический блок и завершается в некотором смысле не новой революцией, вновь потрясшей общество после десятилетий «нормального» эволюционного прозябания, а надолго отложенной контрреволюцией. Возражения известны, их смысл в том, что Великая Октябрьская социалистическая революция сама по себе, а советский период — во многом, если не в главном, сам по себе, но, думаю, это не совсем так, и об этом позже. Пока важно отметить лишь, что сейчас в России системно и целенаправленно восстанавливается многое из того, что было Революцией подавлено или даже искоренено. Отчасти мы восстанавливаем старый дореволюционный российский тренд (а не просто входим в современную и якобы цивилизованную рыночную семью), и этого возврата не надо стесняться, даже учитывая вынужденное почти вековое запоздание.

Далее, мы возвращаемся из революционной эпохи в эволюционную в **идеологическом** отношении: в сфере ценностей, идеалов, политических знаков и икон революция как таковая сначала резко девальвируется, а затем превращается в антиценность, в символ всего отклоняющегося, опасного, чреватого и мгновенными издержками, и долгими последствиями негативного характера.

И, наконец, мы вступаем в новый исторический период, в котором уже сами установки **постсовременности** диктуют понимание новой ценности всего прошлого и чувство повышенной осторожности ко всему однозначно прогрессистскому, а тем более революционному. С увяданием прогрессизма — когда-то главного пафоса западной цивилизации — под вопросом ока-

зываются уже не только разного рода рывки «вперед», но и сама безапелляционность позитивных оценок этой устремленности «в будущее». Здесь работают измерения уже не политики, но цивилизации. Если раньше революции воспринимались как прорывы цивилизации, то теперь они сами в качестве формы исторического движения воспринимаются как дикость.

Таким образом, мы выходим на представление о специфическом характере того, что произошло в России на рубеже веков (как о *ре-эволюции*), уже не только на основе частных, индивидуальных характеристик этого события-процесса, но с учетом макроисторического контекста. Мы говорим о новом, особом типе исторических переходов не потому (не только потому), что эмпирически наблюдаем такое на новейшем российском материале, а потому что появление такого нового типа исторических переходов логично вытекает из более общих характеристик ситуации, во многом меняющей течение исторического процесса в целом, по-другому выстраивающей взаимоотношения старого и нового, прошлого, настоящего и будущего, по-своему устанавливающей конфигурацию векторов развития (вперед, в обратную сторону, в боковые ответвления), соотношение исторических темпоритмов (быстрых и медленных, коротких и длинных волн). Я бы даже рискнул предположить, что идею ре-эволюции как нового типа исторического перехода проще теоретически вывести из логики замещения модерна постмодерном, чем из эмпирии российских событий рубежа XX–XXI вв.

Здесь необходимо более подробно разобраться с исторической размерностью событий и процессов советского и постсоветского периодов в России.

На этот счет существуют два противоположных подхода. Первый подход рассматривает советский период в целом как аномалию, как вывих «нормального» развития, примером которого является в основном Запад, а с ним и его восточные последователи – Япония, «тигрята», а теперь уже, видно, и Китай. Второй подход, вполне в духе новейших (точнее, новых, идущих еще от структурализма) представлений, отказывается от описания советской реальности как отклонения от нормы и рассматривает, пытается рассматривать эту реальность как живущую по сво-

им собственным меркам и правилам, требующую понимания «из себя», а не из какого-либо отвергнутого или несостоявшегося «другого». Первый подход гласит: в советской модели все «ненормально» и она вполне понимаема как несостоявшийся Запад, например, как неслучившийся капитализм. Второй подход утверждает: нормы вообще зыбки и подвижны, относительно и изменчивы, поэтому вещи (например, социумы) надо пытаться понимать из их имманентности, подобно тому как структуралистская этнология изучает примитивные общества и культуры. Первый подход задает норму и критикует остальное как временную и временную девиацию (не стесняясь при этом менять сами образцы нормализации: сначала коммунизм, опустивший все ему предстоявшее до уровня пролегоменов к «подлинно человеческой истории»; затем его критики, нередко те же самые лица, поменявшие норму и девиацию местами). Второй подход полагает, что стратегии нормализации в методологическом плане так же репрессивны, как и в социальном, что плохо.

Вопрос, в любом случае, заключается в том, следует ли брать советский период как самостоятельную общественно-политическую и социально-экономическую реальность, имеющую норму в самой себе, или же его надо рассматривать как более или менее искусственную имплантацию в «нормальную» историю, обусловившую временное отклонение от того, что можно было бы вслед за классиками назвать «естественноисторическим процессом». И уже в зависимости от такого решения должно определиться, что такое русские революционные процессы-события начала и конца XX в. (при всех оговорках относительно революционности второго эпизода) и что такое зажатый между ними советский период: нормальная фаза самостоятельной российской, а затем советской цивилизации, естественно продолжающая российскую историю и имеющая естественное продолжение в будущее (пусть даже в форме отрицания), или же это тотальная и долгая девиация, введенная революцией начала века, а закончившаяся ее контрреволюционным прекращением в конце того же столетия.

Приложимы ли методы структурализма и постструктурализма в данном случае, т.е. методы второго, «объективного» подхода? Надо сказать, что, во-первых, советская модель отли-

чается от культур, ставших главным и ярким объектом приложения этой методологии уже тем, что те культуры до первого контакта с «опередившей» их цивилизацией и в самом деле жили достаточно замкнутой жизнью, нередко даже не подозревая о существовании другой, столь отличной от них культуры, к тому уже еще и дерзающей их строго научно исследовать. Проще говоря, в этом случае объект не знает заранее о субъекте исследования и ничего от него заранее не хочет. В нашем же случае страна изначально живет в одно и то же время и своей жизнью, и постоянной оглядкой на Запад и капитализм, постоянным самоопределением в отношении Запада и капитализма, неважно, положительным или отрицательным. Чужая, прежде всего европейская, норма всегда присутствует в российской действительности независимо от того, принимается эта норма или отвергается. И это многое определяет. Поэтому брать российскую действительность в ее самости (и дореволюционную и советскую, может быть даже советскую в особенности) приходится вместе с этими идеологическими аксессуарами, в эту самую самость самым непосредственным образом входящими.

Во-вторых, советская действительность не может быть адекватно понята и описана без учета присутствующих в ней элементов Проекта. Правда, было бы неверно описывать эту реальность исключительно как реализованный макросоциальный проект, как построенный в натуральную величину макет нового общества — эта действительность строилась во многом как спонтанный процесс, без проекта, часто вопреки ему, а иногда даже перестраивая сам проект под собственные нужды спонтанного становления. Но в то же время нельзя и недооценивать роль проектной составляющей в становлении этой действительности. Конечно, и капитализм в отношении предшествовавшего ему феодализма несомненно был проектом, со своей идеологией и проекциями нового общества — общими планами и рабочими чертежами. И тем не менее в социализме момент проектности принципиально другой. Здесь он на порядок более значим. Из этого не следует, что в социализме реальность и есть воплощенный проект. Скорее наоборот, в капитализме воплощенная, точнее, воплотившаяся реальность ближе к провозглашенным идеалам и программным установкам, чем в социализ-

ме. Это парадокс: в социализме больше планового начала, но реальность дальше от плана; в капитализме планового начала меньше, но там, где оно есть, оно ближе к аутентичному воплощению. И все же в социализме плановое начало на порядок, качественно сильнее, чем в капитализме, причем не только в отношении текущих процессов, но и в отношении становления самого общества. В данном случае само присутствие проекта и установка на следование ему, сами импульсы проектности, масштабы, пределы и формы управляющего воздействия — все это, как ни странно, оказывается важнее того, строит ли проект действительность или действительность строит проект. Искореженный реальностью проект — это все же нечто принципиально другое, нежели продукт спонтанного и сколь угодно корявого развития, только в целом направлявшегося проектными установками самого общего характера.

В-третьих, мы входим, уже вошли в постсовременную эпоху, когда радикально меняется само отношение к проектности, к проектно-преобразовательному пафосу предшествующей цивилизации. Здесь важно очертить принцип: отношение к проектности меняется в истории именно в тот момент, когда появляется возможность реализовать сам *проект проектности*⁸, т.е. когда идея о том, что жизнь станет раем, если ее удастся построить по проекту этого самого рая, оказывается близкой к воплощению. До какого-то момента считается, что идеальное общество можно спроектировать и построить и проблема только в том, чтобы проект был хороший и чтобы строительство осуществлялось в соответствии с проектом. Соответственно, все неудачи подобного рода поползновений объяснялись либо несовершенствами проекта, либо критическими отклонениями от него в процессе реализации. Когда же появляется техническая (социотехническая) возможность реализовывать макросоциальные проекты хотя бы в первом приближении, но практически тотально, оказывается, что проблема уже не в том, что проект плох или плохо реализован, а в том, что жить в тотальном проекте, реализованном в натуральную величину, крайне некомфортно независимо от его достоинств и качества реализации. Тут же случается радикальная переоценка ценностей и начинается культивироваться все непроектное и спонтанное, обладаю-

щее достоинствами «природной» органики и естественности. В этом смысле то, что произошло в архитектурно-градостроительной идеологии и эстетике на закате модерна и на заре постмодерна, в точности соответствует переоценке ценностей в сфере социально-политической инженерии. И одним из выдающихся, если не самым выдающимся из исторических примеров в этом отношении является именно Советская Россия, в том числе в ее постсоветском продолжении. Проще говоря, конкретно-исторические тоталитаризмы плохи не потому, что основаны на ложных идеях и принципах или осуществлены с отклонением от идей и принципов правильных, а уже потому, что они тоталитарны. Об идеальном обществе мечтают, пока его нельзя реализовать, когда же мы еще только приближаемся к такой социотехнической возможности, оказывается, что идеальное общество — это торт, который вас заставляют есть три раза в день и без других вариантов в меню.

С этой точки зрения советскую и постсоветскую реальность уже трудно рассматривать по тем же методологическим схемам и с тем же пафосом имманентности анализа, с каким можно анализировать культуры и общества, не столь задействованные в новейших цивилизационных движениях.

Важно также то, что революции нового и в особенности новейшего времени приобретают мощную проектную составляющую, которая становится в них одним из ключевых, если не ключевым моментом. До сих пор популярна выдающаяся острота: все революции победы, иначе это зовется мятежом. Но здесь напрашивается и другое деление: все революции — проекты; если же за возмущением не стоит никакого макросоциального проекта, то тогда оно и зовется мятежом, бунтом, а лучше беспорядками, т.е. разрушительными (как и всякая революция) действиями, но без установки на то, чтобы тут же водрузить новый порядок на место только что разрушенного. Здесь нам даже не так важно, какую принять схему: а) в качестве особых исторических переходов революции как таковые возникают именно с расцветом проектности или же они б) были и раньше, но с какого-то момента проектность становится их главным содержанием и едва ли не критериальным признаком. И когда в истории цивилизации («этой», «нашей» цивилизации) меняется отношение к про-

ектности, синхронно и автоматически в ней меняется и отношение к революции. Причем эта пара отношений (к проектности и к революции) меняется одновременно и субъективно, и объективно: и со стороны общества, и со стороны эпохи, самой истории. Люди перестают уповать на макросоциальные проекты и молиться на революции — история же со своей стороны обрушивает эти недостроенные, но сильно продвинутое проекты и разного рода революционные начинания, как Бог Вавилонскую башню, и при этом резко ограничивает проектно-преобразовательный потенциал революций, а возможно, и просто удаляет их с исторической арены. Иными словами, революции историчны; как особый тип исторического перехода они не извечны и не вечны; они (в своем собственном смысле слова) были не всегда, они возникают и потрясают мир в эпоху революций — и уходят из этого мира с уходом этой эпохи.

И тогда появляется намек на новый тип исторического перехода. Итак, **ре-эволюция** это: 1) новая форма перехода от одной формации к другой, 2) с частичным возвратом к предыдущей, дореволюционной формации и 3) с возвратом из эпохи революций проектно-преобразовательного наклона к ценностям и формам исторического движения скорее спонтанно-эволюционного типа.

Или так (для закрепления пройденного и в немного другой интерпретации) — **реэволюция** это событие-процесс: 1) в котором элементы революционного и эволюционного изменения присутствуют практически на равных; 2) в котором революционные по своей глубине изменения происходят в эволюционной форме; 3) и все это смешивается не потому, что реформа частично срывается в революцию, а революция, наоборот, осторожна и тянет на не более чем реформу, а потому, что все это происходит в период окончания эпохи революций и возврата к неревolutionным формам изменений, даже в случае их революционного содержания.

Что мы и имеем удовольствие наблюдать в России на рубеже XX и XXI вв.

Правильность наших оценок и планов будет зависеть от того, насколько нам удастся увидеть за симптомами локальных изменений симптоматику более общего, а то и вовсе эпохального

свойства, насколько мы сможем решать текущие проблемы, учитывая, что они встроены в систему изменений более общего порядка, глобальных и исторических. Насколько нам удастся за противостояниями, разворачивающимися в политическом пространстве, увидеть противостояния исторического времени.

С глобальными, геополитическими изменениями несколько проще. Они видны, они почти осязаемы. Новый мировой порядок воплощен, воплощается и перевоплощается в международной политике. Страны, блоки, региональные системы, культурные и цивилизационные ареалы, их действия и взаимоотношения – все это так или иначе опредмечено. Точно так же опредмечены внутривнутриполитические альянсы и фронты. Здесь всегда есть, на что более или менее прямо указывать и что считать эмпирией, фактурой. Это, естественно, не непосредственная данность якобы свободных от теоретической нагрузки фактов, как это мыслилось в логическом позитивизме, но это все же ситуация, когда эти интерпретируемые нами факты, как минимум, наличествуют.

С историей сложнее. Сложнее с историческими изменениями, а главное, с изменениями самой истории (с движением метаистории). Эти изменения сразу не видны⁹. Вызовы наших внутри- и внешнеполитических контрагентов мы фиксируем сразу; вызовы времени, вызовы прошлого и будущего мы иногда долго не улавливаем, продолжая копаться в коллизиях настоящего, когда надо строить отношения с оппонентами не других партий, а других времен. Актуальное всегда мешает видеть историческое.

И тем не менее уже сейчас понятно, что изменения на рубеже последних веков в России синхронизированы с изменениями глобального и цивилизационного уровней. Более того, они «вложены» в эти изменения, являются их составной частью. Это значит, что наши события и процессы последних лет вызваны, точнее, частично обусловлены процессами глобального и цивилизационного порядка, а потому не могут регулироваться в режиме национальной автаркии. Это значит также, что они должны политически обслуживаться новыми идеологиями и техниками, хотя бы не противоречащими постсовременной реальности мира и истории.

Между событиями в России последних лет и событиями «истории мира» существует промежуточный уровень — история российской цивилизации. В этом уровне, в свою очередь, есть своя отдельная история — история российских реформ, реакций и контрреформ, революций и возвратов в неревolutionное русло.

Последнее более или менее понятно. И это сейчас главное, что определит политический портрет нового правления для настоящего и будущего. Всегда есть шанс опять войти в порочный круг, в котором история России чередует реформы и контрреформы, а есть шанс и разорвать этот круг. И это задача поистине эпохальная. Во-первых, потому что нынешний современный, а точнее, постсовременный мир не оставляет нам выбора. Если раньше, загубив очередную реформу, можно было надеяться через какое-то время поднять страну кнутом, то в XXI в. на это рассчитывать не приходится: теперь свобода — это главный ресурс развития, и те, кто боятся в полной мере испытать на себе ее жестокие удовольствия, отстают безнадежно. Во-вторых, потому что в России впервые наметилась возможность не оборвать реформу, а продолжить ее, может быть, даже завершить, но уже в режиме правильно организованной и прогрессивно ориентированной реакции. Строго говоря, судьбу реформы определяют не те, кто ее начинают, а те, кто ее заканчивают. До сих пор мы на века запоминали великих реформаторов, особенно с революционными наклонностями, но не имели в своей истории (в истории реальной и в истории писаной) столь же великих продолжателей реформ, не говоря уже об их «завершителях». Про гениев говорят, что природа отдыхает на детях. Когда нечто подобное систематически происходит в истории национального реформаторства, это говорит уже не о способностях правителей, а о состоянии самой страны, возможно даже, о ее не совсем здоровой генетике.

Сложнее с биографией российской цивилизации, в которую история российских преобразований вложена как отдельный сюжет. Это уже не вопрос очередных реформ и контрреформ, а вопрос изменений (чтобы не сказать *ломки*) традиций, укладов, национального характера.

Двигаясь вослед западной цивилизации (передовым ее представителям), т.е. пытаясь сократить разрыв, следуя той же колее, Россия обречена на отставание, которое в одних отно-

шениях в обозримом будущем непреодолимо, а в других отношениях будет даже увеличиваться. Если же мы уловим траекторию совершаемого цивилизацией поворота и спроектируем ее далее, мы сможем *срезать угол* и, как минимум, сократить отставание, а в чем-то, возможно, даже заскочить на нашу излюбленную территорию, которая не так давно называлась «впереди планеты всей». И это не утопия, поскольку дух постсовременности изначально присущ России с ее почти патологической всемирной отзывчивостью, положившей начало нашему застарелому *русскому постмодерну*. И если есть некие предпочтительные сочетания больших стилей и наций, например, итальянцев и барокко, французов и классицизма, немцев и функционализма и т.д., то Россия в эпоху постсовременности могла бы хоть немного потешить себя подозрениями в том, что «вот приходит *наше время*». Пусть к этой встрече мы подошли в крайне потрепанном состоянии, но по крайней мере нам будет несколько легче приводить себя в порядок, если, конечно, мы сами уловим дух этого «нашего времени».

Примечания

- ¹ См.: *Стародубровская И.В., Мау В.А.* Великие революции. От Кромвеля до Путина. М., 2001.
- ² См.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.
- ³ Цит. по: *Стародубровская И.В., Мау В.А.* Великие революции. От Кромвеля до Путина. С. 123.
- ⁴ Там же. С. 133.
- ⁵ Там же. С. 134.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 133.
- ⁸ Словосочетание «проект проектности», на мой взгляд, несет в себе очень серьезную смысловую нагрузку. Это своего рода *первая производная проекта*. Если проект как таковой есть некое предначертание реальности, какой ей надлежит быть после воплощения данного проекта, то *проект проектности* — это предначертание той реальности, которую мы обретем, когда человечество, наконец, совладеет с неразумной стихией истории и сможет все планомерно и разумно устроить. Иными словами, проект проектности — это проект жизни по проекту. Это проект мира, в котором доминируют проекты и в котором именно через проекты решаются все ключевые проблемы.

⁹ Это вопрос более общего порядка, например, различия в онтологии между географией и историей. «География» так или иначе видима, ее можно сфотографировать, скажем, из космоса. «Снимок» истории так просто не делается. И это сложнее, чем простое различие между фотографированием и киносъемкой. География – это фотографирование того, *что есть*, что *еще есть*. История – это не просто киносъемка, но *киносъемка наоборот*, назад. Это обращенная вспять хроника, фиксация, воспроизведение *уже не существующего*. Объект географии физически существует независимо от того, описали мы его или нет. Объект истории физически не существует вовсе, о его «существовании» приходится говорить в совершенно другом смысле. История одновременно и существует вне нас как *то, что было*, и не существует – как то, к чему можно было бы обратиться в момент исследования как к более или менее непосредственно данной реальности. Все нюансы относительно непрерывной изменчивости и текущих изменений географии, с одной стороны, и косвенно определенной истории, с другой, не меняют сути этого различия. Разве что принять прогнозирование будущего географии как историю, опрокинутую вперед. Но в любом случае геополитика проще пишется и лучше усваивается, чем хронополитика и геоистория. Что же касается совмещения пространственно-временных трендов в рамках некоего глобального хронотопа, то это и вовсе задача следующего порядка.

В.И. Самохвалова

Полиmodelьность истолкования мира. Творческий человек в разных парадигмах*

Современный человек знает достаточно много, чтобы предполагать возможность альтернатив возникновения и развития мира. В то же время человек еще столького не знает, что не может быть уверен в действительной достоверности своих знаний; иными словами, он знает слишком мало, чтобы считать, что уже обладает *истиной*. Сама множественность возможных парадигм и показывает, что пока ни одна из них не позволяет ему окончательным и исчерпывающим образом объяснить мир в его замысле, смысле, гармонии и логике развития. И потому человек, подобно своему Творцу, и сам творит – и свой особый мир, и даже целые миры, «строя» законченные вселенские системы. Очевидно, эволюция человека всё еще не закончена. Он – становящееся существо и как таковое ищет путей развития, и должен быть готов (и терпим) к открытию истины, с какой бы стороны ее поиск ни велся. Его толерантность к инакому определяет то, что он способен не только принимать сосуществование разных парадигм объяснения мира, но и одновременно жить в этих разных парадигмах, принимая эту полиmodelьность и когнитивно, и психологически, и экзистенциально. Без подобной открытости к различным путям понимания и объяснения мира, к самой его многомерности и, возможно, многовариантности невозможно искание и нахождение истины.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 06-3-00009а.

Создавая свою версию космогонического процесса, человек стремится не только отразить собственное видение и понимание мира, но и выстроить гармонию себя и мира, ибо она оказывается достижимой на разных основаниях. В его построениях находит отражение его представление о порядке мира, о собственном в нем месте, о том, зачем он, человек, пришел (или был приведен) в этот мир.

Как правило, человек не существует вне системы мира, он должен видеть (мысленно) его в его целом, имея возможность сконструировать свою модель мира как связно выстроенную конструкцию – с определенным происхождением, структурой, законами функционирования, с объяснением происходящих в нем изменений. Это есть вопрос и гносеологического порядка, ибо человек должен объяснить для себя мир, чтобы адаптироваться к нему и действовать в нем эффективно, и вопрос психологической устойчивости, в поисках которой человек стремится к построению стабильной системы и встраиванию в нее.

В целом можно сказать, что к настоящему времени у человечества сложилось как минимум восемь разных космологических парадигм, в которых описаны созданные представлениями людей миры с разными космогониями, и в каждой из этих парадигм человек отличается занимаемым им особым местом. При этом искомую им гармонию с миром человек может выстраивать на совершенно разных основаниях. В целом это, безусловно, есть выражение мощи и поисковой вариативности заложенного в человеке познавательного и творческого начал.

Итак, основные позиции, по которым складывается модель мира в той или иной парадигме, касаются объяснения *происхождения мира; происхождения человека; его места в мире или занимаемого им уровня в иерархии живого; природы человека; способность и пути его развития (его «восхождения»); цели этого пути, цели развития (или результата развития) мира* и т.п.

1. Парадигма первая, эволюционистская. Это научно-материалистическая парадигма, парадигма «без Бога». В соответствии с ней вначале существовала некая точка, пребывающая неизвестное время в покое. Потом, также неизвестно, по какой причине, произошел Большой взрыв. Образовавшиеся сгустки материи начали разбегаться, но, сталкиваясь и скопляясь, образовывали

тела, из которых развились планеты и звезды, сложились системы типа, например, нашей Солнечной. Процесс этот не может быть бесконечным, ибо всё, что материально, имеет не только свое начало, но и свой конец. Закончив цикл развития, материя вновь стягивается к центру, происходит коллапс Вселенной, она спадается в точку. Через некоторое время начинается новый цикл развития. При этом не известно, каково (было или же *должно* быть) количество циклов, какова цель всего этого движения и есть ли вообще какая-либо цель в подобном процессе. Если в природе существуют определенные закономерности развития, то существует ли подобная (или какая-то другая) закономерность в циклическом процессе рождений и смертей Вселенной, к чему направлен данный процесс, и т.д.

Конечно, возникает вопрос, что могло вызвать взрыв точки? Ведь кроме нее *ничего* другого не существовало, поэтому следует исключить вероятность воздействия на нее извне (никакой внешний по отношению к ней агент не возможен). Трудно также предположить, что взрыв произошел в результате действия каких-то внутренних причин, ибо точка измерений не имеет, поэтому проблематично предполагать наличие в ней внутренних сил, столкновение которых привело бы к взрыву. Можно, правда, предположить наличие нематериальных, идеальных факторов, ибо идеальные тела в любом количестве способны занимать один и тот же объем; но тогда следует предположить, что идеальное было *по крайней мере* одновременным с материальным, а не стало результатом развития и усложнения материи.

Человек также появляется на Земле в результате развития материи; природа синтезирует живую клетку, живая материя развивается, начиная с протоклеток примитивной водоросли, усложняется, становится разумной, сознательной, способной к осознанию себя. В своем развитии человек проходит разные этапы превращения из обезьяны (разные ветви человекоподобных существ: кроманьонцы, неандертальцы и т.п.), однако между некоторыми из них не наблюдается связи и преемственности, обнаруживаются некие тупиковые ветви развития, не получившие дальнейшего развертывания; всё это делает непонятным процесс в целом и получение именно того результата, который мы имеем в настоящем. На Земле до сих пор существует несколь-

ко видов обезьян, однако человек произошел только из одной их ветви, что также делает непонятным существование различных человеческих рас (черная, коричневая, красная, желтая, белая). Если человечество постепенно дифференцировалось на разные расы, то *что* послужило толчком к этой дифференциации? Если предположить, что разные расы произошли из разных видов обезьян, то, очевидно, подобный процесс был в свое время достаточно обычен и неоднократен; однако почему (и когда) этот процесс прекратился и в настоящее время от обезьян никто не происходит?

В этой связи появляются разные, весьма эксцентричные предположения, что, возможно, человек произошел от «странной», т.е. неадекватной, обезьяны, которая пошла по энергетически неэкономичному пути (*вопреки* эволюции с жесткой логикой ее естественного отбора). Косвенным доводом в пользу возможной справедливости подобного предположения могут быть слова известного специалиста по генетике В.П.Эфроимсона, который на основе обобщения большого статистического материала утверждал, что большинство гениев, например, характеризуется гипоманиакальной депрессией и на высоте вспышки в направлении к маниакальной фазе у них наблюдается повышенная работоспособность, продуктивность. Возможно, первоначальный толчок к изменению мозговой деятельности в направлении психического развития был дан болезненным изменением или мутацией древнего человекоподобного существа. Тогда, в подобной парадигме, вполне возможно рассматривать человеческий разум как дитя *случая*, который человек сумел развить, потому что это было вызвано необходимостью приспособиться к миру в условиях окружения более сильными и более быстрыми, часто к тому же и хищными, животными.

Два разных полушария мозга за счет разных типов восприятия позволили человеку получать целостное представление о мире, что впоследствии позволило ему развить способности к самой разной деятельности. А глаза, смещенные у человека по сравнению с другими животными вперед, стали давать ему целостное и объемное видение мира. Существенным образом изменились и руки, когда предок человека сошел с дерева на землю. Его большой па-

лец стал смыкаться с остальными, что определило возможность использовать орудия и инструменты, а затем – в будущем – сформироваться руке художника и музыканта.

В какой степени в данном контексте человек есть венец природы, а в какой – лишь один из ее продуктов, появившихся в результате единого импульса волны земного моногенизма, о котором в своей книге «Феномен человека» писал П.Тейяр де Шарден, пока трудно судить с полной определенностью. Во всяком случае, человек оказался хуже остальных представителей земного царства живых существ приспособлен к жизни на планете и может существовать в довольно узком коридоре условий. Преимущество человека заключено в его языке, но и животные имеют свой язык, который прекрасно понимается ими в их среде. Животным также доступны известные переживания, предпочтения, примитивные формы мышления; они могут обладать зачатками характера; им свойственны и некоторые формы условно «творческого» поведения: игра, поиск, даже эксперимент. Животные располагают также определенными формами «социальности» с достаточно сложной системой иерархической организации, которая способна ими демонстрироваться, подтверждаться, воспроизводиться. Бесспорным отличием человека является, конечно, наличие в его языке особого уровня отвлечения от вещественного мира, способность к абстрагированию, способность воображения и, наконец, письменность, позволяющая закреплять и передавать достигнутые знания и опыт. Но как эти способности могли развиваться на основе мозга обезьяны, которая сама (оставшись собой) не смогла прийти к чему-либо подобному путем своей *естественной* эволюции?

В целом данная парадигма, построенная при отсутствии Бога, характеризуется бытийным, познавательным, историческим оптимизмом. Человек в ней предстает как способный к безграничному развитию и совершенствованию, для него нет преград, нет невозможного. Мир познаваем, и в нем нет тайн, которые нельзя было бы – рано или поздно – открыть. Человек может всё, и он подобен воображаемому им богу (богам) в своей творческой потенции. Для реализации своего творческого потенциала он должен освободиться от химер сознания, рели-

гиозных предрассудков, лишаящих его свободы воли и свободы деятельности. Вся полнота ответственности здесь лежит на человеке, и только на нем. Ничего нельзя списать ни на бога, ни на несовершенство природы.

В качестве иллюстраций к данной парадигме можно фактически с равным основанием вспомнить и героев «Туманности Андромеды» И.А.Ефремова, и Мартина Идена Д.Лондона, и героев Н.Островского. Такой герой преодолевает себя и преобразует мир, покоряет стихии. В общем, это сильный, активный и дерзающий человек прометеевского (даже, возможно, богоборческого) типа, который чувствует себя способным в одиночку, без поддержки Бога (и часто просто не нуждаясь в этой гипотезе, как заметил в свое время по подобному поводу П.С.Лаплас), построить лучший мир, организовать его на своих, человеческих основаниях, он отважно устремлен в Космос, уверен в своей способности покорить его и не боится смерти, равно как не боится и жизни. Это «мобилизованный» человек. Его бессмертие — в его делах, его творчестве.

В целом центр внимания в данной парадигме смещен к будущему, и сама она ориентирована на прогресс как принцип движения и развития. Именно будущее развитие науки позволит ей достигнуть вершин знания, в будущем человек достигнет совершенства, постигнет истину, будущее общество будет построено на принципах добра и справедливости, недостижимых в настоящем. Творческим потенциалом в этой парадигме был пафос утверждения человека как он есть и каким должен быть с идеальной точки зрения на его человеческую природу.

2. Парадигма вторая, религиозная. Первой парадигме противостоит другая, *трансцендентно-креационистская*, которую столь же обобщенно можно назвать парадигмой «с Богом», ибо она основана на модели религиозного объяснения мира. Во главе мира в этой парадигме стоит Бог, Творец мира и Создатель человека; здесь имеются в виду мировые *монотеистические* религии: иудаизм, христианство, ислам. И хотя Бог непознаваем, непостижим по самой своей сути, однако человек не испытывает одиночества в мире, ибо связан родственной связью с самим Создателем, на которого может выходить в состояниях молитвы и творчества.

Данная парадигма избавляет мир от случайности его творения, необязательности эволюции, жестокости ее отбора. Она сообщает логику, цель, смысл процессу развития человека и даже процессу движения истории. Творчество Бога позволяет мыслить мир в его истинном, замысливаемом Им виде, не искаженном вносимыми в него неправильными действиями человека, его повседневной суетой. Идеальная модель мира, построенного на духовно-ценностных основаниях, требует от человека своеобразной дисциплины души, когда, по словам В.Соловьева, «личное самоограничение не есть отречение от личности, а есть отречение лишь от своего эгоизма». При этом и само бессмертие человека — в Боге. Как говорит Степан Трофимович из «Бесов» Ф.М.Достоевского: «Мое бессмертие уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к Нему любви в моем сердце... Если есть Бог, то и я бессмертен!».

Введение единобожия как бы «собирало» мир, поскольку четко обозначало его бытийное единство, единство его происхождения и способа бытия, его порядка, обосновываемого как ценность с утверждением его обязательности и неизменности. В то же время это собирание мыслилось именно как духовное, ценностное, с четким акцентом на главенстве именно этого духовного мира, в то время как внешние события, при всей напряженности их живого бытия, представляли как знаки других, высших, имеющих отношение (и объяснение) к духовной сути мира. Именно в некоем иномерном метафизическом бытии и разыгрывается истинная жизнь ценностей и смыслов. «Корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», — говорит старец Зосима в «Братьях Карамазовых» Ф.М.Достоевского. В этой парадигме открывается, что и сам человек есть существо метафизическое.

Человек, созданный после заселения Земли растениями и животными, получает растительный и животный мир для управления его бытием, но несет за него ответственность. В отличие от парадигмы «без Бога», где человек стал осуществлением возможности случая, в парадигме «с Богом» человек появляется закономерно, по творению самого Бога, и он столь же естественен и закономерен, как и всё остальное на Земле. Вклю-

ченный в единство мира, он обусловлен его предустановленным порядком. Никто в этой модели не свободен, но никто и небесприютен, ибо все неразрывно соединены с Богом. Человек не свободен в том смысле, что лишен неразумного своеволия, однако как любящий Бога он и не может желать свободы от Любящего и Любимого. Эта любовь есть и залог добра, которое человек призван нести в мир, ибо он с ним един, и нравственное обязательство не делать зла, которое наказуемо. Однако Бог-Отец и в этом случае не отворачивается от человека-сына и готов простить его, если тот искренне раскаивается в содеянном. В то же время человек не лишен определенной свободы воли, он может выбирать между добром и злом. Больше того, «человек ответствен не только за зло, источником или носителем которого он сам является, но и за царящее в мире зло, которому он не противодействует».

В рамках данной парадигмы рождалось и объяснение появлению в мире зла. Ведь с одной стороны, Бог просто не мог быть его источником или создателем. С другой же стороны, иного способа происхождения, кроме творения Богом, ни у чего в мире нет. Это объяснение четко вербализовано, в частности, Н.А.Бердяевым, который утверждал, что в процессе реализации божественного замысла исходные (замысливаемые) его формы могли подвергнуться деформации, поскольку косной материи трудно в точности следовать за тонкими движениями духа. Именно образовавшиеся при этом «зазоры» и стали тем путем, которым в этот мир проникло зло как явленное несовершенство вынужденного быть опредмеченным в материи духа. Кроме того, христианство и «демоническим энергиям» естественного отбора безжалостно действующей эволюции противопоставляло «милость к падшим», слабым, обиженным, «неадаптированным», став воплощением *возможности* справедливого устройства мира, где Богу (и мирозданию) одинаково близки и дороги все — праведники и грешники, святые и заблудшие, успешные и убогие.

Христианство показало и обосновало метафизическую ценность человеческого бытия, противопоставило вечность духовной жизни — преходящему характеру смертной природы, которую человек берет под свое покровительство. Христианство

открыло человеку новые измерения бытия и, объединив мир на основе духа, сообщило вертикальную тягу устремлениям человека, приподняв его от земли, открыв его душе Небо. Оно дало и саму парадигму ценностей, и образ идеального человека, сына человеческого, осознавшего в себе сына Божия и ставшего им. Учение Христа было дано человеку как алгоритм пути, как образец тех качеств, которыми должен обладать человек.

Само явление Христа произвело переворот в представлениях человека о самом себе. Раньше только Бог мыслился иномирным, человек же был «по сю сторону». Иисус Христос как воплотившийся в человеке Бог явил человечеству возможность «достижения» новой природы самого человека: не только Бог, но и человек имеет в себе кроме природы имманентно человеческой и природу иномирную. Как говорил сам Иисус: «Я пришел показать человеческие возможности. Творимое мною все люди могут творить». И именно творчество, способность к нему особо явили эту принадлежность человека миру иному, обозначили устремленность к нему. В творчестве, говоря словами Н.А.Бердяева, наглядно выступает это столкновение языческой имманентности человека — и его же христианской трансцендентности; ощущение полноты бытия — и недовольство конечным бытием, обусловившим устремленность его к новому, иному состоянию.

Постепенный переход к пониманию человека не как сына Божьего, а как «раба Божия» объясняется размытием первоначального творческого посыла христианской религии. Человеку становится удобнее признать себя рабом, с чьей головы и волос не упадет без соизволения Бога, чем заявить себя Его сыном, несущим всю полноту ответственности за себя и свою жизнь, ее смысл и содержание. И ему легче спрятаться за крест распятого Христа, всё уже за него искупившего, чем иметь готовность и мужество самому нести — каждому, на свою собственную Голгофу, — *свой* крест.

В данной парадигме естественный детерминизм парадигмы предыдущей заменяется иным «детерминизмом». Если в парадигме «без Бога» всякое событие должно иметь свою причину, то в парадигме «с Богом» подлинной причиной всего, любого события и т.п. является субстанциальный деятель, который творит

нечто, стремясь к какой-то ценной с его точки зрения цели. Высшим субстанциальным деятелем, от которого исходит вся полнота творческой силы, является Бог. Выполняя функции защиты, удовлетворяя потребность в стабильности и неизменном порядке, которому все должны неукоснительно следовать, религиозная модель четко обозначала вектор движения человеческой жизни. Богом сотворенный, человек двигался в направлении к идеалу, к воссоединению с Богом в духе. Фигура Бога сообщала всей парадигме религиозной жизни установку на смысл, цель, истину существования. Это была программа восхождения (преображения) человека, и вся картина мира приобрела глубокий смысл и гармонию.

Кроме глубоко религиозного чувства связи человека с миром и Творцом, признания наличия безусловных высших ценностей, ненарушимых нравственных заповедей, данная парадигма была в определенном смысле прагматической, поскольку помогала человеку определиться на всех уровнях его существования. И в определенном смысле «иррациональная» фигура Бога была вполне рациональным способом в попытке объяснить необъяснимое, дать доступное знание и необходимое утешение. В частности, человек просто многого о мире не знает и даже не представляет его себе в его действительном состоянии. Так, например, микролептонная теория в физике утверждает, что 70% всего вещества сосредоточено в вакууме и никак себя не проявляет. Не будучи объяснимо, подобное, тем не менее, существует. Всё непроявленное и необъяснимое человек списывает «по ведомству» Бога, ибо игнорировать это нельзя, в той же мере как пока нельзя и понять.

Креационистская концепция снимала многие темные места естественной, научно-материалистической модели мира, вносила известную рационализацию в понимание процесса космического развития. Введение этой иррациональной для атеиста фигуры было абсолютно рациональным приемом как для внесения порядка в мир и его понимания, так и для его объяснения в условиях, когда он не познан до конца, ибо признание непознаваемости вносит безысходность в познавательную деятельность человека, заставляет его думать о тщетности усилий. Потому, в частности, «если бы Бога не было, то Его следовало бы выдумать».

Действительно, диалог науки и религии, ставший основанием для своеобразного ренессанса идеи Бога, привел к признанию необходимости нового понимания самой духовности, которая может быть истолкована не только в религиозном и аксиологическом, но и онтологическом плане. Это означает, что существует некий вертикальный срез бытия, связующий по центральной оси все его планы. Показательно, что особое внимание к этой проблематике всё чаще проявляют физики-теоретики, занятые построением целостной физической картины мироздания и наталкивающиеся на вопрос о первопричине мира и его начале. В новой научной картине мира идея Бога преломляется как идея единого языка, на котором «написаны» все законы природы. При этом ученые ссылаются на мнение Ф.Бэкона, сказавшего, что лишь малое знание уводит от Бога, большое же знание ведет к Нему.

Творческий потенциал этой парадигмы проявляется в том, что в научное осмысление включаются новые для собственно науки семантические поля, соответствующие новым реальностям осмысления мира, которые выстраиваются из новых представлений, новых векторов, новых действующих факторов. Осваиваемое наукой понятие духовности выступает как необходимое измерение, которое сообщает смысловой объем, ценностную устремленность развитию человека, его познавательно-творческой деятельности и метафизическую глубину их пониманию. Вертикальные векторы Бога, духовности сообщают качественную бесконечность человеческому существованию, выводя его из сферы естественных ограничений, положенных человеческой природой, когда та рассматривается только в плане материального бытия.

Это особое измерение сообщало данной парадигме некое вневременное значение. Пространство совершенствования человека переносилось в идеальную плоскость, при этом в общем движении каждый, тем не менее, идет к Богу своим путем, индивидуально. Бог определяет некое метафизическое будущее, которое как бы внеисторично, безусловно ценностно. Движение совершается только в духе, и сама настоящая жизнь — лишь временная, являющаяся ступенью к будущей, настоящей и вечной жизни духовной.

3. Парадигма третья, языческая. Это парадигма *политеистическая*, т.е. парадигма «с богами», многобожная по существу, ее можно условно назвать *имманентно-креационистской*. Здесь возможны самые разные варианты, поскольку политеистические культы являются более древними и отчетливее носят обусловленный местом и временем характер. Так, это могут быть и традиционные языческие религии (включая древние египетские культы), и как бы переходные культы (например, древний митраизм), и шаманские культы, и различные системы иерархии богов и духов мест и стихий. Внутри этой парадигмы можно, с одной стороны, выделить как бы «земное» язычество, приближенное к непосредственной жизни человека, и, с другой стороны, как бы «космическое» язычество, достаточно безличный, своего рода условный космизм, где боги символизируют космические законы, общие принципы развития, те или иные объективные качества (как, например, в индуизме). В наше время мы видим оживление древних языческих культов в так называемом неоязычестве и своеобразное возрождение, актуализацию соответствующих им моделей объяснения структуры и порядка мира.

Своеобразием данной парадигмы является то, что Высшее начало здесь как бы рассредоточено между различными, «специализированными» (по тому или иному признаку) богами внутри пантеона (например, древнегреческий бог искусств Аполлон или покровитель торговли Гермес), возглавляемого тем или иным верховным богом. Так, например, в пантеонах древнегреческих, древнеримских и древних славянских богов верхнюю ступень главного бога занимают, соответственно, Зевс, Юпитер, Род. Это были либо боги управители, либо боги-творцы (Род). Для язычества – как славянского, так и японского синто (где всё окружающее наполнено богами), – было характерно одухотворение природы, обожествление жизни во всех ее проявлениях. При этом боги фактически не отличались от людей (кроме могущества и бессмертия), они были как бы имманентны природе человека, в отличие от монотеистических религий, где Бог «программно» трансцендентен человеку. В православии, неявно сохраняющем определенную преемственность между древними славянскими верованиями и христианством, Богородица во всех ее явлениях (Владимирская Богоматерь, Казан-

ская, Донская, Всецарица, Скоропослушница и т.д.) как бы наследует черты языческих славянских хранительниц жизни (Рожаниц). Восьмиконечный крест Богородицы заставляет вспомнить и восьмиконечную звезду как эмблему богини Иштар, которая, в свою очередь, была одной из ипостасей женского божества (силы), в разных культах носившего имя Астарты, Ашторет и т.д.

Всё это лишний раз указывает на взаимопреемственность между монотеистической религией и предшествующей ей формой язычества, что подтверждает в то же время некую *объективность* естественного восприятия мира в его структурном единстве. То же самое говорит П.Флоренский и относительно древнегреческого пантеона, где Зевса, Диониса и Посейдона следует рассматривать как обособившиеся впоследствии аспекты одного мужского божества, лежащего в основе всех трех лиц.

В то же время некоторые исследователи утверждают, что древняя религия славян (русов) была не политеистической, а монотеистической, поскольку во главе ее стоял всё же единый бог, творец мира (присутствующий в трех лицах — Триглав, аналог позднейшей Троицы, включающий три важнейших ипостаси своего проявления). Однако множество пантеистических элементов (боги-стихии выступают органической частью природы, являясь к тому же символами, а не воплощенными людьми, как, например, в греко-римском пантеоне) и религиозное восхищение перед силой и красотой природы заставляют причислять эту религию всё же к традиционно языческим.

Особое место занимает в ряду этих религий индуизм. Можно сказать, что здесь политеизм достигает предельной рационализации и четкости. Это даже не столько религия, сколько своеобразная космология и образная энциклопедия космических проявлений, своего рода символизированная запись знаний (представлений) о происхождении и порядке Космоса и Земли. В индуизме тысячи богов. При этом каждый олицетворяет определенное человеческое качество, доведенное до предельного выражения. Иными словами, бог выступает как выразитель и обладатель того или иного качества в его наивысшем проявлении. В то же время это и как бы развоплощенный человек во всех возможных проявлениях его безграничной при-

роды. Человек предстает как космически беспредельное существо, что делает возможным обоготворение человека, ибо между ним и богами нет непроходимой грани в «качестве» их природы. Просто у бога эта природа полнее выражена.

Древнюю космическую религию индуизма возглавляет триада (тримурти) главных богов: Брама, Вишну, Шива, каждый из которых олицетворяет один из аспектов жизни Вселенной. Если Вишну есть хранитель вселенной, то Шива воплощает в себе двойственность: разрушительный аспект мироздания, символизируемый им, уравнивается в то же время некоей охранительной мудростью, являя своеобразный «космический анализ». Космический цикл развития и разрушения представлен через магическую процедуру – космический танец Шивы, символизирующий и процесс пробуждения к жизни миров в начале каждого мирового периода, и их последующее разрушение. Брама же олицетворяет цикличность онтологического и логического следования циклов; так существуют понятия «День Брамы» и «Ночь Брамы». В индуизме, как и во всех религиях, тройственность расшифровывается как условное обозначение представления (или запись знания) о циклическом развитии мира. Триаде главных богов соответствует тройственность главных богинь: Сарасвати, Лакшми, Кали, которые, образуя пары, сообщают исполнительную силу, энергетическое измерение качествам богов: Сарасвати символизирует божественные энергии порождения, начала; Лакшми – сохранение и развитие; Кали – завершение, разрушение.

Триады символизируют сложное представление о строении Вселенной, о взаимодействии и взаимозависимости его проявленной и непроявленной части. Именно в непроявленной части скрыто Божественное Сознание, которое создает и поддерживает проявленную часть. С помощью особых творческих энергий, с помощью тантрических методов можно изменить и тело, и сознание. С помощью *пути* как средства спасения можно вырваться из бесконечного цикла перерождений и достигнуть освобождения.

В индуизме всякий осознанный и целенаправленный способ жизни, всё, доведенное до логического предела, есть путь. Путь – наука, путь – искусство, путь – тот или иной порок, если

человек сознательно, последовательно и целиком отдается ему, предельно воплощает его, т.е. реализует его «идеальное», как полное и совершенное в своем роде состояние. Здесь нет понятий рая и ада, однако есть понятие кармы как совокупности деяний человека (семьи, государства и т.д.), в котором определяется положительный или отрицательный «долг» человека перед космосом. Каждый, сознательно следующий своим избранным путем, может именоваться йогом.

Выделение языческой модели в особую парадигму определяется тем, что в настоящее время о ней вполне можно говорить как об актуально действующей. Для этого существует по меньшей мере две главные причины. Первая порождена современной ситуацией глобализации мира, сопровождающейся унификацией культур. Как оппозиция культурно-духовному уравниванию и выступает движение к возрождению регионально-этнических языческих верований, будучи попыткой противостоять общему выравниванию и обеспечить, укрепить свою идентичность через привязку к родным (местным) богам и традициям. Второй причиной является попытка возврата к природе, что также вызвано современным критическим состоянием в сфере экологии. Стремление к корням, к природе, тяга к естественности на фоне засилия искусственных ценностей, потребностей (и даже продуктов) вызывает оживление интереса к жизни природы, поклонение ей. Активно возрождаются языческие ритуалы в форме неязыческих культов. Столь же активно практикуются варианты различного рода натуропатий и т.п. Но это не прометеевский человек атеизма, он не так рационален, как тот, скорее более мистичен. Это своего рода натуральный человек, ищущий возврата к естественной жизни, к природным формам ее проявления. Языческий человек принимает природу как исходное совершенство, не соглашается со свойственным христианскому учению принижением естественной и преходящей природной жизни в сравнении с высокой жизнью вечного духа.

Языческий идеал – единство с природой. Языческий человек – сильный человек, не богоборец, но равный богам, человек без комплексов, без натужных рефлексий, он натуральный маг, ибо постиг жизнь природы. Таков ницшеанский человек, герои

произведений Вагнера, об идеализированной модели понимания подобного человека говорится и в «Лезвии бритвы» И.А.Ефремова. В то же время политеизм есть спутник определенной стадии в развитии человека как личности, можно сказать, что исторически он выступает следствием определенной стадии развития представлений о личности — и своей, и своих богов. В то же время сторонники язычества часто обвиняют христианство, например, в пассивности и нетворческом характере. Язычество же, по мнению его сторонников, распечатывает силы человека, осознавшего себя в родстве с силами природы и получающими от них поддержку.

Следует сказать, что здесь в качестве особой, как бы промежуточной парадигмы, можно выделить те системы, которые являются своего рода *битеистическими* (их можно, с одной стороны, считать условно монотеистическими и в то же время, с другой стороны, минимально политеистическими), где во главе мироздания находятся два равноправных, но противоположных бога. Подобные модели типа диалектической иранской религии зороастризма с культом Ахурамазды (добро) — Аримана (зло) или манихейства, рассматривавшего содержание жизни как борьбу света и тьмы, были как бы переходной формой от общей восточной модели единства и взаимодополнительности противоположностей (инь-ян) к учению о конечной победе добра через духовное совершенствование человека, через добрую мысль, доброе слово, доброе дело. Ценностно-космологическое содержание таких культов было в том, что человек здесь уже предстает трехприродным (материальная природа, душевная, духовная) с бессмертной душой.

В то же время именно в подобных представлениях скрыт исток, из которого подпитываются и черпают вдохновение и ставшие вдруг распространенными сатанинские культы, и темные ритуалы Вуду, здесь берет начало мистическое почитание двуединого бога Абраксаса, объединяющего в себе на равноправных началах добро и зло.

4. Парадигма четвертая, безлично-космическая. Эта актуально действующая и активно влияющая на формирование современных культурных моделей парадигма, обнаруживающая свою способность креативного вдохновения в самых различных областях науки и искусства, может быть обобщенно названа *парадигмой*

пути. Эта восточная по происхождению парадигма основана преимущественно на положениях традиционных для Востока философско-религиозных учений буддизма, даосизма, дзэн-буддизма, в частности на признании примата космического сознания и существовании безличного и универсального принципа Дао.

Буддизм является самой древней из трех религий, считающихся мировыми. Особенностью его, как и всей данной парадигмы в целом, является то, что это не просто религия, даже не столько религия, сколько сугубо практическое учение, помогающее постичь умение жить без страданий. Страдания порождаются человеческим неведением об иллюзорности жизни и человеческими страстями и привязанностями; освободившись от них человек достигает просветления и может фактически стать буддой. Достижение состояния Будды и есть цель всех буддийских мистиков, желающих стать буддами. У каждой исторической эпохи есть свой главный Будда, который первым постигает основные принципы учения применительно к эпохе и начинает проповедовать их другим. Буддой современной эпохи был достигший состояния буддовости принц Гаутама; Будда грядущей эпохи – Майтрейя, который в свое время явится в мир и даст людям учение, соответствующее новым условиям.

Это дает основания считать буддизм по сути атеистической религией или же, как полагают некоторые, рассматривать ее вообще в качестве религии будущего, поскольку ее положения весьма гибки, они могут быть развиваемы и вполне примиримы и согласуемы с современной наукой. В этом смысле буддизм называют религией без Бога. Достигнутый человеком предел есть только временная остановка, и необходимо продолжать свой путь развития дальше: «Встретишь будду – убей будду, встретишь патриарха – убей патриарха... Лишь так достигнешь ты просветления и избавления от бренности бытия», как гласит одна из дзэнских заповедей в книге «Риндзайроку». Разумеется, это лишь символическое обозначение личной нескончаемости и принципиальной бесконечности пути к достижению подлинной цели совершенства.

Фактическое отсутствие вечного и абсолютного Бога при наличии множества временных, преходящих Будд, а также смысл и характер основных положений буддизма был причи-

ной того, что многие русские философы, такие как Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, не могли принять это учение в силу его внешней политеистичности, расхождений с самим духом христианства, того, что в центре этого учения стоит понятие «пустоты», а целью пути души и идеалом ее состояния является *нирвана* (угасание). Христианский Бог дарует человеку благодать, это его дар. В буддизме же человек всего достигает только сам, Будда только учит его, но не ведет, не защищает, не благословляет. Его, как языческого бога, можно убить, когда он выполнил «служебную функцию» сигнала о достижении нужного состояния совершенства.

Карма как совокупность всех добрых и дурных поступков и мыслей человека, которые в совокупности определяют разные его воплощения (тем самым разную степень приближенности его к состоянию буддовости), в которых карма отрабатывается (как долг), наследуется (как состояние), определяет судьбу (как рок). По сути, карма выступает как своеобразное перераспределение, но она не предполагает взаимодействия с Богом, не обеспечивает ни творчества, ни прорыва к каким-то духовным уровням. Неизбежность воздаяния в законе кармы не предполагает возможности раскаяться, искупления, прощения.

Безлично космический характер буддизма определялся тем, что в трансцендентном Боге, как он понимается в христианстве, нет надобности, ибо здесь он не есть творец мира; мир творится по своим законам, без участия божественного промысла. Боги же и будды столь же имманентны человеку, как и языческие боги. Сам человек есть космическое существо, живущее в ритмах космоса, в его бесстрастном дыхании. Человек здесь не выступает как вершина развития, или его цель. Он есть среднее звено между Небом и Землей, он естественно связует их и способен развиваться сам. Природа естественна и совершенна, и человек не имеет какого-либо привилегированного или исключительного положения в каком бы то ни было смысле; «он предстает в иерархии существований, как и другие, одно состояние среди бесконечного числа других, многие из которых по отношению к нему высшие, а многие – низшие». Восточные религии считают, что образцом порядка для человека и его развития

является порядок космоса; приводя свое сознание и свою деятельность в соответствие с ним, человек способен к развитию высших возможностей и сил.

Как уже упоминалось, одним из основных, ключевых понятий буддизма, как и даосизма, является «пустота». Это то ничто, из которого проявляется всё. Запад понимает «ничто», как известный шекспировский король Лир: «Из ничего и выйдет ничего». Однако у «ничто» на Востоке особый смысл. Это вовсе не «ничтоизм», или нигилизм, против которого были столь резко настроены вышеупомянутые представители русской этически ориентированной философии. В восточной философии «ничто» — порождающая сущность, которая вмещает в себя возможность универсального осуществления и энергию воплощения. Высокая абстрактность данного понятия делает его своего рода смысловым синонимом понятия «вакуум» современной физики. Действительно, с одной стороны, там, где ничто, небытие — там нет бытия. Если есть бытие, значит, небытие «кончилось». Онтологическое совмещение этих понятий невозможно, исходя из традиционной аристотелевской логики. Но такое диалектическое бытие небытия вполне возможно там, где иная логика, где идет процесс непрерывного перехода противоположностей и их взаимопревращения. Это как дополнительность взаимоисключающих противоположных, равно фундаментальных начал инь и ян, их непрерывный и не останавливающийся взаимопереход. Именно такая логика способна помочь в понимании природы физического вакуума и квантовых превращений.

Сильны и значимы космологические моменты и в дзэн-буддизме, как одном из буддийских направлений, и в даосизме с его основным понятием «дао» (или «до», т.е. путь), высшего космического закона, которому подчиняются даже боги. Практический характер дзэн наиболее очевидно проявился в том, что его принципы стали основой организации самой жизни и руководством к перестройке сознания, психики. Особое внимание к разработке психологических аспектов буддийского учения в дзэн привело к выстраиванию специальной системы психотренинга, направленного на формирование «идеальной дзэнской личности». Перестроенное сознание должно было

следовать невозмутимому порядку космоса, не быть нарушаемым всплесками немотивированных реакций. Побеждая эмоции, желания, страсти и привязанности, человек становится «объективен», освобожден от субъективных обусловленностей, свободен от страданий; различные виды медитативной техники, разработанные на Востоке, стали популярны и широко практикуемы на Западе.

Таким образом, в подобных восточных учениях духовное достигается освобождением и выступает как, по сути, тонко развитое и сублимированное материальное (т.е. тонко-материальный, или специально «выращенный», высший уровень материального), психизм, а не собственно духовность. Сама невыделенность человека из мира, сообщающая его мировосприятию неповторимое ощущение единства с миром, в то же время явилась основой и как бы невыделения психологии человека из онтологии мира в целом. Отсутствие пространства метафизических идей бытия означало относительную условность и субъективности человека, растворенного в бытии мира. Психологизм, глубоко пронизывающий неделимый мир, становится космизмом, при этом простое расширение мира не сообщает психологизму выхода в трансцендентность (который открывается только «отчужденному» сознанию), и он остается целиком замкнутым в имманентности.

Идеи даосизма, ценящего естественность и непринужденность в отличие, например, от этикетных форм конфуцианства, также стимулируют спонтанность проявления в жизни и в искусстве. Однако абсолютизация спонтанности не всегда продуктивна в творчестве, которое требует закрепления результата. Даосское творчество остается целиком в душе как внутренний сдвиг к красоте, как внутреннее движение постижения бытия. В то же время именно внутри даосизма были разработаны специальные тонкие техники так называемой внутренней алхимии – работы с энергиями, олицетворяющими инь и ян. Своеобразие даосизма в том, что человек здесь считается самодостаточной энергетической системой и его искомое бессмертие достигается выработанной способностью человека эффективно замыкать свой внутренний энергообмен.

При том, что подобному мировоззрению присущ определенным образом понимаемый динамизм — ибо сам космос есть единая нерасчлененная, вовлеченная в бесконечное движение реальность, идеальная и материальная одновременно, — в социокультурной парадигме прогресс как таковой не имеет значения и ценности. Мир воспринимается и проживается *здесь и сейчас*. Настоящее не приносится в жертву ни будущему, ни прошлому. Само будущее не идеализируется, не выстраивается каким-то волевым усилием или специальным социальным действием, но мыслится в рамках естественной закономерности, общей для всего мироздания. Человек выполняет свой долг перед миром на всех ступенях его организации — от космической до социальной и семейной, поддерживая высоко чтимую гармонию. Он не борется ни с миром, ни с судьбой и не пытается их изменить; когда он оказывается героем, это означает только то, что он до конца и надлежащим образом этот свой долг (в каждом случае соответствующий) выполнил.

В то же время, как уже говорилось, глубина восточных философских учений, их интуитивное проникновение в мистифицирующую тайну мироздания, их непреложная уверенность в целесообразности и несокрушимой закономерности устройства мира, развивающегося циклически, стали открытием и креативным стимулом для современной западной науки, переосмыслившей многие их понятия в ключе европейской логики, европейского мышления. Именно встреча и взаимодействие двух различных систем мышления оказались плодотворными для развития современной западной науки, получившей мощный импульс от обнаружения глубоких параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом.

5. Пятая парадигма, мистико-эзотерическая, представляет модель мира, которую можно определить как, условно говоря, *комбинированную*. Эта парадигма синтетична, внутренне противоречива, поскольку состоит из разных по составу и ценностному содержанию элементов. Можно сказать, что представленная в этой парадигме модель представляет собою некий своеобразный сплав (иногда довольно тесное синкретическое единство) из отдельных идей и понятий восточных религиозных учений (даосизм, буддизм, индуизм, зороастризм), элемен-

тов космологических построений целого ряда языческих, пантеистических, панентеистических систем, а также мистико-эзотерических учений разной направленности и разного содержания. К этой же парадигме можно отнести и другие так называемые атеистические и нетрадиционные новые религии (не представленные в официально признанных конфессиях). Используемые системы не однородны ни по ценностям, ни по взглядам на характер и цель космического процесса, однако общим для них является убеждение в наличии неких высших сил, богов или высших существ, в наличии определенного параллелизма между земными и космическими событиями, в том, что за видимым слоем внешних событий скрыты истинные тайные их причины и цели.

Эзотерическое («внутреннее», в отличие от «внешнего» экзотерического, исходное, тайное) знание является древнейшей частью общей культуры человечества и содержит *систему* самых общих представлений о происхождении, строении и порядке функционирования мира. Эта система, составляющая эзотерическую космогонию и космологию, охватывает все уровни и планы мира, объясняя их причины, связи, иерархию, утверждая смысл и гармонию их сложных отношений, образующих устройство мира и определяющих его развитие. Давая первую (предшествующую той, что предлагалась наукой), исходную и целостную картину и модель мира, четко структурированную и конкретно разработанную в науках так называемого герметического цикла (например, астрология, алхимия и т.п.), эта система выступает как своего рода *космологический структурализм*.

Всё видимое многообразие мира, согласно эзотерическому учению, есть результат инволюции Духа, который выступает как объективная фундаментальная реальность континуального типа; внешним проявлением ее предстает материя, существующая в дискретных вещественных формах. Дух есть центральная ось развертывания мира, организующий стержень всякого бытия, всех связей и отношений человека с миром и с самим собой. Именно через Дух идет внутреннее соприкосновение его с сокровенными смыслами бытия, которые эзотерическая философия пытается раскрыть с помощью системы своих символов, образов, соотношений, чисел.

Основой эзотерической онтологии является четко проводимая идея иерархического порядка уровней, который гносеологически обосновывается и аксиологически выстраивается как условие существования мира в качестве единого целого. Например, планетные системы неизбежно повторяют по своим свойствам особенности элементов с соответствующим числом электронов; так, система с семью или девятью планетами «похожа» на элементы с семью и девятью (соответственно) электронами. Общая линия утверждения единства мира в его обусловленном порядке, противостоящем хаосу и ведущем к гармонии, прослеживается от Пифагора до Р.Генона, от Вл.Соловьева и П.Флоренского до Е.Блаватской и Рерихов. Идея порядка мира как конструктивной ценности была поддержана и наукой в лице, например, Тейяра де Шардена, В.Вернадского, И.Пригожина, утверждавших единство познаваемого мира. Мистическое толкование этой, в общем-то, вполне рациональной идеи, ее объяснений и ее следствий можно найти у К.Кастанеды, Р.Баха и множества других мистиков разного плана.

Именно эти основные принципы эзотерического знания о едином начале всего в мире присутствуют в мифологиях всех стран и народов, во всех мировых религиях за их внешним, эзотерическим планом. Единство законов для мира и для человека не только неразрывно связывает их воедино (соотносимость и изоморфность макро- и микрокосма), но и делает мир познаваемым для человека, показывая пути и алгоритмы процесса познания, его порядка и цели. Через порядок эзотерической картины мира человеку дается онтологическое, бытийное основание нравственности, т.е. через понимание порядка мира явлена опора для понимания им истинной природы добра и зла.

Следует сказать, что все посвященные в эзотерическое знание всегда проповедовали единобожие, и этот мотив присутствовал в замаскированном так или иначе виде в сюжетах мистерий и образов богов Ормузда, Диониса и т.д. И если в эзотерических («для народа») религиях жрецы проповедовали, например, культ птицеголового или шакалоголового бога (как в Древнем Египте), слонголового Ганешу (как в индуизме) и т.д., то в своих высших (эзотерических) посвящениях жрецы приобщались к культуре Единого бога, символизирующего единое начало мира.

По-прежнему эзотерическое содержание присутствует во всех религиях, как тайный, скрытый от непосвященных, план, определяющий и объясняющий исходный смысл и действительное значение многих религиозных ритуалов и обрядов.

Что касается современного эзотеризма, то профанация древнего знания в трактовках новых «учителей», недостаточная их осведомленность и некритическое, неорганичное включение в него элементов различных культов или верований, возрастание «магической» составляющей в соответствующих практиках лишают эзотерическое знание, становящееся достоянием массового (эзотерического, профанного) сознания, его аутентичности, делают его язык и смысл неадекватными его источникам и традициям. Гносеологический и духовно-этический аспекты знания вытесняются в пользу узко манипулятивного использования его обрывков. Кроме того, рациональный, сциентизированный язык научной парадигмы не всегда может однозначно ухватить и передать смысл эзотерических символов и понятий, поэтому существует также опасность определенного редуцирования содержания эзотерического учения к некоей удобной и наукообразной схеме, даже когда это производится из лучших побуждений: найти место эзотерическому знанию в современной научной картине мира.

Общим для всех этих систем, объединяемых нами в указанную парадигму, является своеобразный космизм, т.е. полагание существования начала самого общего космического масштаба и некоего объективного космического закона. Например, учение о том, что Земля есть живое существо (ни в первой, ни во второй парадигме, например, об этом не говорится), управляемое планетарной личностью, духом Земли. Все народы человечества, растительный и животный миры, моря, атмосфера, все вместе составляющие единое живое существо Землю, являются как бы органами этой планетарной личности (духа Земли). Жизненные процессы Земли как планетарной личности подчинены особым законам, не сводимым к физическим, химическим, биологическим, социальным. Земля способна к сложнейшим гиперпсихическим переживаниям и реакциям. Полюса Земли рассматриваются как окончания ее «позвоночника», являющегося информационно-энергетической осью связи Зем-

ли с Космосом. В свою очередь, Вселенная есть также единый организм, управляемый Мировой Душой, или Мировым Духом, или Мировым Разумом, или Мировой иерархией и т.п. Подобные представления существуют давно в философиях самых разных времен и направлений. Подобные идеи мы находим у Платона и стоиков, в неоплатонизме и панпсихизме, у Парацельса, Дж.Бруно, у отечественных космистов Вл.Соловьева, П.Флоренского, С.Булгакова, не говоря уже о многих современных представителях эзотеризма и даже ученых-физиков, находящихся на самом переднем крае изучения общих законов построения мира.

В этой парадигме, проводящей на всех уровнях идею единства человека и мира, берутся на вооружение самые разнообразные техники — от йогических, где следующий учению индийских йогов человек строит фактически свой особый мир и делает его столь реальным, что поселяется в этом виртуальном, созданном его воображением мире, в той или иной степени успешно функционируя по его законам, до достаточно экзотических методик макробиотического дзэна, аюрведической системы оздоровления и т.п. Цель — используя связь разных уровней мира, развить физические возможности тела и перестроить сознание, унифицировав все ритмы организма с космическими ритмами.

В отличие от восточных учений, о которых выше говорилось, что в них духовное заменено высшим психизмом, в эзотерических учениях, которые, тем не менее, заимствуют из восточных систем такие понятия, как карма, прана, чакра, шакти, инь-ян и т.п., главный акцент ставится именно на духовную реальность, однако представление о мире и его порядке представлено как целостный космологический структурализм, во многом в своей архитектонике повторяющий положения восточных учений. Например, в данной парадигме учение о наличии в мире двух равноправных и равнозначных, но разнонаправленных и разнодействующих противоположных начал инь и ян развивается не только как модель взаимодополнительности при образовании целого, но и как обозначение ритма в самом общем его смысле — как краеугольного способа организации структуры и движения. Учение о чакрах, заимствованное из тантрического учения индуизма, но переосмысленное в пла-

не энергетического содержания, встраивает человека в многоуровневый организм Вселенной, структуре которой изоморфно строение самого человека, функционирующего на одноименных со Вселенной типах энергии.

Идеалом в данной парадигме выступает совершенный человек. Однако параметры совершенства здесь иные, чем в монотеистической, например, религии. Человек здесь ближе к природе, не отделен своей духовностью от ее бытия. Он, уподобившийся совершенной природе, как и она, фактически ассоциален. Исходя из этого, под вопрос поэтому ставится и сама необходимость в единой церкви как особом институте, например, в рамках христианства. Действительно, какую цель, с этой точки зрения, могут, например, иметь церковные службы в условиях полной предопределенности судьбы человека (и мира)? О чем и зачем можно просить Бога, если Он всё уже устроил к лучшему? Ведь в этом случае всякая личная молитва об исполнении нашей просьбы выглядит как недоверие к Его интуиции, к божественному Провидению и провокация заставить (умолить) Бога осуществить не Свою, а нашу волю. Нетрадиционные религиозные культы, часто, в свою очередь, опирающиеся на древние восточные и эзотерические учения, стремятся, на их взгляд, избежать подобных противоречий и сделать человека более свободным в вопросах собственной судьбы и более способным, как сейчас говорят, «самому сделать себя».

Данная модель рассматривает человека как творческое существо, свободное – в рамках структуры космоса – к собственной реализации, развитию, восхождению; человек способен активно изжить или переплавить свою карму, которая в буддизме или индуизме, например, может быть только естественно унаследована от прошлых воплощений и пассивно изживается в процессе жизни и деятельности каждого нового воплощения. Человек может с помощью специальных психотехник и медитаций (статических, динамических, трансцендентальных) работать со своей энергией, повышать свой энергетический статус, что позволяет ему овладевать сверхспособностями, выходить на всё более высокие уровни духовной организации. И, совершенствуя себя, тем самым способствовать совершенствованию окружающего мира.

В целом, подобные учения принято определять как атеистические, поскольку в них, как правило, трансцендентное заменено имманентным; восхождение человека происходит здесь не прямо к Богу, а на очередную, ближайшую по иерархии ступень, ибо во главе человечества, согласно данной модели, построенной на идеях космизма и энергетизма, стоят боги, учителя, архаты, разноуровневая Иерархия Света. В аутентичных эзотерических учениях, где ясно обозначено направление развития мира, а следовательно, место и предназначение человека в нем, человек неотрывно включен в общую структуру мира и онтологически не может, не должен нести миру зло, ибо он сам есть его часть, особая форма его бытия. Это дает человеку осознанную свободу в определении цели и смысла собственной жизни. Пафос эзотерической философии – утверждение единства мира и его порядка, творческое участие в нем человека и его ответственность за ненарушение гармонии сложного строя связей этого мира – вполне укладывается в современные научные представления о мире и человеке.

6. Шестая парадигма – парадигма Космического Разума – также подразумевает, что существует некая высшая сила – *космического масштаба*, – которая управляет бытием всего сущего, координирует развитие жизни во Вселенной, наблюдает за процессами, происходящими на разных планетах и способными повлиять на жизнь космоса в целом, организуя при необходимости своего рода «обмен опытом» между планетными цивилизациями, корректируя опасные отклонения в их развитии и т.п. Это также своего рода комбинированная модель, ибо здесь присутствует, с одной стороны, материалистическое, естественнонаучное и фактически бездуховное (духовность и разум не есть тождественные понятия) представление о космосе как целом, о его развитии и строении, о природе и характере жизни, о материи и духе, с другой – убеждение, которое можно назвать квази-религиозным, в существовании своеобразных «богов», в качестве которых для землян могут выступать представители более высокоразвитых внеземных цивилизаций или же некий абстрактный разум.

Данная модель выстраивается с опорой на убеждение, что земная жизнь имеет космическое происхождение, что она могла стать, например, результатом процесса так называемой пан-

спермии, т.е. заноса спор жизни (случайного или намеренного, согласно «инфекционной теории» Ф. Крика и Л. Орджела), либо самопроизвольно — через какой-либо космический процесс или фактор, либо в ходе специального и целенаправленного инопланетного посещения нашей планеты. В этой модели человек выступает как часть *космического мегaproекта* либо рассматривается как некий космический *эксперимент*, который мог быть обусловлен самыми разными целями, преследуемыми инопланетным разумом. Например, одной из целей космического разума могла быть задача вырастить сознание, которое в проявлении своего творческого могущества смогло бы вырвать вселенную из бесконечного круга следующих друг за другом смертей и рождений. Целью мог выступить также и какой-либо иной вариант эксперимента или просто исследования: например, создание некими высокоразвитыми цивилизациями экспериментальных существ-аниматов (живых роботов, неких гибридов робота и животного с заданным поведением) или, возможно, разного типа клонов, чтобы проследить процесс формирования интеллекта в процессе как обучения, так и самоорганизации.

Основой для подобного утверждения сторонникам инопланетного вмешательства послужило то, что для естественного хода эволюции процесс возникновения и развития человека шел, во-первых, слишком быстро, если бы это были всего лишь случайные мутации (а точнее, макромутации) с закреплением нужных из них в ходе естественного отбора, а во-вторых, слишком направленно, будто эту эволюцию вели специально и избирательно для определенной цели, имея предварительный замысел. Тем более известно, что обычно самопроизвольные мутации в большинстве случаев работают в сторону ухудшения, а не улучшения, если, конечно, не иметь в виду специальное создание особых условий для закрепления положительных мутаций. Однако около 200 тыс. лет назад Человек прямостоящий внезапно (по космическим меркам) превратился в Человека разумного с увеличением объема мозга на 50%, со способностью говорить (по свидетельству нейроанатомов и психолингвистов, человеческий мозг обладает особенностями, отсутствующими в мозгу наших ближайших сородичей, и именно они и

играют решающую роль в возникновении у нас языка) и анатомией тела, близкой к современной. При этом в предыдущие 1,2 млн лет никакого движения в этом направлении с Человеком прямостоящим не происходило. После своего превращения он еще 160 тыс. лет продолжал жить прежней примитивной жизнью, используя каменные орудия, и лишь 40 тыс. лет назад совершил переход к относительно схожим с современными формам жизни и поведения.

В целом человек явился своеобразным исключением из эволюционной теории, справедливой для остального живого населения Земли. Так, например, у ближайших обезьяньих родственников человека было 48 хромосом, а у человека их только 46. При этом у особо агрессивных людей, составляющих основную массу преступников, отличающихся высоким ростом и силой, генетики также выделяют 47—48 хромосом; кто удалил у человека эти лишние для него хромосомы или каким образом столь серьезное структурное изменение, т.е. слияние (сращивание) двух хромосом, само (?) произошло с человеком, тем самым избавив его от саморазрушительной агрессивности? Для естественно идущего процесса это также произошло слишком быстро. Целенаправленные генетические вмешательства инопланетных «богов» исследователи усматривают и в том, как смог возникнуть язык, и в специфике человеческой сексуальности, весьма значительно отличающей его от животных, и в особенностях работы человеческих систем органов (например, в скорости пищеварения). Особую же загадку представляет собой мозг.

В данной парадигме находится и объяснение уже упоминавшейся проблеме расового разнообразия человечества. Как делает вывод на основе изучения множества материалов (включая шумерские мифы) и сложных астрономических расчетов английский ученый-математик Алан Ф.Элфорд, человек действительно был создан сразу в нескольких разных вариантах (а именно в семи), будучи результатом многократных медицинских экспериментов с использованием разного генетического материала. Людей создали пришельцы с «блуждающей» планеты Нибиру, которая будто бы 4 млрд лет назад (общий возраст Земли около 4,6 млрд лет) ворвалась в Солнечную систему и столкнулась с пра-Землей. Будучи захвачена в орбиту Солнца,

она впоследствии слилась с ней, образовав современную Землю, имеющую в результате этого весьма неравномерное распределение поверхности между сушей и океаном, что из всех тел Солнечной системы характерно лишь для одной нашей планеты. «Экипаж» пришельцев возглавляли два брата (Энлиль и Энки, согласно шумерской передаче их имен, соответственно, властитель Неба и властитель Земли), первый из них позднее стал считаться главой пантеона светлых сил (богом земных религиозных мифов), второй – главой пантеона темных сил (получивший позднее соответственно имя дьявола), вследствие вражды между ними и соперничества за власть над Землей и человечеством. Отца этих братьев, главу всех богов, шумеры называли Ану (небесный), и он редко посещал Землю. Потомки пришельцев образовали известный на Земле пантеон богов. Создавая для себя разумных помощников из обитателей Земли, эти боги-пришельцы с большой продолжительностью жизни (около 100 тыс. лет, т.е. по земным меркам бессмертные) отдали им свои гены (в частности, ген долгожительства), поэтому они первоначально отличались большим сроком жизни (Адам, «как известно», прожил 930 лет); затем, по мере удаления от первого человека, соединившего в себе гены земные и «небесные», с накоплением ошибок и повреждений в генетическом аппарате продолжительность жизни человека в земных условиях начала уменьшаться.

При всей предположительности и недоказуемости положений, составляющих данную парадигму, с ее помощью оказывается возможным объяснение многих событий, описанных в Библии, а также в более древних «Поэме о Гильгамеше» или «Махабхарате», и представляющихся как непонятные. Удастся, например, установить, почему в Библии содержится рассказ как бы о двух разных актах сотворения Адама и Евы (в соответствии с древними шумерскими источниками, которые легли в основу Книги Бытия, Адам был создан из уже живой материи); что это был за говорящий (!) змей (и чем объясняется это весьма неожиданное для Священной книги использование такого, казалось бы, чисто сказочного приема), соблаздивший Еву; каким «мистическим» огнем были уничтожены древние города Содом и Гоморра, что произошло, как высчитали исследовате-

ли, в 2024 г. до н.э. Становится также объяснимо и содержание видений библейских Илии и Иезекииля, и то, как и зачем были построены пирамиды в Египте, а индуистские храмы имеют столь необычные формы, и многое другое. В частности, наличие в человеческом мозге двух независимых полушарий, из которых правое является реликтовым, а левое, рациональное, более совершенное – подарком «богов». Для защиты своей теории А.Ф.Элфорд ссылается на вавилонские мифы, где действительно содержатся упоминания о взаимодействии «богов» и землян.

В результате, как считает З.Ситчин, 300 тыс. лет назад появился на Земле «примитивный рабочий» – *Homo sapiens*. Так, по его версии, было найдено отсутствующее звено в цепи эволюции человека. Пришельцы поставили производство созданного ими человека на поток, численность их росла, что позволило заменить ими пришельцев на всех тяжелых работах. Именно эти люди-рабы и стали впоследствии причиной вооруженного конфликта между Энки и Энлилем. Тот же Энки, который, исходя из повествования, больше любил людей, посоветовал, как можно спастись и ему самому, и населению Земли с помощью ковчега, который сам и помог построить. Энлиль же, которому не нравились возникавшие тесные отношения между «сынами богов»-пришельцами и дочерьми «примитивных рабочих», был – уже тогда – как следует из преданий, сторонником прекращения генно-инженерного эксперимента с земным человечеством.

Для подобной космологической модели характерны космический детерминизм и механицизм, хотя и с внеземной окраской. Центр внимания в данной парадигме смещен в прошлое, которое и содержало события, ставшие началом человеческой истории и определившие ее. Именно в прошлом был пик расцвета науки и цивилизации. Так, в «Махабхарате» описаны некие виманы – летающие машины, извергающие из себя ревущее пламя (и отчасти напоминающие современные НЛО). Ныне же человек по крупицам восстанавливает прошлое (зачастую оказывающееся привнесённым извне) знание, силится вспомнить свое прошлое, которое теперь ему видится по свое-

му содержанию как будущее. К этой версии в *разных* вариантах ее развертывания фактически склоняются такие авторы, как А.Ф.Элфорд, З.Ситчин, фон Дэникен, Э.Мулдашев.

Именно в рамках данной модели обретают определенную достоверность древнегреческие мифы о богах, титанах и их борьбе между собой. А саму смену форм религии от многобожия к монотеизму можно истолковать как идеологическую (и, возможно, не только) войну «богов» за власть над Землей, т.е. борьбу старшего «бога» за единоличную власть. По сути же эта парадигма также как бы «без Бога», ибо боги здесь фактически не настоящие. И они не отменяют естественной эволюции, но лишь ускоряют ее течение: Человек разумный, существующий на Земле поныне, есть по сути своеобразный «ап-грейд» земной обезьяны (обезьяночеловека), выполненный более высоко развитой цивилизацией.

Иными словами, в данной парадигме Бог может быть, а может и не быть. Реально существует лишь иерархия разных уровней развития жизни и цивилизации. Если же предположить возможность наличия богов, то – и в этом смысле знаменательно недавнее заявление отцов католической церкви, признающих, что для других планет или планетных систем могут существовать свои, отдельные спасители (как для Земли – Иисус Христос) – действительно, может существовать система (или иерархия) планетных богов, что, конечно же, отнюдь не снимает вопроса о том, откуда произошли сами эти боги или духи планет (как и сами планеты).

7. К седьмой парадигме могут быть отнесены все *информационно-кибернетические*, техно-математические концепции в понимании мира, человека, жизни. Идея возможного экспериментального биоробота из четвертой парадигмы как бы перетекает здесь в версию земного человека как «естественного» (но, возможно, искусственно созданного) *компьютера*. Кибернетической разновидностью данной парадигмы является волновая теория эволюции, в которой тело рассматривается лишь как носитель мозга, призванный обслуживать его сенсорно-энергетически, поставляя разного рода информацию, которую несет по организму кровь. Мозг, в свою очередь, это цифровой передатчик, и человек, таким образом, в лучшем случае явля-

ется биокибернетическим гибридом, т.е. компьютером, смонтированным на биологической основе, в биологической структуре. В худшем — просто компьютером как приёмником команд Большого компьютера. В этом качестве может выступать Вселенная как, по версии Х.Моравека, единый гигантский компьютер, где так называемое сознание есть результат соответствующих субвычислений, выполняемых этим компьютером.

Некоторой вариативностью отличается представление о теле как служебном органе; это возобновляемая, в известных пределах, биомасса, призванная служить для мозга естественным средством транспортировки и питания. Нервную систему как «водителя» этого транспортно-энергетического средства можно, в свою очередь, представить как некий спроецированный на человека пульт управления, связанный с Космическим высшим разумом и транслирующий его команды телу. В этом представлении мозг фактически как бы «выводится» из состава тела, хотя он, как мы знаем, является материальной структурой. В этом радикальном представлении, если его довести до логического завершения, человека как органического единства вообще не существует. Материальная оболочка — лишь временное и достаточно случайное место обитания некоей информационно-энергетической структуры.

В отличие от привычных для восприятия человека понятий пространства-времени, определяемых естественной материальной реальностью, квантовые реальности мозга представляют собой текучие изменчивые поля, формируемые стремительными процессами обмена информацией с разными информационными источниками. Это в известной степени как бы объясняет расхождения между восприятиями тела и мозга, между показаниями чувств и соображениями разума. В пользу концепции гибридно-компьютерной версии человека говорит, во-первых, то, что у него, как и у компьютера, дублированы системы доступа к информации — через ладони, зрачки, ушные раковины, и, как и у компьютера, его программа (судьба) записана и предопределена «программистом».

Во-вторых, в пользу гипотезы запрограммированности человека и управления им извне может быть истолковано то, как с течением жизни меняется, например, отношение человека к

смерти. В юности работает одна программа. И человеку просто нестерпима сама мысль о собственной смерти, он просто не пускает ее в собственное сознание. С течением времени человек как бы начинает обживать эту мысль, постепенно привыкает к ней, хотя по-прежнему гонит ее от себя. В зрелом возрасте он уже может обсуждать ее. К старости включается «программа выхода», и человек начинает воспринимать смерть как нечто будничное. Он спокойно думает о собственной смерти, готовится к ней, он вжился в программу «без себя». Кем-то как будто разворачивается компьютерная игра «жизнь»: вход — рождение, выход — смерть, в промежутке — некая свобода действия, как во всяких компьютерных играх.

Точно так же запрограммированы и ведущие к смерти процессы старения, когда накапливаются деградационные отклонения в генах, изменения в клетках. Некоторые ученые считают, что программа старения сосредоточена в одном гене, который называют Мафусаиловым (вспомним библейское выражение «Мафусаилов век», который был равен 969 годам), и — теоретически — блокировка соответствующего его участка может «выключить» действие программы старения, открыв путь к бессмертию. На принципиальной возможности изменить (исправить) программу поврежденных клеток основана также и известная генная терапия. Пересаженный новый ген способен осуществить необходимые действия по корректировке поврежденной программы.

Парадоксально, но в подобную парадигму, правда, с известными оговорками в пользу потенциальной возможности для человека самостоятельного управления собой, может быть вписана концепция, изложенная Вл.Соловьевым в его произведении «Оправдание добра». Вл.Соловьев писал, что человек из века в век привык к тому, что все умирают, и воспринимает это как не просто принятый, но единственно возможный порядок вещей. Однако в его воле не согласиться с этим порядком. Если человек перестанет мириться с мыслью о смерти, откажется от неизбежности следования этому «алгоритму» живого, то он и перестанет умирать. Можно сказать, что это был бы переход (перевод сознания) на другую «программу».

В человеческом сознании, как в компьютере, можно «переписать» информацию или вообще стереть ее, можно перекодировать поведение, загипнотизировать, искусственно сузить пространство восприятия, и т.п. Судьба человека оказывается фактически предопределена, ибо предполагается, что существует программа его жизни. В то же время с помощью особых техник (например, нейро-лингвистического программирования) можно в определенной степени изменить эту программу, трансформировав ее отдельные участки.

Подобная парадигма человека-компьютера (человека-биокомпьютера) может мыслиться как с Богом, так и без него. Здесь либо Бог выступает Первым изначальным программистом или неким Верховным компьютером (пожалуй, самый странный Бог из возможных представлений о нем в разных типах парадигм); либо таковы оказываются извилистые пути естественной эволюции, что сама природа на протяжении миллионов лет сформировала генетический механизм в виде некоего биокомпьютера; либо земная цивилизация может быть представлена как результат широко поставленного опыта более высокоразвитой внеземной цивилизации. В пользу парадигмы «с Богом» могут быть истолкованы слова Р. Пенроуза, утверждающего, что мозг есть компьютер настолько сложный, что его имитация не под силу человеческой науке, ибо это результат божественного творения и Бог – «лучший в мире системотехник».

В парадигме же без Бога, т.е. без первоначальной цели, без исходного замысла и плана мудрая, но слепая природа методом проб и ошибок, в борьбе за существование между разными вариантами жизни, в битве шансов разных организаций разума путем естественного отбора в мозаике складывающихся связей и обстоятельств порождает то, что предстает как мозг нынешнего homo sapiens. В то же время подобная парадигма, в случае ее принятия, означала бы признание либо существования принципиальной и непреодолимой грани между человеком и остальными, даже достаточно разумными, животными, либо наличия нескольких разных программ для разных видов живого на Земле и, следовательно, наличия разных верховных «богов-компьютеров». В этом случае идея эволюции приобрела бы совершенно иной характер, как и представления о природе мозга и его отношении с сознанием.

Неживое способно порождать разум, как считает Д.Сёрл, благодаря особой организации (хотя, правда, возникает вопрос: кто всё же выступал организатором *до того*, как разум оказался порождён? — неразумная природа?): «кусочки материи организованы определенными динамическими образами, и именно динамическая организация создает разумность». Так и компьютер «порождает интеллект, поскольку выполняет правильную компьютерную программу с правильным вводом и выводом данных». Здесь при уравнивании разума человека и компьютера как бы упускается тот факт, что и составление программы, и определение ее правильности в случае с ЭВМ лежит всё-таки на человеке. А в случае с самим человеком (если принципиальной разницы между ними нет) кто или что осуществляет подобные операции?

В информационном подходе всё бытие мыслится как единое информационное пространство. Не материя, а чистая информация выступает основной формой бытия. Каждый человек в нем — многоуровневый «аппарат» для восприятия разнокачественной информации, с которой он работает по своей индивидуальной программе. Человеческий мозг требует непрерывного поступления всё новой информации (ежедневного ввода нескольких миллиардов байтов цифровой информации), чтобы возвращать ее переработанной окружающему пространству. Как пишет Т.Лири, «человеческий мозг — это самая мощная система управления и передачи информации в известной нам вселенной. Скопление сотен миллиардов клеток, плавающих в океане информационного геля». Фактически, человек и есть компьютер; тем не менее, однако, как пишет специалист по трансперсональной психологии Ч.Тарт, у него есть возможность стать сознательным. Именно *стать*, что возможно лишь в результате специальных усилий: для того чтобы стать сознательным, необходима особая практика расширения сознания, что достигается с помощью специальных психотехник, о которых говорилось выше, в связи с выделением четвертой парадигмы.

Если принять, что человек есть биокомпьютер, т.е. мозг-компьютер обслуживается живым телесным организмом, самообновляемым и саморегулируемым (и самовоспроизводящимся), тогда возникает соблазн интерпретировать творчество как

явление спонтанного включения некоего «молчащего» (специализированного, согласно мнению Н.П.Бехтеревой) участка мозга, что позволяет «выходить» в состояние (или начинать работать в режиме) озарения, просветления. Возможно, все специальные психотехники и имеют целью пробудить, раскачать этот участок через приведение человеческого сознания в резонанс с космическим сознанием (Большим Компьютером). Как у компьютера есть «меню» с перечнем, например, разных шрифтов, и можно выбрать нужный, так и у сознания человека есть набор разных режимов работы, и можно, нажав клавишу, выйти в нужный режим (или же попасть в него спонтанно).

Именно информационная сущность деятельности человеческого мозга является причиной возможности переноса существования в сферу виртуальной реальности, как бы виртуального переселения человека в «страну Киберию». Легкость переживания опыта выхода из тела, происходящего постепенно своеобразного «развоплощения» современного человека доказывает, что истинная жизнь — не в опыте плоти, а в опыте нашего инфо-органа, которым является мозг, организованный и предназначенный для работы с информационными сигналами. Человек постепенно уйдет из неповоротливой и инертной материальной жизни в созданную им жизнь электронных реальностей.

Эта осознанная возможность постбиологического сознания, обеспеченного перепрограммированием соответствующих контуров мозга, есть выражение возможности бессмертия. «В сущности, — пишет Т.Лири, — бессмертие — это “отцифровка”. В какой степени ты себя отцифруешь, в такой степени ты станешь бессмертным». Но кроме этого весьма эксцентричного варианта «жизни в компьютере», существует и естественная неуничтожимость информации, которая не теряется в информационном пространстве, но лишь переструктурируется, образуя новые соединения и формы.

8. Кроме вышеназванных, можно, условно говоря, выделить и еще одну, *восьмую парадигму*. Несмотря на то, что и предыдущая парадигма в известной мере содержит элементы фантазийности (точно так же, как и все другие парадигмы — пока мы не знаем истины — могут представляться как в определенной мере гипотетические или содержащие элементы вымысла и предпо-

ложения), она в то же время и в той же степени опирается и на элементы достоверности и прогнозируемости. Восьмая же парадигма может быть определена как *фантазийная* целиком и *по преимуществу*. Шире всего данная парадигма, естественно, представлена в особом жанре специфической научной фантастики (или космогонической фэнтези), где, может быть, полнее всего выступает человеческая культурная способность к творчеству, не будучи привязана к каким бы то ни было временным или пространственным реалиям или ограничениям.

Природа миров, представленных в таких моделях, может быть самой разной. Но главным качеством, отличающим подобные фэнтези-проекты от просто фантастической литературы, является интерес и автора, и читателя не к сюжету, а именно к самой «выдумке», представляющей абстрактно-достоверную *версию* происхождения мира. Сама эта «выдумка», ее содержание соотносят нас с каким-то из пластов сознания, или генетической памяти, или какого-то иного источника. В отличие от фантазийных сюжетов Ф.Кафки или Н.В.Гоголя, эти модели не опираются на признание как бы параллельных миров реальной и идеальной действительности; в отличие от космогоний К.Кастанеды, не содержат мистико-эзотерических моментов; в отличие от социальных утопий, представленных, например, в книгах И.А.Ефремова «Туманность Андромеды», «Час Быка» или у А. и Б.Стругацких, О.Хаксли, Р.Брэдбэри и др., этот тип фэнтези не ставит целью показать желательное или, напротив, вероятное, но крайне нежелательное, устройство общества; главный интерес сосредоточен на версии происхождения и объяснения *логики устройства* мира. Это может быть модель мира со специфической «психоисторией», созданная ученым Селдоном из «Академии» А.Азимова. Или «мыслящий океан» из «Соляриса» С.Лема. Или кольца времени и временные петли из «Берега динозавров». Или фантазия В.Пелевина из его «Empire V», где рассказывается о самой первой разумной цивилизации на Земле, которая закончилась 65 млн лет назад, когда на Землю упал астероид и последующая жизнь стала вариантом приспособления прежней жизни к новым условиям, и т.п. Можно сослаться также на книги А.Азимова «Конец вечности», И.Огая «Уровень атаки», В.Добрякова «Отставание по

фазе» и др. Количество вариантов здесь почти безгранично, и не представляется возможным не только перечислить хотя бы наиболее интересные из них, но и дать примерную типологию подобных космогонических фантазий (это отдельная тема и особое исследование). В то же время нельзя и игнорировать данный тип мирового «моделетворчества».

Итак, в настоящее время человек (человечество) одновременно живет как бы в нескольких *разных* культурных парадигмах, порою довольно легко переходя из понятий и концепций одной парадигмы к представлениям и понятиям другой или вполне допуская возможность рассмотреть также и положения какой-то третьей. Или выбирает себе ту, что кажется ему более достоверной или подходящей. Как пишет Т.Лири, «у каждого человека есть любимый уровень сознания, на который он помещает Бога и все известные ему добродетели». Иными словами, имея возможность выбирать предпочтительную модель космологического объяснения мира и экзистенциальной организации своей жизни, человек руководствуется не только достоверностью той или иной гипотезы, но и тем, в поле какой идеи ему приятнее себя ощущать или возможно полнее реализовать себя как человека, какой принцип устройства мира кажется ему более разумным или справедливым.

При этом каждая из названных парадигм формирует свой мир, своего человека, предлагает свою космогоническую версию, свое понимание Абсолюта, сотворившего бытие из небытия (Бог, Идея, Мировой разум, Космос, Большой взрыв и т.д.). В парадигме с Богом, например, человеческое творчество существует как синергичная с Богом деятельность, и пока человек следует этому правилу совместно-согласного действия, творчество его является безусловно положительным поведением. Это в общем очень «домашняя», земная и экологичная парадигма. Следует отметить, что хотя христианство со временем утратило некоторые сакральные аспекты своего содержания, однако оно, во-первых, по-прежнему руководствуется неизменными христианскими ценностями, во-вторых, став как бы более человеческим, оно не возлагает ответственность за судьбу мира целиком на Бога, но призывает человека в полной мере и самому нести эту ответственность. В плане творчества и возможных последствий твор-

ческих новаций (например, открытий в науке), которые могут оказаться губительными для человечества, данная парадигма представляется этической и гуманистичной.

В первой и третьей парадигмах творчество предполагается безграничным. Но в четвертой парадигме оно должно согласовываться с порядком космоса, и только человек, постигший этот порядок, способен создать истинную ценность. Постигнув порядок космоса, человек отказывается от своей субъективности, недаром на Востоке считается, что в реальности не существует разделения мира на субъекта (человека) и объект (остальной мир); это разделение порождено лишь пагубной для человека привязанностью к своему индивидуальному «я». На самом же деле субъект и объект неразделимы. По мере осознания этого, т.е. приближения к идеальному сознанию, личность освобождается от иллюзий своего «я» и сливается с объектом своего восприятия.

Как мы помним, в первой парадигме, парадигме без Бога, человек в своем творческом порыве не ограничен ничем. Это, с одной стороны, весьма волюнтаристская парадигма, ибо человек в ней может проявить не только свободу, но и своеволие; с другой стороны, это и столь же суровая парадигма, ибо в случае ошибки человек должен за всё отвечать только сам, ни от кого не ожидая снисхождения, не рассчитывая на своего рода индульгенцию в виде отпущения грехов за принесенное покаяние. Эта парадигма космична по своему смыслу, она включает человека в общий космический порядок, в равной мере предполагающий и закономерность, и случайность его бытия в бытии Космоса. Это, в свою очередь, означает не только ответственность, но и прагматичность поведения действующего в нем обладателя сознания, который по необходимости должен быть требователен к собственной рациональности. В данной парадигме человек должен постоянно соотноситься с окружающей его объективной действительностью, которая для него есть и точка отсчета, и система соотнесения. Как достигнуть понимания, если участники общения живут в разных реальностях, что усложняет для них возможность диалога, коммуникации? И только признание единой для всех объективной действительности позволяет понимать и эффективно взаимодействовать.

Это реалистическая парадигма, которая предполагает «реабилитацию» объективной реальности, как бы ни усложнялись субъективные миры отдельных участников взаимодействия.

Чисто теоретически все названные парадигмы (не исключено, что их можно выделить гораздо больше) равновозможны. Ясно, что одновременное «проигрывание» всех этих вариантов космогоний осуществимо лишь в уме человека. Силой своего творческого воображения он способен вызвать к жизни существование целых миров, которые размещаются в «пространстве» его воображения. При этом можно сказать, что все приведенные парадигмы по-своему целостны, логичны и непротиворечивы. Если считать иррациональной веру в Бога, то не менее иррациональна, фактически, и наша вера в однолинейный процесс весьма небезупречной эволюции, которую «начала» обезьяна.

Но как бы ни представлял себе Бога человек — как Верховный компьютер или Великий программист, как Вселенский Разум или вполне домашнего Бога Земли, он всегда остается неуспокоенным, даже в своих молитвах просит что-то изменить в том, что ему суждено и предопределено, он хочет сам быть творцом своей жизни. Человеческая жизнь — это, по сути, тот материал для творчества, который есть у каждого, и человеку нужно, чтобы и его «душа могла осуществить свою надежду».

Мы видим, что в творчестве всех этих парадигм человек стремится объяснить себя, ибо без знания о себе всё создаваемое им оказывается равно и истинным, и ложным. Человеку необходимо знать, и эта необходимость становится всё настоятельнее, выражаясь в творчестве новых парадигм, — как и почему он таков? Что сделало его способным выжить, развиваться, построить культуру?

Возвращение метафизики*

Утверждение о том, что современная физика напрямую выводит к первичным, метафизическим вопросам, можно встретить довольно часто. Достаточно назвать такие имена современных физиков, как Бернар Д'Эспанья, Альбер Шимони, Дж. Хорган, физиков старшего поколения – Эйнштейна, Нильса Бора и Вернера Гейзенберга, чтобы убедиться в этом. С точки зрения философии такое утверждение может показаться несколько странным и противоречивым, т.к. подход философа к чувственно постигаемому миру сильно отличается от подхода ученого-естественника. Категории и понятия философии, философская интуиция, с одной стороны, и, с другой, эмпирическое наблюдение с выражением его в терминах абстрактной математической теории являются двумя различными путями в осмыслении бытия мира. Если философия занимается миром как *сущим*, как составной частью порядка бытия, то эмпирическая наука со своей стороны не пользуется понятием *бытия* как такового. «Бытие» – понятие чуждое строгому эмпирическому анализу. Ведь когда речь идет о бытии, то оно рассматривается как целое, единое, и при этом рассмотрении не выделяется какая-либо его составная часть или одна из его плоскостей. Рассматривается, говоря языком русской философии, всеединство бытия, порядок бытия во

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, номер проекта РГНФ № 05-03-03088а.

всей его динамике. Вопросами онтологии всегда были следующие – что является причиной бытия? Какой смысл имеют бытие и существование? Какими определяющими чертами отличается существование или сущее? Онтология, занимаясь такими вопросами, подразумевает бытие не только в своих началах, но и в конечных целях, рассматривает, иначе говоря, бытие по отношению к причинности. Понятно, что ответы на такие вопросы не находятся в компетенции эмпирической науки, которой чуждо истинное метафизическое «схватывание». Наука смотрит на бытие «извне», не на бытие как таковое, а на «отражение» бытия в формализме его «физикальности».

При таких подходах остается существенное различие между естественными науками и философией. Однако как раз здесь в конце XX в. между ними наметилось интересное сближение. Отметим, прежде всего, появление *антропного принципа* в космологии, прямо поставившего вопрос о смысле существования космоса для человека. И если для космологии, всегда являвшейся как бы «переходным мостиком» между философией и физикой, такая постановка вопроса не является столь уж неожиданной, то и сама физика отмечена появлением вопросов, напрямую касающихся онтологической проблематики.

Если вводить различие между *бытием* и *сущим*, то оно касается, прежде всего, способов бытия сущего. Физика, а именно квантовая механика, напрямую задалась вопросом – каким образом существуют объекты? Был поставлен вопрос не о фундаментальных объектах, из которых, как предполагалось, построены все другие объекты, не о типологии изучаемых объектов, не об общих закономерностях их взаимодействия и не о пространственно-временной структуре реальности, а именно о способах бытия сущего. Такой вопрос неизбежно затрагивает философию, а если более точно – метафизику, традиционно занимавшуюся именно этим вопросом.

Под метафизикой понимались неизменные, умозрительно постигаемые начала всего сущего. Позднее, где-то начиная с XVI в., ее начали отождествлять с онтологией, учением о бытии, что несколько сужает ее первоначальное понимание. Метафизика не только учение о бытии, но учение о Целом, знание об универсальных принципах, из которых выводятся более частное зна-

ние, в том числе сама философия и более специальные науки. В последние два-три столетия понимание и роль метафизики существенно изменились, она, казалось бы, сошла со сцены, чему немало способствовала физика с ее лозунгом: «Физика, бойся метафизики!». Несмотря на «уход» метафизики, можно говорить о той или иной «метафизической позиции», которая всегда неявно, имплицитно определяла способы и методы познания сущего.

Появление той или иной метафизической позиции, ее изменение никак не может быть случайным, а подготавливается всем ходом истории человеческой культуры. Ниже мы остановимся на основных вехах такого пути, а пока рассмотрим, как можно характеризовать саму метафизическую позицию. Если следовать Хайдеггеру, то она определяется, четырьмя аспектами:

- «1) способом, каким человек в качестве человека является самим собой, зная притом самого себя;
- 2) проекция сущего на бытие;
- 3) ограничением существа истины сущего;
- 4) тем, откуда человек каждый раз берет и каким образом он задает “меру” истине сущего»¹.

Хайдеггер замечает, что «ни один из перечисленных четырех моментов метафизической позиции нельзя понять в отрыве от остальных, каждый из них в известном отношении уже очерчивает всю совокупность принципиальной метафизической позиции»². Существует один аспект, на котором всегда останавливались мельком, вкратце, но который представляется весьма существенным и определяющим в понимании сущего, бытия наличного.

В эпоху Нового времени произошел значительный переворот в понимании сущего, подготовленный всем историческим развитием западноевропейской культуры, который мы отметили бы как *утерю трансцендентализма*. *Под последним мы понимаем такое рассмотрение сущего, которое опирается на чисто имманентные принципы и рассматривает материальное сущее как существующее само по себе и не требующее для своего понимания никаких трансцендентальных причин*. Фактически вся наука XIX и XX вв. развивалась на такой метафизической базе, которая была подготовлена определенным историческим развитием всей культуры Западной Европы.

Поворотным пунктом явились, на наш взгляд, эпохи итальянского Ренессанса и протестантской Реформации. Это время характеризуется радикальным переосмыслением средневекового наследия, схоластической философии и, прежде всего, аристотелизма. В целом «общий тон эпохи задан больше всего платонизмом, которому аристотелизм, в общем диалектическом русле эпохи Возрождения, служил преимущественно антитезой»³. Однако аристотелизм в это время еще не сходит со сцены, что произойдет несколько позднее, но в значительной степени переосмысливается. В эту эпоху начинается проявляться особенное влечение к *непосредственному опыту*, причем настолько сильное, что последователей Аристотеля этой эпохи «можно определить как “эмпириков”». Кроме того, они углубили логическую и методологическую проблематику и подняли ее на чрезвычайно высокий уровень, а в Падуанской школе появился даже термин “научный метод”»⁴.

Показательна в этом смысле позиция Пьетро Помпонаци (1462–1525), прозванным Перетто Мантовано, который был наиболее известным аристотеликом. В трактате «Книга о причинах естественных действий, или о волшебстве», в которой «рассматривается проблема влияния сверхъестественных причин на естественные явления, Помпонаци показывает, как все события без исключения могут быть объяснены естественными началами, включая все происходящее в истории людей»⁵. Именно из-за формулировки этого «естественного начала» в истории философии стало часто утверждаться, «что Помпонаци “преподнес нечто новое и намного обогнал свое время”»⁶.

Интересно, что, несмотря на всю разницу в изначальных подходах, сходное отношение к *материальному* обнаруживается и у антагонистов аристотеликов. Так Франческо Патрици (1529–1597), которого можно назвать герметическим философом из-за приверженности к «Corpus Hermeticum», критикуя аристотелизм, выступает конкретно против его учения о форме-материи.

В аристотелевском учении материя, обладающая только бытием потенциальным, приобретает бытие актуальное только благодаря субстанциальным формам, которые являются сущностью вещи. Именно против этой теории субстанциаль-

ных форм, без которых материя фактически не может существовать, но которые могут существовать без какой-либо материи, и выступает Патрици. «Нам открывают наконец ту святая святых, ту тайну тайн, о которой постоянно идет речь, но которую ни разу нам не показывают. Что такое субстанция? Я спрашиваю о сути, а не о названии: чтобы узнать, образует ли форма в действительности, а не только по названию, субстанцию. Мне отвечают поначалу, субстанцией является то, что дает вещам бытие. Но, спрашиваю я дальше, только ли форма дает вещи бытие или и материя тоже? И то, и другое, отвечают мне, только лишь материя дает потенциальное бытие, а форма напротив актуальное»⁷. И для Патрици теперь достаточно определенных свойств теплого и холодного, сырого и сухого, тяжелого и легкого, чтобы объяснить собственные свойства материи.

Эта общая тенденция, и мы привели лишь отдельные примеры из философии позднего Средневековья и Ренессанса, связанные с преодолением старого дуализма «форма—материя». Понимание формы как момента, внутренне присущего материи, получает свое законченное выражение в работах Филиппа Меланхтона (1497–1560), ближайшего сподвижника Мартина Лютера и одной из ключевых фигур не только немецкой, но и всей Реформации.

Далее мы будем опираться на работы активного исследователя наследия Филиппа Меланхтона, немецкого философа Гюнтера Франка. Меланхтон — типичный представитель эпохи Возрождения. Реформатор, энциклопедист, гуманист, политик и педагог, он оставил многочисленные работы практически во всех областях современного ему человеческого знания. Одно перечисление областей знания, которыми он занимался, может составить немалый список: грамматика, диалектика, риторика, поэзия, историография, картография, астрономия, физика, математика, ботаника, медицина, юриспруденция, философия и теология. И это далеко не все! Его не зря называют «Praeceptor Germaniae» — «наставник Германии». Именно он явился, к примеру, переводчиком всего Ветхого Завета в лютеровской Библии, заложившей основы современного литературного немецкого языка.

Ключевым в натурфилософских работах для Меланхтона является понятие *движения*. Как и всей предшествующей традицией, движение рассматривается им как основной феномен природы. Но как конкретно понимать движение в качестве первичного феномена природных процессов? Формально Меланхтон при обсуждении этого вопроса следует аристотелевской позиции, которую он рассматривает на фоне различных комментаторов: «*движение есть акт существа, находящегося в потенции, именно поскольку оно (сущее) находится в потенции (motus est actus eius quod est in potentia, in quantum huiusmodi)*»⁸. Под *ens in potentia* он понимает предмет, который может принимать форму и стремиться к ней. Actus, напротив, есть действие, деятельность в самом предмете, который может стать субстанциальным или акцидентальным. Такое различие играло большую роль в традиционном понимании движения: движение, не движущее себя само, рассматривалось как акцидентальное, и, напротив, движущее само себя рассматривалось в качестве субстанциального. Природа при этом рассматривалась как субъект движения.

Как отмечает Гюнтер Франк, решающим явилось то, что «Меланхтона интересует только акцидентальная сторона движения, которую он идентифицирует с аристотелевым понятием “энтелехия” и, так же как и Боэций и Цицерон, переводит как “actus”, т.е. деятельность (действие). Он так формулирует свое понимание движения: движение есть акт, т.е. действие, т.е. достижение формы или цели, или потеря формы в предмете, который находится “в потенции”, т.е. который может принимать форму или стремиться к ней. (Движение) является действием до тех пор, пока предмет стремится к этой форме»⁹.

Такое определение движения было неприемлемо для философов-схоластов. Из него, вообще говоря, следует такой вывод: движение, будучи начато по какой-то причине, может существовать самостоятельно до тех пор, пока его не прекратят другие силы, а не переходит к покою, как предполагал Аристотель, достигнув своего «естественного места». Это, однако, означает, что движение, будучи однажды начато, может никогда и не прекратиться. Этот вывод никак не согласуется с аристотелевым пониманием движения. При таком понимании движения, тело может двигаться в силу присущего ему свойства.

Это и означает понимание движения как акцидентального действия, существенным образом разрушающее аристотелевское понимание движения. У Аристотеля понятие движения связано с учением об акте и потенции, с сущностью вещи и носит, таким образом, онтологический характер. С пониманием движения как акцидентального действия происходит де-онтологизация этого понятия. Движение теперь может быть объяснено свойствами, присущими самому предмету и причинами движения, и не требует прояснения сущности вещи.

Такого акцидентального понимания движения до Меланхтона придерживался и Аверроэс. Показательно, что, иллюстрируя такое понимание движения, Меланхтон приводит аверроэвский пример с мореплавателем. Движение как акциденция подобно движению мореплавателя, приводящему в движение корабль, который потом и движется благодаря движению корабля, т.е. *per accidens*. Таким образом, движение как акциденция трактуется как свойство, присущее предмету. При таком понимании движения больше не требуется аристотелевской онтологической рефлексии об акте и потенции; оно может быть объяснено свойствами, присущими движимому объекту и причинами движения. Не будем останавливаться на меланхтоновском учении о причинности, тесно связанной с его теологией, укажем лишь на один из его основных выводов. Природа может быть осмыслена в рамках всеобщей связи явлений, связи всего со всем, всеобщей причинности бытия, исходя из чего и может быть понято движение. Такая позиция не может рассматриваться как материалистическая, а связана с деонтологизацией аристотелевско-схоластической натурфилософии. «Отказ от учения об акте и потенции в понятии движения, центрального в аристотелевской онтологии, и всеобщая причинность ни в коем случае не означает для Меланхтона отрыва от божественной основы мира. Для него это – устранение старого дуализма: силы для объяснения движения и материи не появляются извне, не противостоят им в онтологическом смысле; весь порядок исходит из самой природы, т.к. такой её создал Бог»¹⁰.

В этом убеждении Меланхтона проявлена явная тенденция понимания природы исключительно на основе имманентных ей принципов и законов, тенденция, которую завершит потом толь-

ко Рене Декарт, у которого все душевно-духовное стало полностью отделено от материи. Эта тенденция приводит, в конечном счете, к пониманию материи как чего-то самостоятельного, со своими законами и независимым существованием. Именно Меланхтон одним из первых и вводит понятия *machina mundi* и *universa machina*, которые характеризуются всеобщей причинностью, проявленной через математические структуры.

Вся эта концепция, получившая достаточно стройное завершение в работах Филиппа Меланхтона, была подготовлена позднесхоластической натурфилософией и философией итальянского Ренессанса: рассмотрение субстанциальных форм как момента, внутренне присущего самой материи. К этому же времени можно отнести и изменение понимания человека, его роли и места в мире сущего. Концепция гуманизма, титанизма, способ видения человека в эпоху Ренессанса радикально отличались от предшествующей традиции. «Ренессанс выступил в истории западной культуры как эпоха возвеличивания человеческой личности, как период веры в человека, в его бесконечные возможности и в его овладение природой»¹¹. Именно Возрождение, работа больших и малых философов этого времени, а также не в меньшей, если в не большей, степени творения художников и поэтов заложили основания такого понимания человека, которое нашло свое закономерное завершение только в метафизике Нового времени Рене Декарта.

«Новый мир Нового времени коренится в той же исторической почве, где всякая история ищет свою сущностную основу: в метафизике, т.е. в каком-то новом определении истины мирового сущего и ее существа. Решающее начало, полагающее основу метафизике Нового времени, — метафизика Декарта. Ее задачей стало *подведение метафизической основы под освобождение человека к новой свободе как уверенному в самом себе самозаконодательству*»¹². Такое *самозаконодательство* человека есть не что иное, как его *субъективность*.

Хайдеггер утверждает, что в основе новоевропейской метафизики лежат следующие, тесно связанные друг с другом положения.

1. «Человек есть исключительное, в основе всякого представления о сущем и его истине лежащее основание, на котором ставится и должно ставиться всякое представление и его

пред-ставленное, если оно хочет обладать каким-то статусом и постоянством»¹³. Именно в этом смысле человек есть *subiectum*, как под-лежащее и лежащее-в-основе, само собою заранее уже пред-лежащее. Ранее в средневековой традиции таким под-лежащим выступала субстанция, в Новое же время «имя и понятие “субъект” переходит теперь в новом значении к тому, чтобы стать именем собственным и сущностным словом для человека»¹⁴.

2. Как определяется теперь существование сущего и как оно связано с *бытием*? «Существование означает теперь пред-ставленность представляющего субъекта»¹⁵. Хайдеггер подчеркивает, что сущее при этом не оказывается «голым представлением», сводящемся к человеческому сознанию. Декарт, как и nasledующая ему вся новоевропейская позиция, нисколько не сомневается в реальности сущего и “установленного в качестве сущего в себе”. Бытие при этом есть «удостоверяемая рассчитывающим пред-ставлением пред-ставленность, посредством которой человеку повсюду обеспечивается поступательное движение среди сущего, исследование, завоевание, покорение и препарирование сущего, причем так, что он сам от себя способен быть хозяином своего собственного обеспечения и обеспеченности»¹⁶.

3. Как в новоевропейской метафизике ограничено существо истины?

Как и при любом метафизическом подходе, определение истины выражается тезисом, согласно которому истина понимается как согласование познания с сущим: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Такая же дефиниция меняется «каждый раз смотря по тому, как понимается сущее, с которым должно согласовываться познание, но также и смотря по тому, как понимается познание, долженствующее состоять в согласии с сущим»¹⁷. По Хайдеггеру декартовское познание как *cogitare* и *percipere* отличается тем, что допускает в качестве познания только то, что до-ставлено субъекту представлением как несомненное. Сущее, при таком подходе, есть лишь то, в чем субъект, в смысле своего представления, может быть уверен. «Истина есть достоверность, для каковой достоверности оказывается решающим то, что человек как субъект в ней каждый раз удостоверен и обеспечен в самом себе. Потому для обеспечения истины как до-

стоверности заранее в сущностном смысле необходим подход... “Метод” приобретает теперь метафизический вес»¹⁸. В основе же такого метода лежит метод универсального сомнения. Cogitare есть у Декарта «по существу сомневающееся представление, перепроверяющее, расчетливое предоставление: cogitare есть dubitare...»¹⁹.

4. Как и каким образом человек берет и дает в этой метафизике *меру* для истины сущего?

Ответ на этот вопрос дается через все предыдущее. т.к. человек стал в своем существе субъектом, существование для него означает представленность, а истина стала достоверностью, постольку человек сам задает меру сущему, от самого себя определяя, что вправе считаться сущим. «Субъект “субъективен” в силу того и за счет того, что определение сущего и, значит, сам человек уже не сужены больше никаким ограничением, но во всех аспектах раскованы. Отношение к сущему становится наступательным “подходом” к покорению мира и мировому господству... Задаваемая тут мера соразмерна с намерением человека утвердиться средоточием сущего в целом»²⁰.

Метафизическая позиция Нового времени, заданная Декартом, изложена Хайдеггером исчерпывающе полно. В настоящее время предпринимаются попытки преодоления такой метафизики, хотя, несмотря на всю критику Декарта и всей новоевропейской парадигмы, остаются незыблемыми некоторые ее основные подходы и установки.

Остается, прежде всего, субъективизм. При всей существующей критике парадигмальных основ эпохи модерна этот принцип остается почти незатронутым. Более того, именно он и является, скорее, тем принципом, который вызывает всю существующую критику. Не случайно её основной удар направлен на объективистский метод познания в современной науке. В соответствии с новым лозунгом наука должна стать «человекомерной». И человек понимается в этих парадигмах как раз в качестве основного и определяющего центра. Однако и сам принцип субъективизма начинает подвергаться коррозии. Поэтому в качестве основного и остающегося незыблемым, выделим *метод сомнения*. Именно он, возникнув на заре эпохи модерна, пронизывает, скрепляет, но и одновременно подтачива-

ет все здание современной культуры. Именно этот принцип растворяет даже *субъективность* человека, то, что лежит, на наш взгляд, в основе всей эпохи постмодерна. Если метод сомнения является универсальным, о чем и говорил Декарт, то он непременно оспорит и утверждение *аз есмь, я есть*, лежащее в основе всякой субъективности.

Философия всегда осмысливает то, что есть и нарождается в существующей культуре, намечая пути будущего. Все человечество находится сейчас в критической точке своего развития. От выбора, как и куда двигаться в дальнейшем, зависит не просто будущее, но и вопрос о существовании самого этого будущего. Правильный выбор может осуществиться лишь при осознании тех упущенных возможностей, которые не были реализованы, и тех ошибок, что были совершены ранее.

Именно сомнение-*dubium*, по сути дела негативистская позиция по отношению к сущему, лежит в основе современной цивилизации. Интересно проследить корни такого негативизма, где, как оно возникло и почему до сих пор оказывает столь существенное воздействие. Возьмемся утверждать, что в основе всего новоевропейского подхода лежит своеобразный и скрытый гностицизм, отвергающий позитивное отношение к сущему, в каких бы формах он ни проявлялся. Все равно – считается ли, как на Западе, что мир есть порождение злого Демиурга или ошибка Творца, или принимается мир как майя-иллюзия, игра-лила Абсолюта с самим собой, как в некоторых метафизических школах Востока, в конечном итоге оказывается, что наличное бытие нереально.

В философии наиболее общие сущности и категории изучает онтология, учение о бытии как таковом, которая и составляет ядро любой метафизики. В данном случае наиболее интересно проследить понимание *сущности* и *субстанции*, также критикуемое в современной философии, которым наряду с понятием *бытия* отказывается в постмодернизме в праве на существование.

Вся предшествующая традиция рассматривала сущее, говоря языком Хайдеггера, как *непотаенное*, что в принципе предполагает нечто *находящееся за*, трансцендентное, конституирующее явленное. Особенностью средневековой мысли было полное доверие и самоотдача себя сущему, в том числе в акте его

познания, о чем писал Хайдеггер в своей диссертации «Учение Дунса Скота о категориях и значении»: «Абсолютная самоотдача и страстное погружение в традиционный познавательный материал. Эта радостная отдача себя такому материалу как бы завораживает субъекта в одной направленности, отнимает у него внутреннюю возможность и вообще желание к свободной подвижности... Средневековый человек не принадлежит в новоевропейском смысле самому себе — он всегда видит себя в поле метафизического напряжения; трансценденция удерживает его от вступления в чисто человеческое отношение к совокупной деятельности»²¹. Наличие трансцендентного и возможности *трансцендирования* для самого человека задает совсем иной горизонт бытийствования, понимания и самого бытия наличного и способ действия в этих горизонтах. Парадоксальным образом наука, немало способствовавшая ранее утере горизонта трансцендентного, сейчас, в новейших открытиях в рамках психологии, космологии, квантовой физики способствует возврату *иного*, находящегося по ту сторону — трансцендентного. Новая наука, физика может реально осуществить тот *поворот-Kehre* к метафизике, о котором говорил Хайдеггер и чему в настоящее время есть все предпосылки.

Что же необходимо для построения такой метафизики, которая находилась бы в единстве и непротиворечивости со всем зданием физики? На первый взгляд даже такая постановка вопроса кажется совершенно бесперспективной, т.к. существует серьезное расхождение в понимании сущего, а конкретно в понимании материи. Материя в понимании современной физики есть нечто существующее со вполне определенными свойствами, подчиняющееся математическим законам, которые можно познавать и которые познаются современной физикой. Материя же в представлении классической метафизики, в частности античной, выступает в качестве того, что не имеет никаких положительных предикатов и определений. Материя связывается с чистой отрицательностью, выступает как *иное* — не то и не это. «Поэтому всякое определение материи может быть апофатическим: материя — нечто неопределенное, инаковость, не то и не это — ни сущее, ни количество, ни определенное нечто, но небытие, не-сущее. Как говорит Порфирий, “согласно

древним, свойства материи таковы: она бестелесна, ибо отлична от тел, лишена жизни, поскольку она — не ум, не душа и не живое само по себе, безвидна, изменчива, беспредельна, бес- сильна. И потому она не является сущим, но абсолютно не-сущим (ουκ ον). Она не то сущее, которое есть [постоянное] движение [и изменение], но несущее (μὲ ον)»²².

Материя такого рода не поддается ни чувству, ни разуму, оказывается чем-то неуловимым и нефиксируемым. «Будучи немислимой, материя не может, тем не менее, быть отмыслена и изъята из цельного сущего, то есть, будучи случайной, она также — парадоксальным образом — совершенно необходима. Но это значит, что материя самопротиворечива. Не случайно материя описывается во взаимоисключающих терминах как “постоянно иная”, “неизменно изменчивая”, даже истинно не-сущее, сущностно не-сущее, истинно ложное, чья тождественность состоит в том, чтобы быть нетождественной и неопределенной»²³.

Именно такая самопротиворечивость материи, ее непознаваемость, принципиальная текучесть и изменчивость и заставляла физику до XVII столетия говорить о невозможности применения количественных методов в физике, науке о природе, т.к. вещи, объекты этого мира состоят из материи, что и обуславливает их текучесть и невозможность применения математики для их описания. Однако мы в настоящее время природу успешно описываем с помощью математических, и в частности, геометрических методов. Не вступаем ли мы именно здесь в неустранимое противоречие с метафизикой? Не нужно ли без оглядки отбросить все попытки привлечения метафизики, как это произошло триста лет тому назад?

Представляется, что существует возможность согласования физики и метафизики, более аккуратного применения тех возможностей самой метафизики, что были ранее отброшены и как раз в том пункте, чему и была посвящена вся предыдущая часть статьи. Если мы хотим действительно перейти к возможности применения метафизики в сфере сущего, то мы должны отказаться от принципа объяснения материи из самой себя. Существует то, что оформляет материю, придает этой множественной неопределенности качественную и количественную определенность. Да, природа говорит с нами на языке математики,

но обязательно ли математика имманентна самой материи? Не связана ли «непостижимая эффективность математики в естественных науках» с теми умопостигаемыми формами, которые воплощаются и оформляют материю? Если это так, то мы должны говорить об изначальной двойственности этого мира; должна существовать та форма трансцендентного, которая и позволяет говорить о подлинной метафизике. Современная физика возвращает нас к идее о разных способах бытия сущего, а вместе с тем неизбежно и к понятию *инобытия*.

Какие основания существуют для такого рода утверждения? На наш взгляд, к ним отсылает квантовая механика в тех непреложных выводах, которые следуют с необходимостью как из анализа ее основных, базовых утверждений, ее «уроков» (Уиллер), так и из анализа фундаментальных опытов по проверке неравенства Белла. Независимо друг от друга все эти аспекты говорят (хотя и на разных языках) об одном и том же.

Наиболее известным является утверждение Уиллера о том, что квантовая механика кардинально отличается от множества других фундаментальных физических теорий. Отличается тем, что она фактически ниоткуда не выводится. Не существует простых постулатов, аксиом (как, например, в классической механике или в теории относительности), из которых бы она выводилась, зато можно кратко сформулировать ее основной урок, сформулированный Уиллером: «Никакой квантовый феномен не может считаться таковым, пока он не является регистрируемым (наблюдаемым) феноменом».

Второе. Как анализ Гейзенберга, Фока, так и наш собственный анализ²⁴ показывает, что квантовая механика заставляет говорить нас об ином модусе бытия, «бытия в возможности» (В.Гейзенберг), «потенциальных возможностей» (В.А.Фок), о тех «ненаблюдаемых», с которыми и имеет собственно дело квантовая механика.

Остановимся на выводах Д.Н.Клышко, посвященных детальному разбору опытов по проверке неравенства Белла²⁵. Напомним, что в таких экспериментах, связанных с известным в физике ЭПР-парадоксом, рассматривается корреляция двух квантовых параметров в разных точках пространства одной квантовой системы. В общем случае схема эксперимента такова.

1. Имеется общий источник сигналов, посылаемых двум удаленным наблюдателям А и В.

2. Наблюдатели регистрируют сигнал, причем регистрация состоит в фиксации одного из двух возможных событий. Условно припишем им значения плюс и минус один – для наблюдателя А: $a = \pm 1$, для наблюдателя В: $b = \pm 1$.

3. Каждый наблюдатель имеет возможность менять настройки своей приемной установки с помощью одного параметра, принимающего два значения. Для А: α и α' , для В: β и β' . Например, в некоторых оптических экспериментах α (или β) – это просто угол ориентации поляризационной призмы, разделяющей две ортогональные поляризации пучка света.

4. Третий наблюдатель С видит одновременно результаты измерений А и В. Он вычисляет значения $s = ab = \pm 1$ для всех возможных значений параметров α , α' , β и β' . Наблюдатель С может, таким образом, судить о корреляции результатов, полученных наблюдателями А и В. Скажем, если $s = +1$, значит между результатами А и В имеется полная корреляция, т.е. регистрируются либо значения $a = b = +1$, либо $a = b = -1$. Если же А и В регистрируют разные события $a = -b$, то $s = -1$ и результаты измерений антикоррелируют.

5. Проводятся четыре серии испытаний, скажем, по n испытаний в каждой серии. Испытания проводятся для разных комбинаций пар параметров. Сначала n испытаний для α и β , затем n испытаний для α' и β , далее для α и β' и наконец для α' и β' . После этого наблюдатель С вычисляет составную величину $s = 1/2\{s(\alpha, \beta) + s(\alpha', \beta) + s(\alpha, \beta') - s(\alpha', \beta')\}$ и усредняет ее по полному числу испытаний n .

Оказывается, что среднее значение $S = \langle s \rangle$ строго ограничено. Мы опускаем несложные вычисления и приводим лишь конечный результат: абсолютная величина S не превышает единицы

$$|S| \leq 1.$$

Записанное в таком виде неравенство называется неравенством Белла. Этот результат получен при очень общих и, казалось бы, очевидных предположениях, а именно:

П1. Результаты измерений наблюдателя А не влияют на результаты наблюдателя В и наоборот (свойство *локальности*);

П2. Из правил вычисления средних величин в классической теории вероятности предполагается, что *существуют* совместные распределения плотности вероятности $P(\alpha, \alpha', \beta, \beta')$ четырех величин $A(\alpha')$, $A(\alpha)$, $B(\beta)$ и $B(\beta')$.

П3. Это совместное распределение неотрицательно, согласно аксиомам теории вероятностей (*колмогоровость*).

Как известно, многочисленные эксперименты, направленные на проверку (1), показали, что неравенство Белла нарушается – экспериментальные результаты укладываются в менее строгие рамки, нежели предписано соотношением (1). Вместе с тем расчет с использованием квантовой теории дает предсказание, которому удовлетворяют экспериментальные данные, а именно:

$$|S| \leq \sqrt{2}.$$

Таким образом, для формального объяснения причины нарушения неравенства Белла следует признать непригодность по крайней мере одного из предположений (П1-3), в рамках которых оно выводилось. Как показывает Д.Н.Клышко, наименее «спекулятивным» выглядит отказ от второго допущения – о «существовании совместных распределений плотностей вероятности наблюдаемых величин». Столь, казалось бы, замысловатая фраза отсылает нас на самом деле к выводу, данному еще в 1935 г. Эйнштейном, Подольским и Розеном, что, если квантовая механика полна и операторы, соответствующие двум физическим величинам, не коммутируют, эти величины не могут одновременно быть реальными. Этот вывод так комментируется одним из авторов, рассматривавших корреляционные эксперименты: «Фотон не является фотоном, если это незарегистрированный фотон»²⁶. В таком виде последнее утверждение есть не что иное, как перефразирование известного выражения Уиллера о сущности квантового явления: «Никакой квантовый феномен не может считаться таковым, пока он не является регистрируемым (наблюдаемым) феноменом».

Это краткое утверждение емко формулирует сущность квантовых явлений, и последние эксперименты его недвусмысленно подтверждают. Все это говорит о том, что микрообъекты в определенном смысле не существуют до акта измерения.

Такой вывод нуждается в более тщательном рассмотрении. Можно спросить, что значит — не существовать до акта измерения? Не существовать вообще или характер существования до измерения носит просто иной характер? Тот факт, что мы приписываем (до измерения) фотонам соответствующие волновые функции, вычисляем по ним некоторые характеристики, затем подтверждаемые в эксперименте, свидетельствует о том, что мы должны рассматривать вторую альтернативу. Это возвращает нас к идее В.Гейзенберга и В.А.Фока о необходимости рассматривать не только бытие актуальное, но и потенциальное, бытие в возможности. Понятие существования при этом значительно расширяется. Необходимо рассматривать некий *иной* слой реальности, на котором существуют квантовые частицы до их актуализации.

Согласно мнению Гейзенберга, здесь мы действительно соприкасаемся со сферой бытия в возможности. В метафизике понятие *возможности* рассматривалось всегда как «начало изменения от неосуществленного к осуществленному», как, например, в схоластике — «*est itaque potentia principium transmutationis a non completo, ad completum*»²⁷. Как представляется, именно это понятие и позволяет перейти к возможности метафизического обоснования физики, построения ее на совершенно иных основаниях.

Напомним, что латинские же понятия *potentia* и *virtus* явились переводом аристотелевского понятия *δυναμις* — бытие в возможности, опосредующее понятие бытия (формы, эйдосы) и небытия (материя). В квантовой механике (если исходить из тех позиций, что были изложены выше) мы можем говорить как об *осуществившемся*, так и о *возможном*. Но становится, осуществляется *что-то*, приходит к бытию то, чего в нем еще *не стало быть*. А это и есть то, что традиционно понималось под *сущностью*. Одно из известных определений сущности у Аристотеля дается им как *το τι ον ειναι* — «тем, что было быть». Терминологически это близко к гегелевскому пониманию сущности. *Wesen* (сущность) указывает на прошедшее время: сущность есть как бы то, что было (*gewesen*). «Такая связь сущности с прошедшим несколько не случайна. Ведь что такое прошедшее? Прошедшее — то, что лишилось возможности быть в настоя-

щем. Оно очень даже продолжает быть, но только не в качестве бытия, и в частности наличного бытия, но именно в качестве сущности. Вещи миновали, умерли, исчезли; но — осталась их сущность. И в качестве сущности они существуют и теперь, хотя в качестве бытия их теперь уже нет»²⁸. Есть некий разрыв между сущностью и воплощенной вещью, и этот разрыв и дает возможность воплощения. Сущность, при таком подходе, трансцендентна наличному бытию. Уже *δυνάμις* является, как отмечалось выше, иным модусом бытия, отличным от бытия наличного, актуального, хотя мы до сих пор и не говорили о трансцендировании. Еще в большей степени это касается онтологического статуса сущности. Сущность как раз и есть то, что «существует само по себе» и пребывает вне горизонта наличного бытия.

Квантовая механика (КМ) схватывает лишь два члена традиционной триады — осуществившееся (энтелехия) и возможное. Статус сущности остается здесь не проясненным. Сущность есть фактически *чтойность* вещи — то, что отличает ее от любого иного, отвечает на вопрос: «Что есть вещь?». В физике это параметры объекта — например, масса, заряд и спин частиц. Именно они и дают возможность отличить и констатировать — «это электрон», «это протон» и т.д. Параметры же задаются в уравнениях квантовой механике извне, да и сами ее уравнения ниоткуда не выведены и фактически угаданы ее основателями. Все это говорит об определенной неполноте квантовой теории, ее незаконченности, что ставит вопрос о возможной теории более общего типа, где могли бы быть получены как основные уравнения, так и схвачены разные модусы бытия, описываемые этими уравнениями.

Весьма примечательной в этой связи является появление такой теории, как бинарная геометрофизика Ю.С.Владимирова, которая, на наш взгляд, хорошо демонстрирует возвращение к метафизическим принципам и основаниям теории, на которых и должна строиться любая наука. Несмотря на то, что сам автор этой теории постоянно отмечает связь своей парадигмы с метафизикой, до сих пор отсутствовал философский анализ его концепции. Чрезвычайно плодотворная и многообещающая парадигма развивается во многом в рамках абстрактного матема-

тического подхода и требует своей интерпретации. Мы лишь вкратце остановимся на основных ее посылах, которые как раз и указывают на ее связь с метафизическими принципами.

В то время как стандартная КМ (во *всех* ее интерпретациях) строится на фоне классического пространства-времени, в *бинарной геометрофизике* его наличие *заранее не предполагается*. «Классические пространственно-временные отношения строятся параллельно с формированием квантово-механических закономерностей»²⁹.

В качестве основных понятий в подходе, развиваемом Ю.С.Владимировым, выступают состояния частиц (микрообъектов). Эти состояния, являясь фундаментальными, не определяются, и само это «понятие состояния должно восприниматься как самое первичное (примитив теории)»³⁰.

Подчеркивается, что первичные элементарные понятия (параметры элементов) в рамках вводимых *бинарных систем комплексных отношений* (БСКО) «ни в коей мере не могут претендовать на статус наблюдаемых понятий в обычном их понимании. Из них строятся некие комбинации, представляющие собой лишь прообразы ряда классических величин. Невозможно поставить эксперимент с целью определения отношений какой-либо конкретной элементарной базы, то есть выделенного электрона.

В связи с этим следует сравнить взгляды Э.Маха с развиваемыми здесь положениями. Они совпадают в главном — в использовании реляционного подхода в физике, в выборе отношения как ключевого понятия теории, но различаются в понимании характера наблюдаемости первичных отношений. По Маху, теория должна опираться только на непосредственно наблюдаемые понятия, тогда как в бинарной геометрофизике первичные отношения таковыми не являются. Наблюдаемыми становятся лишь производные от них понятия после перехода к макрофизике»³¹.

Эти первичные понятия, выступающие как *сущности* частиц, являются по сути дела **трансцендентными** к *наблюдаемому*. Этот характер **трансцендентности** носит в бинарной геометрофизике **явный** характер. Так, напомним, что пространство–время не является здесь первичным, оно возникает, «разворачива-

ется» в результате отношений между множествами элементарных объектов. Существование их самих носит *надвременной* и *надпространственный* характер. С этой точки зрения становится хорошо понятным и принцип дальнего действия, являющийся фундаментальным в бинарной геометрофизике. Дальнее действие обусловлено характером непосредственных отношений (взаимодействий) частиц, существующих *вне классического пространства-времени*. Именно это дальнее действие и обнаруживается в нелокальности стандартной квантовой механики, проявляющееся, в частности, в ЭПР-парадоксе. Нелокальность квантовой механики (или прямое межчастичное взаимодействие у Ю.С.Владимирова) выражает как раз факт первичного существования частиц вне обычного пространства-времени, их изначальную отнесенность к иному модусу бытия, трансцендентному модусу бытия.

Наличие трансцендентности не является единственным «метафизическим признаком» этой теории. Между микрообъектами, которые и оказываются по сути трансцендентными в этой теории, задается парное отношение – некоторое комплексное (вещественное) число $u_{i\alpha}$. Постулируется, что имеется некий алгебраический закон, связывающий все эти возможные отношения:

$$\Phi_{(r,s)}(u_{i\alpha}, u_{i\beta}, \dots, u_{i\gamma}) = 0.$$

Существенным положением теории является требование *фундаментальной симметрии*, состоящее в том, что этот закон справедлив при замене взятого набора элементов на любые другие в соответствующих множествах. Фундаментальная симметрия позволяет записать функционально-дифференциальные уравнения, из них найти вид как парных отношений $u_{i\alpha}$, так и саму функцию Φ . Этот закон играет ключевую роль в построении бинарной геометрофизики и именно его можно отождествить с тем формальным принципом, или попросту формой, которая и придает материи качественную и количественную определенность. Элементы множества, которые и описываются этим законом, определены до пространства-времени, т.е. трансцендентны по отношению к обычной реальности. Принцип *фундаментальной симметрии* говорит о том, что множество элементов

остаётся себетождественным при всех перестановках его элементов. Учитывая до-временной характер самого множества, можно попытаться отождествить закон Φ с вечной и неизменной *формой*, придающей материи (частицам) определенность. Все эти соображения – наличие материи и трансцендентной формы, целый ряд других выводов из бинарной геометрофизики, которые выходят достаточно далеко за рамки этой статьи (и что должно стать в дальнейшем предметом специального исследования), и позволяют говорить об этой теории в непосредственной связи с метафизикой. Отметим только, что в ее рамках совершенно отчетливо эксплицируется триадная структура реальности, находящаяся совершенно однозначное соответствие любой метафизической системе. Так, например, в аристотелевской метафизике можно выделить следующую триаду основных понятий:

οὐσία – сущность, «чтойность» феномена;

δυναμις – возможность, потенциальность, потенция;

ἐνέργεια – энергия, деятельность, действительность, актуальное.

В санкхье, одной из традиционных и наиболее древних индусских даршан, развитие *пракрити* – «изначальной природы», самой, кстати, изначально совершенно непроявленной (происходит от санскр. *рга* – раньше, *krti* – творение, или *рга* – вперед, *kr* – сделать³²) развитие мира происходит при помощи трех *гу*. *Гуны* составляют как бы силы, три нити, составляющие *пракрити* – *саттва*, *раджас* и *тамас*. В санкхье любая вещь изначально находится в непроявленном состоянии. «То, что проявляется, – это саттва, или форма, то, что приводит к проявлению, – раджас; тамас выражает сопротивление, которое нужно преодолеть... В то время как саттва и тамас означают соответственно положительное бытие и отрицательное небытие, раджас относится к борьбе между ними. Всякая вещь имеет свою идеальную сущность, против которой позднее возникает борьба, и действующее окружение, от которого она стремится освободиться. Последнее – это ее состояние тамаса, первое – ее состояние саттвы, а процесс их борьбы представляет собой условие – раджас»³³.

В бинарной геометрофизике также можно выделить до-простанственно-временной уровень бытия – тот уровень реальности где определена функция Φ , промежуточный уровень дина-

мической реальности — импульсное пространство, и, наконец, мир обычных наблюдаемых материальных объектов, который, кстати, не существует без всего действующего окружения, что очень точно соответствует *тамасу* в санкхье.

Можно было бы выделить далее и ряд других соответствий этой теории и традиционной метафизики, однако это потребовало бы более серьезного и обстоятельного анализа бинарной геометрофизики, что далеко выходит за рамки данной работы. Квантовая механика не единственная область естествознания, где произошли существенные изменения. Открытия в области современной астрономии и космологии позволяют говорить, например, и о «включенности» человека в универсум. Это обстоятельство, наряду с обретением «горизонта трансцендентного» в квантовой механике, также возвращает нас, но уже с совсем с другой стороны, к утраченным (как казалось бы) метафизическим основаниям.

Примечания

- ¹ *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 115.
- ² Там же. С. 116.
- ³ *Реали Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. СПб., 1994. С. 281.
- ⁴ Там же. С. 275.
- ⁵ Там же. С. 280.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Цит. по: *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuen Zeit. New Haven, 1906 (deutsch: Hildesheim—N. Y., 1974). S. 215.
- ⁸ *Günter F.* Gott und Natur — Zur Transformation der Naturphilosophie in Melanchhhthons humanistischer Philosophie, in: Melanchhhthon und Naturwissenschaften seiner Zeit // Melanchthon — Schriften der Stadt Bretten. Hrsgb. von Stefan Rhein und Heinz Scheible. Bd. 4. Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1998. S. 45.
- ⁹ Ibid. S. 45–46.
- ¹⁰ Ibid. S. 50.
- ¹¹ *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1998. С. 559.
- ¹² *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 120.
- ¹³ Там же. С. 131–132.
- ¹⁴ Там же. С. 132.

- 15 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 132.
- 16 Там же.
- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 123.
- 20 Там же. С. 133.
- 21 Там же. С. 415.
- 22 *Никулин Д.В.* Метафизика и этика. М., 2005. С. 117.
- 23 Там же. С. 119.
- 24 *Севальников А.Ю.* Современное физическое познание: в поисках новой онтологии. М., 2003.
- 25 *Клышко Д.Н.* УФН. 168, 975, 1998.
- 26 *Belinskii V.* Laser Physics. 12, 939, 2002.
- 27 *Гроссетест Р.* О возможности и действительности // *Гроссетест Р.* Соч. М., 2003. С. 175.
- 28 *Лосев А.Ф.* Миф, число, сущность. М., 1994. С. 464.
- 29 *Владимиров Ю.С.* Реляционная теория пространства-времени и взаимодействий. Ч. 2: Теория физических взаимодействий. М., 1998. С. 141.
- 30 *Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика и религия. М., 1993. С. 118.
- 31 *Владимиров Ю.С.* Реляционная теория пространства-времени и взаимодействий. Ч. 2. С. 134–135.
- 32 *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. II. М., 1993. С. 230.
- 33 Там же. С. 232.

Тело в контекстах биовласти и биомифов

1. Контексты фактов и идей

Наши познания в области мифологии и в формах религии, особенно ранних, существенно изменились за столетие. Но когда оглядываешься назад, то усилия современников и ближайших к нашему времени исследователей, как бы они ни были плодотворны, все же кажутся менее значимыми перед классиками XIX – начала XX в. В таком восприятии есть языковой аспект: это они, основатели классической сравнительной мифологии и религиоведения, ввели понятия мифа, ритуала, фетишизма, тотемизма, табу и т.п. Мы ими пользуемся, хотя иногда некритически. Надо отдать должное классикам. Они, будучи в основном эволюционистами, применили сравнительно-исторический метод к колоссальному количеству фактов, ими неустанно собираемым. Дж. Фрейзер с восьми утра уже сидел в библиотеке Британского музея. Понятия, введенные классиками, организовывали эмпирические факты, но отнюдь не касались *ментальных структур, эти факты порождающих*.

Метод сравнительно-исторический в современных постановках проблемы человека все более перестраивается в сравнительно-герменевтический, где нужны иные понятия, на сей раз приближенные к человеку – *биовласти, биомифа, в целом входящие в поле биоэтики*.

Что касается фактов, то именно они нам могут помочь выйти из спокойной бухты эволюционного историзма в неизвестное море, где у стихий времени разные направления, а критерии

рием верного курса оказывается выживание. Человечество осознало, что оно живет в нелинейных и открытых средах, осложненных разрывами и выпавшими структурами. Ему пришлось смириться с тем, что хаос и неопределенность такие же атрибуты реальности, как и порядок¹.

В этой обстановке повышается внимание к старой позитивной концепции факта. Но его понимание теперь наполнено психологией восприятия и философской феноменологией, т.е. философией опыта. В этом направлении были сосредоточены все усилия М.Мерло-Понти, который их направлял на поиски пред-Я в предмире, на предпрошлое, сосредоточенное в нашем телесном существовании. Он назвал это удвоение «невидимым этого мира»².

Нам предстоит поработать с невидимым, но телесным. Иначе говоря, с утопиями тела, если видеть в утопии не социальный проект, а средство организации опыта и фактов, т.е. идеальный конструктор.

Как бы то ни было, порядок присутствует в мире. Часто его ассоциируют с властью-насилием. Однако синергичное устройство мира предполагает существование других видов власти помимо власти-господства ницшеанского оттенка. В последние десятилетия под влиянием постмодернистов было много сказано о власти-знании (нормы). Это оправдано попыткой спасти рациональные основы историзма.

Но у историзма есть и другие аспекты. Синергетика, собственно, представляет собой вид современного историзма, где обнаруживаются процессы самоорганизации в нелинейных открытых средах. Как пишут специалисты, в таких условиях целями эволюции выступают структуры-аттракторы, которые могут возбуждаться «в некотором смысле *резонансно* (выделено мною. — Я.Ч.)»³. Условность в сказанном напрасна. Именно *резонанс* позволяет традиционалистским культурам вписываться в мир. Причем находить человеческий потенциал в объектах природы, даже самых удаленных от доместикации, и пролагать дорогу для нее. Позволяет в камне или другом элементе ландшафта видеть одушевленное начало («анимизм»), устанавливать родство с животным или растением («тотемизм»). Наконец, резонанс позволяет понять ценность того, что было названо

ноосферой. Все это один ряд явлений и проблем человечества, возникших на разных этапах его развития. Универсально то, что резонанс дает возможность окружающему миру предстать в виде биосферы, центрированной и направленной на порождение и поддержание жизни.

Здесь я обращаюсь к генеративным структурам *биовласти* и *биомифа* (первый термин введен М.Фуко, второй, кажется, вводится впервые), которые в виде понятий необходимы для философско-антропологического рассмотрения человеческого тела. У Фуко понятие биовласти неотделимо от истории клиники, от врачебной деятельности⁴. В отечественной философской литературе, обобщающей клинический опыт стран с передовой медициной, идея биовласти стала наполняться новым гуманитарным содержанием — ответственностью человека за свое здоровье и вообще за телесное состояние⁵.

Антропология хорошо знакома с таким видом власти, который представлен в традиционалистских обществах: властью-ответственностью. Мне как антропологу, ведущему полевые исследования, это явление приходилось констатировать неоднократно⁶. Власть-ответственность, диагностируемая как составная часть прежде всего женской культуры, будучи направленной на поддержание витальности, является биовластью и встроена в рамки биоэтики. Биовласть действует по принципу резонанса: какими бы слабыми ни были воздействия среды в случае резонанса, они возбуждают витальные силы. Не случайно проявления биовласти в обществе так или иначе сконцентрированы на «женском полюсе», взять ли целительство или шаманскую практику, в которой цели зачатия, родовспоможения и лечения занимают ведущее место. Биовласть не мотивируема интересами. Детей, по крайней мере в традиционалистском обществе, не рожают ради получения квартиры, алиментов или капитала. Тем не менее принудительные действия родителей диктуются ответственностью. Здесь трудно сослаться на права ребенка, хотя и это нужно учитывать в приложении к обществу любого уровня.

Легитимизацией биовласти выступает *биоэтика*⁷. Особенность такой этики в традиционалистских обществах — ее потаенность. Именно та, которая как философская категория была обнаружена М.Хайдеггером. Речь идет о прятании себя и об

обнаружении себя через другого и устремленности к «идеалу присутствия»⁸. Идея потаенности ниже будет проанализирована как стыдливость, проходящая с телом через все его перипетии. Но здесь, при формулировке общего подхода, надо отметить место, где скрывается потаенность, — это ландшафт. Потаенность библейского *протоландшафта* — бездна вод, над которыми простирается Божий лик. Потаенный ландшафт проявляет себя через визуальность, которая объединяет горы, доли со скрытым телесно человеком в одно целое⁹. Выживаемость общества обеспечивается ландшафтом. Он хранит связь между прошлыми поколениями, нынешними и будущими, связь, которая обеспечивает родовое тело. Континуальность потаенного ландшафта положена в пространстве и во времени, и она дает ориентиры мышлению. Биоэтика ответственна за ландшафт.

В связи с потаенностью остро встает вопрос о *мифе*. Надо отметить, что формой ее скрытого присутствия является имя и миф как форма имени. В имени резонансно зашифрована сущность вещей, о чем говорит наречение именем всякой души живой со стороны сотворенного Адама (Быт. 2, 19). О сущности, не поддающейся проверке, вещает миф. Сущность мифа вовсе не в сюжете. Миф — любое иносказание. Миф — плата за потаенность мира, а не только за наше незнание. К нему нельзя отнести с понятием ложности — он не проверяется вовсе. Можно только исследовать его функционирование, ориентируясь на потаенность и вопрос «зачем?». Миф возникает при встрече того, что было названо *автопоэзисом человека*¹⁰, с его собственной биосистемой. Телесную сторону этой встречи выражает биомиф.

Биомиф, не требующий проверки, удостоверяет наше телесное присутствие путем единения телесной частности с всеобщей континуальностью мира. Он имеет непосредственное отношение к резонансной мотивации, идущей из этого мира. И тогда миф о благодетельном тотеме или о профессиональном враче оказываются одинаково действенным. Поразительно, как много внимания в своей истории человечество уделяло биомифам. Ниже их будет приведено предостаточно.

Миф контекстуален. А что служит контекстом биомифа? Чтобы ответить на этот вопрос, надо понять, что биомиф шире любого этиологического мифа о происхождении Вселенной и разных

прочих вещей. Биомиф отнесен к пределу жизни, за которым просто ничего нет. Значит, биомиф — это контекст всех контекстов. Среда для любого опыта. В субъектном модусе эта среда становится биовластью. Отсюда персоналистичность мифа. Биомиф и биовласть втягивают природу в антропологическое пространство телесности. Их столкновение с социальной реальностью, наложение социальной и антропологической реальностей порождает человека¹¹. Точка столкновения находится вне реального пространства, т.е. она утопична. И, тем не менее, она центростремительно направляет к нам космический источник жизни. Таким образом, антропология тела, казалось бы, такого заурядного предмета, выводит нас на все уровни мироздания, хотя на некоторых из них мы только подозреваем присутствие нашего тела. И без мистерии тут нам к пониманию тела не приблизиться. Оправдывается высказанное уже давно мнение, что «именно через осознание взаимообогащающего взаимодействия уникального и универсального с точки зрения перспективы расширения границ телесной организации человека снимается возможность прочтения его (индивида. — Я. Ч.) лишь с точки зрения потребительского интереса к нему со стороны общества, выступая против превалирования общественного интереса над индивидом»¹².

Мне придется привлекать разнообразные данные, не только те, которыми пользовались основатели науки, но и более новые или более показательные. Некоторые из таких уникальных свидетельств добыты личными усилиями у народов Сибири, Центральной Азии, Кавказа и, конечно, среди восточнославянских народов. Все это загружает текст конкретикой, но ведь она-то и есть проверка гипотез и системы доказательств.

2. Стыдливость — аспект биовласти

При изучении различных аспектов тела мы так или иначе сталкиваемся со *стыдом*. Между телом и стыдом самая тесная семантическая связь. Чтобы изучить оба предмета по отдельности, второй из них обособим в категорию стыдливости. В ней выражена более универсальная черта, нежели в стыде, который бывает ситуативен и возникает конкретно перед кем-то. Стыд-

ливость свойство более общее, более виртуальное и явно предполагающее более широкий круг тех адресатов, кому мы демонстрируем свою стыдливость. И не столько ее публикуем, сколько ею пытаемся укрыть нечто сугубо личное. Наша гипотеза, ниже подкрепленная фактами, утверждает, что стыдливость служит показателем нашего ухода в сферу интимности от широкого круга лиц, включая туда умерших. Мы принуждаемы к интимности биовластью.

Чем больше задумываешься о своем теле, тем более странным оно кажется. Вот человек говорит, что ему надо показать-ся врачу. Он имеет в виду, что врач осмотрит обнаженную часть его тела или возьмет показания приборов и анализов. Правда, дело может обойтись визуальным контактом и разговором. Но в слове «показаться» содержится смысл обнаружения себя целиком, а не отдельными какими-нибудь частями. Такое обнаружение недопустимо на публике. А почему? Во-первых, из-за страха стыда. Во-вторых, из-за страха общественного осуждения, даже наказания. Мы оказываемся тогда как бы не совсем на своем месте. *Чужое место* говорит в нас стыдливостью.

Получается, что право пользования своим собственным телом у нас ограничено. Однако вернемся к ситуации во врачебном кабинете. О том, что хороший врач оказывает положительное воздействие на пациента уже фактом своего осмотра, написана огромная медицинская и психологическая литература. Но в этом есть еще антропологическая сторона. Она касается чувства стыда.

В познании этого чувства сделано мало. Очевидно, в силу общей неразработанности философии и антропологии тела. Иногда еще можно встретить ссылки на гипотезу З.Фрейда. Он высказывался в том духе, что стыд возник у тех предков человека, которые, выпрямившись, увидели свои гениталии, и им стало неудобно друг перед другом. Они тогда занялись развитием культуры. Примечательно, что такой же умозрительностью отличались мнения о стыде выдающихся ученых, основавших в других областях целые направления науки.

Вот историк искусства Г.Гроссе. Он полагал, что одежда появилась первоначально как украшение, а укрывание половых органов только привлекало к ним внимание¹³. Другой зна-

менитый немецкий историк культуры Г.Шурц утверждал, что стыд возникает в связи с подавлением чувственности¹⁴. Психолог В.Вундт связывал одежду с табу, возникающим якобы из страха перед демонами¹⁵. Один из основателей религиоведения С.Рейнак тоже видел в основе первоначального чувства стыда табу на кровосмешительство («табу крови» в его лексике, страх как бы чего не вышло)¹⁶. Устойчивость подобных положений, впрочем, высказанных априорно и мимоходом, поразительна. Приобщился к эволюционно-стыдливой концепции и такой самостоятельно мысливший ученый как Ю.М.Лотман, повторивший мысль, что физиология превращается в культуру под воздействием стыда¹⁷.

Но не все шло строем. Великий естествоиспытатель Р.Вирхов 15 июня 1872 г. заявил, что «чувство стыда ни в коей мере не возникает от взгляда у голого человека». Эти слова сочувственно процитировал наш соотечественник Н.Н.Миклухо-Маклай, специально изучавший чувство стыда у первобытных народов¹⁸. Миклухо-Маклай и другие полевые исследователи показали, что стыд в архаическом обществе имеет гораздо более широкий спектр социальных значений, чем в современном. Демонстрация половых органов иногда входит в этот спектр, но может туда и не включаться. Такое положение свойственно австралийским аборигенам, служащее в антропологии критерием для ее исходных оснований¹⁹. На Новой Гвинее в XIX в. исследователи застали племена, где абсолютно голые женщины стыдились мужчин, если на головах первых не было убора²⁰. Тот же Миклухо-Маклай отмечал на островах Пелау стыдливость у мужчин, если головка их члена не была убрана в фаллокрипт (обычно из бамбука) — знак, что мужчина прошел обряд возрастной инициации. М.Мид и другие исследователи народов Океании отметили спокойное, но регламентированное отношение к наготы. Как и юный Ч.Дарвин, плававший на «Бигле» и отметивший, что совершенно голые огнеземельские дамы смущались только тогда, когда матросы пытались на них посмотреть со спины. В Тихоокеанской зоне культурнозначимые эротические зоны расположены не спереди, а сзади тела. Вспомним затылки на женских портретах японских художников, повернутые к зрителю. В названной зоне отсутствует поцелуй. Но

стыд — универсалия человеческой психики. Как отметила М. Мид, девочки на Самоа, начиная созревать, хихикают перед мальчиками и краснеют²¹.

Сделаем первое заключение: исходно человеческое тело присутствует в мире через наготу, оно принадлежит всем с видами своих гениталий, но ускользает в зону интимности только при половой близости. Универсалия традиционных культур — половой акт, часто и роды, по возможности совершаются вне жилища. Эти интимные акты локализованы в природе. *Стыдливость, их сопровождающая, служит симптомом сосредоточенной в природе биовласти.*

У народов Севера отношение к наготы спокойное. Эскимосы в жилищах разоблачаются догола. Также свободны со своим телом народы Амура. У некоторых народов нагота ритуальна. Так, алеуты обнажаются на празднествах. Считается, что шаманы во время битв с духами снимают всю одежду²². Все равно как древнегреческие атлеты на Олимпийских играх — эти игры устраивались в память умерших. Теперь вспомним шумерский миф об Инанне, которая, спускаясь в мир мертвых, должна была снимать с себя одежды.

Обнажение перед духами — второе наше заключение из приведенных фактов. Вместе с первым они ведут нас к выводу, что половая близость в ритуально-мифологическом смысле происходит не с человеком, а с духом. Ритуальная нагота перед божеством — распространенное явление. Из Древней Греции дошли до нас изображения нагой женщины, стоящей перед священным деревом²³. По преданию, жена пророка Мухаммеда через наготу узнала, что именно ангел посещает ее мужа — он устыдился, когда она «раскрылась».

Снятие одежды приближает человека к истокам природного блага. Поэтому у малайцев при уборке риса женщины обнажали верхнюю часть тела — считается, что чем меньше одежды, тем тоньше будет шелуха у зерна риса²⁴. Подобные примеры убедительны, потому что мы как-то привыкли, что собирать целебные травы на Ивана Купалу положено нагими. Везде нагота воспринимает природное начало или передает его другому человеку, в интимности ли, в почитании инстанции более высокого ранга. Перед усопшим мы обнажаем голову, а в архаичных культурах сни-

мали одежду — папуасы испытывают стыд перед предками. Это мы стали жить по принципу «мертвые сраму не имут», но многие тысячелетия дело обстояло противоположным образом.

Благо поступает от духа, Бога или природы. Коснемся ритуальной наготы, имеющей отношение к состоянию погоды. В Сербии был обычай, по которому грозу отгоняла обнажившаяся женщина. На Северном Кавказе мне в 1980-е гг. довелось записывать память о странных обычаях, когда утренний туман могли отогнать мальчики, которых заставляли встать в сторону тумана с голым задом. О ритуальной наготе для привлечения дождя или наоборот хорошей погоды много материала приведено в «Золотой ветви» Дж.Фрейзера. Например, голая девочка с головешкой (огонь удаляет дождь) в обряде у телугу Индии, арабов, в Океании, в Болгарии, в Сербии и т.д.²⁵. Эта нагота не имеет особого отношения к половой проблематике, но маркирует младенческий возраст человека.

Получая природное благо как ресурс или занимая место-ресурс, принадлежащий старшим или умершим, люди когда-то испытывали стыдливость. Проступок Хама в том, что он увидел наготу отца, а не сам перед ним предстал нагим. Часто люди, сокрушаясь по поводу материальных потерь, вспоминают библейское «нагими мы пришли в мир, нагими и уйдем», но речь-то тут идет о связи с мертвыми. О едином родовом теле, интимную связь которого прерывать стыдно и опасно. *Стыдливость — это остаток знания о целостности жизни поколений.*

Одно суеверие из русского быта давно не давало мне покоя своей неясностью. Считается, что если человек сглазливый и он об этом знает, то чтобы не нанести вреда, например, ребенку, он должен посмотреть на свои ногти. Об этом веровании есть упоминание в «Войне и мире», и знает его не человек из простонародья, а графиня. Но ведь и смущаясь некоторые люди смотрят на пальцы своих рук. Это стыд нанести вред другому человеку, особенно ребенку. А ногти — это аналог одежды. На Руси когда-то верили, что у человека все тело сначала было покрыто ногтями. У кавказцев, исповедующих ислам, мне пришлось услышать поговорку: «Кто стесняется Бога, тот стрижет ногти ночью». Стыдливый человек здесь иносказательно остается без одежды.

Далекими от сути дела оказываются стыдливость от грубого знакомства с целями природы у Канта и смущение от взгляда на гениталии выпрямившейся обезьяны у Фрейда. При пристальном внимании проблема стыдливости, оказывается, связана с окружающим человека миром, отношения с которым маркированы чувством стыда. Агентами этого мира в традиционных представлениях могут считаться предки, духи, Бог, природные стихии. Но суть вопроса не в этой поэтике, которой были очарованы классики науки, выделившие ученые категории фетишизма, тотемизма, анимизма. Рассмотрим хотя бы часть этих построений подробнее.

3. Последствия табу для тела

Чтобы далее прояснить проблему стыдливости, окружающей наше тело, и ее истоков в биовласти, мы должны обратиться к тому классу ограничений в отношениях человека к реальным и вымышленным объектам, которые получили наименование *табу*. Слово пришло из полинезийских языков. Этот обычай впервые обнаружил в Океании на островах Тонга в 1771 г. английский мореплаватель Джеймс Кук. Оно относится к всевозможным запретам на питание, поведение, отношения между полами и т.п. Нельзя сказать, что в науке имеется четкое определение табу. Приведу определение хорошего английского антрополога Мэри Дуглас, сделавшей цикл исследований по проблемам, связанным с этим вопросом. Она присоединяется к утверждению, что «табу — это не нечто непостижимое, но разумное желание защитить общество от разрушительного поведения»²⁶. Подобное невнятное положение имеется и в отечественной литературе, даже философской, где табу рассматривается «как часть социального контроля, как регулятивные социальные функции»²⁷.

Принимая во внимание, что табу относится к витальным процессам, нарушение которых карается смертью, будем исходить в своем понимании явления из смыслового поля, заданного системой «жизнь — смерть». Так как в этой системе угроза смертью тотальна, то ясно, что происхождение табу коренится

на полюсе жизни, который, приобретая абсолютизированное значение, помещается в исток человеческой истории. *Табу* — это набор правил, стремящихся сохранить чистоту телесного существования: перцепций и отправлений тела от какого-то возмущающего влияния. На первом месте среди табу всегда стоят пищевые ограничения.

Вернемся к Океании, где исследователи нашли уже развитые табу. Например, очень строгие правила отношений к вождям. Их собственное поведение во многом так же, если не более, ограничено. Но особенно опасно нарушение табу для наиболее зависимых: говорят, что были случаи, когда простой человек съедал пищу табуированного вождя, а после, обнаружив это, умирал от ужаса. Нечто аналогичное существовало по отношению к африканским правителям. Японский император-микадо должен был определенное время сидеть на троне абсолютно неподвижно в утомительной позе, т.к. считалось, что от этого зависит спокойствие всей Вселенной. С табуированными лицами недопустим был прямой контакт: разговаривая с китайским императором, нужно было смотреть на особый предмет.

Подобные развитые формы табу, связанные с социальной стратификацией, послужили основанием для обсуждения проблемы в этнологической и религиоведческой литературе. Внимание оказалось привлеченным к софистицированным табу, которые касались не только священного, но и проклинаемого, «чистого» и «нечистого» («амбивалентность» — двусторонность явления). Было установлено, что табуация хорошо известна многим народам мира. У римлян это сфера «сацер», у греков «хагос», у евреев «кодеш». Но древние асимметричные табу нравственного характера сохранились также в быту современных народов, например, повсеместный запрет плевать в огонь или в воду. Собственно, на основании подобных запретов строятся правила этикета: не быть фамильярным с незнакомым человеком, уважать женщин, стариков. Наибольшей асимметричной строгостью и почитанием окружена память умерших.

В науке было уделено чрезмерное внимание не к чистым асимметричным формам табу, но к идеологически окрашенным, например, влиянием тотемизма. Так, Фрейд вообще увел проблему в сторону, он считал, что самые старые и важные

табу — это два основных закона тотемизма: 1) не убивать животного тотема, 2) избегать полового общения с товарищем по тотему другого пола. Психолог В. Вундт обращал внимание на социально-ранговые табу: табу — это самое древнее неписанное законодательство, прообраз права. Английский религиовед Роберт Маретт считал *табу минимумом определения религии*. Это мнение наиболее близко принятому мной определению табу.

Запреты пронизывают всю нашу жизнь и заставляют предположить, что их сущность состоит в том, чтобы наши тела и наши вещи занимали положенное им место в пространстве. Чтобы они не находились на чужом месте. Но анализ стыдливости показал, что свое место — крайне трудно определимо физически, это метафизическое место, обозначенное чувством стыда. Теперь мы покажем, что и чувством вины.

Характерно, что в табу не видна, как правило, запретительная причина: указываются последствия не столько для самого нарушителя, сколько для его потомков (как это мной обнаружено у абхазов, балкарцев и других народов Кавказа). Например, охотник убивает дичи сверх числа, положенного ему божеством охоты. В мифологических сюжетах типа быличек дочь бога охоты проклинает потомство охотника — оно будет немногочисленным, т.е. ущерб наносится родовому телу.

Большая категория табу относится к сфере отношений между полами. Это не только запреты на половое общение, но и запреты, связанные с менструациями у женщин. Например, в эти дни во Франции и на Кавказе они не имеют права готовить сыр. В архаике действуют запреты говорить с сестрами, произносить их имя и даже идти по их следам на песке, как в Меланезии. Подобные сюжеты в науке привлекают для построения тех или иных теорий о запрете инцеста (полового общения между самыми ближайшими родственниками), т.е. биологических разрывов. Нам же надо переместить центр тяжести проблемы в сторону семантических биологических связей, в сторону биологического поля, откуда исходит биовласть табу.

Запреты всегда направлены на поддержание дистанции. Поэтому *табу сходно с самым архаическим человеческим жестом — указательным, где происходит контакт на расстоянии*.

Можно сказать, что табу — ограничение прежде всего словесного общения. Такая суть табу особенно видна в архаических обычаях траура. Так, у абхазов пришедший на похороны сразу понимает, что сочувствие нужно выражать тому человеку, который в руках держит ореховый прут с очищенной корой. Лесной орех в данной культуре — носитель знаков жизни. Из его ветвей делают алтари. Держание прута на поминках — не только жест паузы молчания, делающий слово сочувствия понятным и значимым, но и восстановление пространства жизни.

В архаике самому строгому трауру подвергается человек, ставший убийцей, обычно воин. Даже если он убил врага, он нарушил пространство жизни. Он скрывается. В некоторых культурах сам он не может брать пищу руками — он сам как бы становится мертвым. У индейцев племени пима на юге США воин, убивший врага, на голове носил комок глины, знак того, что «он в трауре, он ритуально невидим». Фольклорная шапка-невидимка происходит от подобных обычаев, вроде древнееврейского посыпания головы пеплом как знака траура. Человек, ритуально ставший мертвым, находится в необычном состоянии, он окружен страхом и почтением, т.е. *табуирован*.

Так через табу решается проблема восстановления непрерывности жизни, нарушенной смертью: табу реструктурирует это пространство. Табу имеет танатологическое (смертное) происхождение, тогда как тотемизм эмбриологическое. Смерть в тотемическом обществе всегда вызывает уход из того места, где она случилась. Это тоже структуризация пространства. Из-за этого, а не только в силу примитивного хозяйства, люди в течение тысячелетий вели бродячий образ жизни. Система табу позволила оставаться на месте. Недаром его развитые формы найдены в изолированных, часто островных, обществах с физически ограниченным пространством жизни.

В трауре человек, становясь невидимым, «мертвым», но живым, обретает то свойство, которое можно считать прообразом будущей души. Все необыкновенное, связанное с таким состоянием, в меланезийских языках называется *мана*. Но та-

кая особая сила известна всем народам. Мана — это сила, которая вызывает страх и почитание. Предметы, наделенные мана, часто связаны с телом умершего, например, в Меланезии его кости тщательно берегут. Там считается, что сила мана, находящаяся в особых камнях, дает плодородие деревьям и свиньям, быстроходность лодкам. Мана — это мысль, память, сознание, привязанность, желание, интеллект, т.е. мана — это бытие в превосходной степени. У карел существует вера, что женщины могут приобретать силу женского обаяния лемби, умываясь утренней росой. Все говорит о том, что мана по происхождению природна и становится витальной силой, будучи сосредоточена в человеке. Значит, *мана выступает как симптом биовласти.*

Роберт Маретт считал верования в ману первой фазой религии, назвав их преанимизмом. Конечно, преанимизм — это путь к анимизму — вере в душу и духов. Оказалось, что самым архаическим обществам, ведущим охотничье-собираческое хозяйство, свойственно огромное внимание к психической жизни человека, к способам ее организации, к разным психотерапевтическим практикам, вроде рассказывания страшных снов у сеноев на полуострове Малакка, психологического контроля над членами орды у пигмеев мбути в Заире.

Важное средство упорядочивания психического состояния человека — ношение амулетов. В амулете находится та сила, которая называется мана. Первоначально амулет был знаком запрета, табуации человека. В такой роли выступала одежда — наиболее развитая одежда предназначалась мертвым, дом — «жилище для мертвых» (в русском веровании дом строится на чью-то смерть), стол первоначально был сооружением для погребальной трапезы.

Таким образом, происхождение явлений культуры обязано странным для нас и кажущимся далекими понятиям табу и мана. Культура развивалась параллельно развитию представлений о душе. И мы сейчас, полностью осознавая свою субъектность как ответственность, должны быть внимательны к, казалось бы, нелепым верованиям детства человечества. Потому что поведенческие табу и связанные с ними тотемические представления всегда с нами.

4. Тотемное тело

Считается, что тотемизм и странные запреты возникли на заре жизни человечества. А потом они преобразовались в столь необходимые средства культуры, что мы их просто не узнаем. Слово «тотем» появилось в научной литературе в конце XVIII в. из языка алгонкинских племен, живущих в Северной Америке около Великих озер. Оно переводится как «его род» и обозначает загадочное родство по животному, например по медведю. С середины следующего века стали поступать сведения о разнообразных и сложных тотемических системах у австралийских аборигенов. Подобные факты известны были и раньше. Так, испанцы еще в XVI в. узнали, что знатные роды перуанцев называли себя по имени животных и гордились своим происхождением от них.

Теории тотемизма оформились к началу XX в. И с тех пор антропологи, социологи и философы бьются над разрешением этой проблемы. Тотемизмом принято считать явление архаической духовной культуры и социальной организации, которое строится на связи между группой людей (изредка отдельного человека) с видом животных или растений, классом неодушевленных предметов или состояний внешнего мира. Люди верят в родство с этими объектами и от них ведут свое происхождение. Тотемы пользуются почитанием, особенно в форме разнообразных табу, которые охватывают также сферу брачных связей. Подобные теоретические подходы оправданы социологически, ибо акцент они делают на характеристике общественного уровня архаического общества. Как выглядит философско-антропологическая сторона дела? Тотемическое родство как социально-идеологическая система только скрывает факт продолжения телесности за пределы человеческого тела. Тотем выполняет двоякую роль: с одной стороны, он свидетельствует об инфляции тела, но с другой, ее асимметрично ограничивает вектор тотема-эмблемы. *Тотемизм — это вид ментального биологизма, строящего концепцию тела.* В сущности, это вид биовласти.

Тотемом может быть чуть ли не любое явление природы: не только зверь, но и насекомое, иногда растение, а также звезда, вода, дождь, даже смех, труп, болезнь или рвота. С моей точки

зрения, в таких странных тотемах кроется смысл всего явления — тотемы говорят о присутствии человека в мире. Они так или иначе указывают на человека, но не изолированного от природы, а находящегося с нею в единении. Поэтому можно сказать, что тотемы играют роль указательных знаков-эмблем. Группа или человек нуждаются в тотеме, чтобы выделиться среди других людей, ведущих в точности такой же образ жизни. В архаике это охота, рыбная ловля и собирание растений, меда.

Такая стадия хозяйствования, по-своему изощренная, позволяет людям быть повсюду дома, однако без дома как такового, благодаря чему люди выживали в самых крайних обстоятельствах. Абориген Австралии может долго жить без воды, зарываясь на ночь в песок, где его кожа воспринимает ночной конденсат влаги. Формула «повсюду дом и повсюду жизнь» характерна и для более развитых обществ, вроде полинезийского, освоивших мотыжное земледелие. Так, для новозеландских маори мир разворачивается наподобие гигантской родни, где небо и земля изображают первопредков всех существ и всех вещей: моря, прибрежного песка, деревьев, птиц, людей. Поэтому маориец осознает себя в родственных связях с рыбами океана, либо с путешественником, которому он оказывает гостеприимство. Тотемное мировоззрение как таковое — основа веры в конкретных тотемов, тем более что существуют предания, согласно которым реальные предки меняли иногда свои тотемы.

Но «повсюду дом» и наполненность его жизнью как отношение к природе никак не может объяснить появление людей в мире и рождение отдельного человека. Создавая миф о творении, люди стремились решить проблему единства с природой, не потеряв свободы воли и самой субъектности. Справиться с задачей помогли эмбриологические представления. Согласно им порождение жизни приурочено к определенным временам и к местам в пространстве. В таких местах у аборигенов Австралии спрятаны зародыши людей (чуринги). Женщины, проходя мимо них, становятся беременными. У этого народа существуют и специальные тотемические центры, где проводят обряды с танцами ради размножения тотемов и возобновления ресурсов жизни. Эмбриология в тотемическом мировоззрении тесно вплетена в структуру принадлежности к брачным подраз-

делениям, объясняя запрещения браков между людьми одного тотема (обычай экзогамии). Следовательно, «чужие», у которых берут женщин в жены, тоже участвуют в воспроизводстве жизни. Субъектность в таких обществах получается размытая.

Поскольку древнейшие люди жили по тому же принципу «повсюду дом и повсюду жизнь», постольку жизнь животная и человеческая перетекали друг в друга. Были известны погребения вместе с убитым животным или его изображением (погребение мальчика в Тешик-таше в Средней Азии вместе с рогами козла, более позднее Сунгирское погребение на Клязьме с подвеской на груди в виде фигурки лошади). В пещерах находились эмбриональные центры. Там проводили обряды оживления животного (например, медведя, из шкуры которого и глиняного туловища делали натуральный макет). Красочные изображения бизонов, оленей, мамонтов и лошадей на стенах пещер в палеолите это тоже обозначение эмбрионального центра в ситуации, где у охотников «повсюду дом». Культ медведя, мирового лося или оленя у народов Сибири, буйвола в Юго-Восточной Азии, ласточки у древних китайцев, койота у индейцев Северной Америки, — все это способы преобразования телесно и витально освоенной вселенной в тотемные эмбриональные центры. Эти локализованные центры жизни в более поздние эпохи в развитых религиозных системах стали рассматриваться в качестве центров, откуда началось упорядочивание мира.

Тотемические объекты всегда связаны с решением интеллектуальных и эмоциональных задач, возникающих у человека вследствие его деятельного отношения к миру. Следовательно, тотемизм не является прямой реакцией на конкретные пищевые запросы, как это считал польско-английский антрополог Бронислав Малиновский. И это не только классификационная система, приспособленная для думания по концепции французского антрополога Клода Леви-Строса. Тотемизм выражает социальные противоречия, умозаключения и напряженные переживания по поводу смысла жизни у древнего человека, нашедшие разрешение в вере в тотем.

Поэтому столь древни, фантастичны и укрыты от посторонних глаз (эзотеричны) мифы о тотемах. Как правило, их не рассказывают женщинам, а юноши их узнают во время обрядов

взросления (возрастных инициаций). У индейцев Америки те, кто проходят инициации, должны во сне после одиночества и испытаний обрести своего тотема, который становится их духом — покровителем. Тотем, в конце концов, всегда контролирует поведение человека, направляя его в социальное русло.

Тотем может выступать носителем знаний и племенных этических ценностей. Изображения тотемов люди иногда татуируют на своем теле. В некоторых теориях считается, что как раз изображение тотема на теле дало начало тотемизму (Эндрю Лэнг). Эти изображения играют роль *эмблем*, различающих родственные группы и племена. Но сами они происходят из того, что тотем является эмблемой тайны перехода во вселенной в конкретного родившегося человека. Это проблема телесных преобразований.

В развитых мифологиях тотемные предки соприсутствуют творению Богом человека. Но, сыграв свою историческую роль, эти помощники Творца делают что-то неправильно, как собака, допустившая до еще не одухотворенных фигур противника бога в якутском, русском и тибето-бирманском мифе. Возможно, что сам дьявол, персонаж этого мифа, когда-то сам был тотемным животным (в ближневосточных вариантах — козлом).

Итак, в своей истории тотем из медиатора между природой и человеком все больше становился благодетельным или вредным духом, демоном, входя тем самым в круг анимистических верований. Но задатки этой роли тотема появились гораздо раньше, тогда, когда тотем был как бы «внешней душой» (это имеет место у племени арунта, живущего в Центрально-Австралийской пустыне). Как бы то ни было, отношение человека к тотему всегда одухотворено. Поэтому есть смысл в концепции английского религиоведа Робертсона Смита, говорящей о том, что тотемизм родился из обряда совместного пиршества, которое было тотемным празднеством. Он построил эту теорию на материале религии бедуинов.

5. Инициации и звериное тело

Выше уже шла речь об этикетных принципах, на которых основаны традиционные культуры. Можно сказать, что чем архаичнее культура, тем она этикетнее. Этикет — это табу на

место другого. Наша цивилизация только-только подходит к философскому пониманию значения этикета. Она продвинулась в понимании и отстаивании прав личности, в понимании Другого благодаря трудам М. Бубера и М. М. Бахтина. И путь этот был долгим, начавшись с Ветхого и Нового Заветов, Сократа, Августина. А рядом с нами существует традиционная культура, построенная на философии места.

Наши деды в русской деревне еще недавно хорошо знали, что первым здоровается младший по возрасту (знал бы это Эдип, может быть, он не поссорился бы со стариком, своим отцом). Что если открыты ворота, то в доме покойник. Что если по-особому завязан у женщины платок (одежда — носимый указатель места), то эта женщина замужем и что к ней надо относиться с особым уважением. Что мужчине в доме неслед заглядывать в бабий угол. Что невеста сама собирает личное приданое и никто не имеет права соваться в ее сундук. Такие факты приходится напоминать, потому что они забыты. В традиционной культуре за лучшее место положено бороться. Место лучшего пахаря, кузнеца, певца. В гористой Балкарии ручной труд по сенокосению ничем не облегчен. Справный косец славится на весь край. Люди спрашивают: «А кто у вас в этом году шел первым?».

Благодаря труду Арнольда Ван Геннепа наука сто лет назад узнала структуру *посвятительных и возрастных обрядов*²⁸. Она заключается в ритуальном отделении посвящаемого от мира живых (его «умирание»), преображении в ходе обряда тела и духа посвящаемого и в заключительном возвращении посвященного в общество с обретением всех социальных прав. В своих религиозных работах Мирча Элиаде также обращает все внимание на структуру религиозных действий, видя в инициациях пример «вечного возвращения» к временам творения мира ради очищения теперешнего²⁹. Остальное в ритуале для Элиаде — техника. Шаманизм, например, это техника экстаза. Все это важные наблюдения.

Но и Ван Геннеп, и Элиаде мало касаются того, что в архаических ритуалах неожиданно высоко значимо личное состояние человека, перестройка его отношений не только с обществом, но и с природой. У австралийских аборигенов-охотников, живущих в весьма суровых условиях, не всякий может достичь

статуса хорошего охотника. Вот и затягиваются инициации порой на 25–30 лет, причем некоторые так и не получают этого звания. Обычно же инициация у аборигенов длится 13–20 лет³⁰.

Другой недостаток концепции Элиаде в том, что в приобретении посвящаемым знаний от духовных наставников он видит отрыв от природы³¹. Столь же односторонне с позиций привычного религиоведения подходил к инициациям С.А.Токарев, который видел в них сосредоточение всех наиболее важных тайных верований, обрядов и обычаев³². Более приемлема для нас точка зрения Л.А.Абрамяна, увидевшего в инициации стержень праздника³³, через проявляемое терпение ведущего к праздничному пиру³⁴.

Пир для австралийцев – торжество их умелого приспособления к суровой природе. В пире суть жизни, в его невозможности – смерти. Недаром у народов Океании считается, что на том свете дух удаляет у умерших кишечник и после этого они становятся настоящими умершими³⁵. У древних египтян аналогичное верование легло в основу бальзамирования трупов, у которых удаляли внутренности. *Подчеркивание телесности через пищу и пищеварение – постоянная доминанта обрядов инициации.* У народов Океании это сюжет ритуального действия, где иницируемых проглатывает чудовище, у американских индейцев эта роль у «старухи-людоедки». Да и хорошо нам известный славянский сказочный фольклор богат историями о проглоченных и спасшихся детях.

Итак, чудовища, глотающие детей, как кит Иону. Тем самым дети теряют свою незрелую плоть и возвращаются взрослыми людьми. Обряд, похожий на посвящение шамана, в ходе которого духи «варят» в котле его тело и он обретает новое. С этим новым телом шаман может стремительно перемещаться в пространстве. У архаических охотников после инициации также появляется тело, способное в беге настигать дичь, как у австралийцев и индейцев. Везде мы видим тело с функциями хищника. Тут-то мы подошли к огромному по объему материалу о мужчинах-воинах, которым приписывались качества хищников.

Известно, что в любом традиционном обществе возрастная категория молодых, неженатых мужчин находится в особом положении. С одной стороны, они – защитники общества, об-

разующие основную военную силу, а с другой стороны, их общество живет собственной жизнью, находясь иногда даже в оппозиции к обществу. Социальная автономия молодых воинов подчеркивается символически их близостью к природе. Они живут вне семьи, иногда в лесном военном лагере. Они подчинены строгому контролю своих старших. В отсутствие военных действий их основное занятие — охота.

Благодаря дистанции между обществом и классом молодых мужчин, а также символической и реальной натурализации их быта эти мужчины образуют в обыденной ситуации маргинальную по статусу группу. Зато в чрезвычайных обстоятельствах: война, свадьба, похороны — эта группа из маргинальной делается центральной. *Инверсия* социального статуса, периферии на центр и обратно — примечательная черта категории молодых мужчин. Поэтому в быту общественные функции лиц этой категории медиативны, они — посредники, вестники.

В Абхазии мужчины возраста арпыс (от 18—20 лет до женитьбы) выполняли функции вестников в случае смерти и свадьбы³⁶. О мужчине, посылаемом с вестью, говорили: «Он подобен Ажвейпшаа», т.е. богу охоты. Почему? Попробуем ответить на такой вопрос. Арпыс — возраст совершеннолетия. Его отмечают вручением пояса. К поясу, надеваемому поверх черкески или бешмета, крепятся кинжал, кремь и кресало, необходимые в пути шило и шнурки. Даже набор этих вещей уже говорит о воинской функции возраста арпыс, об образе жизни вне дома, в дороге.

Другое бесценное свидетельство, зафиксированное в Абхазии, — арпыса могли назвать положительным эпитетом «похож на бешеную собаку». Чем вызвано это сравнение? Надо думать, что уже тем, что арпысу зазорно сидеть в доме, он должен быть постоянно в пути. Но это сравнение с собакой не просто метафора, так сказать, по образу жизни. Этот эпитет скрывает более глубокие пласты значений. В абхазской культуре мы находим особое отношение к собаке. Считается, что в ней течет человеческая кровь. Нами был записан миф, согласно которому после создания богом первого человека лошади поняли, что это существо будет ездить на них верхом. И вот табун мчится на первого человека, совершенно безоружного, чтобы растоптать

его копытами. Близкий сюжет есть у сванов, где в охотничьем эпосе стадо туров растоптало охотника-свана. Тогда человек вырвал из своего бедра кусок мяса и кинул его в табун. Эта плоть человека на лету превратилась в собаку, которая встала на пути лошадей и лаем отогнала их. Положительное отношение к собаке и волку – универсалия абхазской культуры. «Он силен как волк», говорят о человеке большой физической силы. Встретить на пути волка или собаку – хорошая примета.

Волки же рассматриваются как собаки бога охоты Ажвейпшаа, помогающие ему пасти дичь. А вот другое свидетельство о тесном соотношении собаки с охотой, записанное нами в Абхазии. Оказывается, у абхазов есть не только охотничий «лесной язык», но и траурный, в котором в соответствующей ситуации запрещено произносить некоторые слова. В частности нельзя произнести слово «собака», его нужно заменить на слово «охотник».

В том, что молодой мужской возраст символически представлен с охотничьим животным или волком, пожалуй, нет ничего удивительного с точки зрения мировых реалий, скажем, взятых из быта архаических народов. Данные абхазской этнографии тем ценнее: они позволяют найти в культуре, причастной к истории развитых мировых центров, познавшей христианство и ислам, отдаленнейшие истоки, уходящие в глубины каменного века.

Но какова же роль упомянутого соприкосновения с мировыми религиями? Неужели народ, способствовавший распространению христианства на Кавказе (христианство пришло в Грузию через Абхазию), сохранил без изменения чуть ли не палеолитические обычаи? Обратимся к тому же возрасту арпыс. Свойства человека в этом возрасте по-абхазски передаются термином «айбага», который этимологизируется через слова ай – «совместно» и бага «брат». Что берут? Витальный ресурс, рассеянный в природе. О природе говорят метафоры этого возраста: айбага «горит как огонь», «похож на пламя», «положить в огонь, не сгорит» и т.п. Это не случайные, поверхностные сравнения, ибо в абхазской культуре стихия огня не просто наделена особой святостью, но из огня исходит то, что можно назвать нравственным императивом. Есть

изречение «огонь заставляет делать хорошее». Терпенье, основа этического поведения, делается огнем. Противоположны коннотации воды: это косность и прочие отрицательные качества. О туповатом говорят: «Из него ведро воды можно выжать». Итак, стихия арпысов — огонь, цвет — красный. В древности было положено в бою надевать красную одежду, обычно головной убор из красной материи. Цвет бога охоты тоже красный. Сам Ажвейпшаа часто представляется рыжим. Он живет в медном доме. В песне Ажвейпшаа поется: «Освещающий красные скалы красным огнем».

Ну, конечно, молодые мужчины — это воины, несущие смерть. Но вот что еще важно: сами они в своем полностью сбалансированном возрасте айбага совершенны, находятся вне трансформаций (как это происходит с мальчиком или стариком) и поэтому единственная приличная им трансформация — это *смерть*. Вот основа отмечаемой всеми героичности абхазских преданий, фольклора и даже быта. В абхазском эпосе герой гибнет ради людей. Здесь это глубоко разработанная нравственная линия. Не ради загробного воздаяния умирает абхазский герой, а ради остающихся жить людей. Арпыс, покидающий уют домашней жизни и живущий надеждой на такой подвиг, это не юноша, пассивно увлекаемый в неизвестные заросли для проведения инициационного обряда. В абхазской культуре инициация растянута на всю жизнь и ее важнейшим моментом является героическая смерть.

Один момент, относящийся к проблеме христианства, мы должны все же упомянуть. Речь идет о культуре св. Георгия, на абхазской почве ставшего божеством Айергь. Функция этого божества (или семьи божеств, как в виде семьи божеств может выступать и Ажвейпшаа) аналогичны функциям Ажвейпшаа. Есть большая приуроченность цикла Айергьов к Абжуйской (христианизированной) Абхазии. В то же время Айерги могут рассматриваться как божественное семейство, находящиеся в родственных связях с Ажвейпшаа. Главное, что отличает культ Айергьов от более раннего культа Ажвейпшаа, взгляд на первых как на людей, достигающих святости. «Св. Георгий был простой охотник» — так начинается одно сказание, написанное в прошлом веке. В народном представлении Айергь — человек,

ставший жертвой: бог у него удалил желудок и Айергь стал святым, помогающим людям. Тут мы снова встречаем мифологему удаленных внутренностей человека.

Человеческое происхождение Айергья дало поразительные рефлексы в абхазском охотничьем культе. С Айергьом, оказывается, можно спорить. Но он милосерден и оказывает помощь при грозе, эпидемиях, море скота. Как человек-жертва Айергь занял первенствующее место по отношению к Ажвейпшаа: «Айергь впереди Ажвейпшаа стоит, вожак их», – было нами записано в 1984 г. Теперь, кажется, стало понятным почему «Песня Айергья» вошла в жанр героических песен, стала походной: этой песней человек-жертва оказывается впереди живых людей.

6. Асимметрии и тело

Мы проследили тело в ситуациях стыдливости, табуации, тотемных представлений и инициаций. Этого достаточно, чтобы обнаружить, что телесность состоит в ее метафизическом выходе (*инфляция*) за пределы индивидуального тела человека. Также были приведены примеры, показывающие, что культура предоставляет набор мероприятий по подавлению телесности как инфляции тела. Рассмотрим ее подробнее.

Концепция инфляции была развита К.Г.Юнгом и его последователями как антитеза крайне односторонней идее З.Фрейда о сублимации либидо. Инфляцию тела можно было бы рассмотреть на примерах мифологических представлений о космическом теле первочеловека. Имеются в виду сюжеты вроде индийского Пуруши, еврейского Адама Кадмона, первочеловека русских духовных стихов. По таким воззрениям Вселенная возникла из частей тела первочеловека. Перед нами инфляции, исторически поздние поэтические метафоры, вынесенные на поверхность стихией условного языка. Это асимметрии, устремившиеся в космос, но рожденные на земле, ибо происходят эти метафоры из того мышления, которое формирует пласт сознания биосферы. Названные мифы о первочеловеке при их подробном рассмотрении увели бы внимание от целостной биосферы в сторону развитой мифофилософской поэтики.

То *биосферное тело*, которое обосновывается здесь, не обязательно образное космическое тело первочеловека. Хотя метафорически биосферное тело предстает в разных обликах: в образе ли ограничивающего общество тотема, в поведенческом ли императиве-табу. Это и не телесность, метонимически или метафорически перенесенная на Вселенную. Главное в нашей концепции то, что *биосферное тело не инфляционно, но центростремительно направлено на физическое тело человека*. Оно составляет средства для описания жизни наших реальных земных тел. Биосферное тело тенденциозно и виртуально. В этой своей виртуальной предупреждающей функции оно было отмечено у Мерло-Понти.

Асимметричная тенденциозность биосферного тела состоит в том, что оно не самодостаточно, но дополняется культурой. Эти дополнения бывают знаковыми, конечно, взятыми соответственно уровню развития общества. Вот австралийскому аборигену символически в бок вставляют магический кварц как знак обретения человеком особых знаний. Вот человечество в одежде маркирует правую и левую стороны тела, а все оно дифференцируется на мужское и женское.

Но самая древняя универсалия асимметричности биосферного тела — искусство. Его уровень высок у первобытных людей: наскальные росписи, гравировки, скульптура, украшения тела поражают наше воображение. *Биовласть — фактор принуждения к культуре, императив культуры*.

Ментально биосферное тело выступает как женское. Это и понятно, вынашивание ребенка — явная биологически природная асимметрия тела. Грузная полнота палеолитических Венер не отражает облик женщин, но говорит об асимметричности прототела, лучше всего передающего эту идею изображением женского организма. Эмбриологические представления оказались основой традиционного мировоззрения и дали начало генетически устойчивым культурам, как, например, кавказским. Один из мировых сюжетов об амазонках локализован на Кавказе. Миф об амазонках основан на той же асимметрии. Только, узурпируя мужскую стрельбу из лука, они якобы для удобства стрельбы еще у девочек удаляли правую грудь. Женщины

остаются амазонками в нашем окружении, когда друг другу говорят о менструации на своем тайном женском языке «у меня на сорочке», «на рубашке».

Женское асимметричное прототело текуче и смыкаемо с другим: женщины о половой близости говорят «мой муж ночью приблизился». Оно смыкается и с животным: у американских индейцев женщины выкармливают грудью детенышей диких животных, там в поселках образуются целые зоопарки. Занимаясь собирательством растений, женщина, в конце концов, их одомашнила. Мифов о причастности женщины к земледелию бездна. Тут индонезийская Хайнувеле, из тела которой выросли растения, безымянная женщина одного вьетнамского племени, потершая ладони, в которых из катышков образовался рис, египетская Исида и греческая Деметра. Это мифы, относящиеся к порождению жизни и ее ресурсов, – биомифы. Они так или иначе связаны с женщиной. Тоже самое видим на славянском материале.

Вот биомиф болезни. Он женский: по земле бродят 12 дочерей Ирода, 12 лихорадок. У каждой свое имя. Биомиф самой смерти тоже женский. Женщина причастна к животноводству, это она стоит, держа в руках коней на вышитых рушниках. В названии основного злака нашей лесной зоны «ржи» виден корень, связывающий растение с родильной деятельностью. Существуют и другие доказательства женских истоков злакового биомифа на славянском материале.

Хотя биовласть асимметрична, но это не отношения господства и подчинения. Это и не пространственные перетекания центра и периферии, при том что *биовласть центристельна к жизни*. Она контролирует гомеостаз, потребляющий энергию. Она средство гармонизации автономных систем: хозяйственных, сексуальных, рекреативных и прочих. Биовласть стоит в стороне от мер воздействия социальной власти: принуждения, номинирования, идеологии, харизмы и т.п. Биовласть этична. Гармонизируя жизнь человека, биовласть порождает представления о себе как об источнике блага.

Мы слышим от встреченного человека слово «Здравствуй!» и сами отвечаем ему тем же. Почему мы это говорим в первый раз, когда его увидим? Именно потому, что наш знакомый уви-

ден и узнан. Не сразу мы его узнали, совершили оплошность — говорим «Богатым будешь!». В старину у русских и украинцев на Щедрый вечер положено было хозяину прятаться за хлебами, чтобы члены семьи, особенно дети, его не видели. После этого произносилось пожелание, «чтобы на следующий год было также». Через подобные загадки и игры биовласть инвестирует благо, себя явно не обнаруживая в отличие от публичной социальной власти. *Биовласть интимна*. Она обнаруживается не в смыслах, а в симптомах. Это даже не власть-ответственность, это власть-резонанс.

Биомиф — поиск резонансных симптомов биовласти. Тело вырывается из логических пут и стыдливо скрывается в тайне. Биомиф осторожно касается этих тайн. Можно сказать иначе: тайна обнаруживает себя через миф.

Но биомиф — это не те или иные сюжеты, они могут быть даже противоположны. Подчеркивается только изначальная асимметричность жидкостного женского тела. Оно текуче. Библия: «Дух Божий носился над водами». А у Платона твердостью обладают только идеи. Новорожденного, вышедшего из окоплодной жидкости, во многих традициях натирают солью, она дает предикативность твердости. Это высыхание и отверждение длится всю жизнь, как показали абхазские данные и как считали древние греки³⁷. Но в некоторых культурах соль даже не едят, ибо иначе тело станет твердым и тяжелым — поверья индейцев Колумбии и лопарей на севере Европы³⁸. Тело охотников должно быть легким. Легкое, текучее женственное тело должно быть укрыто: это во всем, вплоть до платка на голове в церкви. До блоковского: «Я чту обряд — легко заправить медвежью полость на лету. И женский стан обняв, лукавить...».

Знал ли А.Блок такие подробности, как заворачивание новорожденных в шкуру, символизирующее зачатие?³⁹ Или что медведь находится в центре сексуальной обрядности европейских народов с древности?⁴⁰ Вряд ли. Но точность его образа паразитерна. Ведь в жизни мы иногда носим любимых на руках. А наш язык почему-то называет беременную «тяжелой». И жесты, и выражение указывают на биомиф, который, как и биовласть, прячется и не любит предъявлять себя в нарративе. Он виден в резонансе, который объясняет сходства в совершенно

неродственных культурах. Носят невест не только в Европе. И не только невест. Аборигены Австралии поднимают на плечи иницилируемых мальчиков. Поднятие на щит триумфатора в древнем Риме происходит из инициационного обряда.

В своей этнографической работе на Кавказе я люблю беседовать со стариками. Однажды в Чечне наш разговор шел о жизни. Не об обычных ее тяготах, а о ее метафизике. Именно по этому поводу один мудрец мне сказал: «Не одного тебя жизнь оболестила». В той беседе я еще услышал мне понятную по простым словам фразу: «дуinea вайн дац!». Буквально она переводится: «Все-ленная не наша». Но она была сказана так горестно и с таким смирением, что смысл ее был явно больше любого лингвистического смысла. Много лет прошло, пока наконец мой товарищ по профессиональной этнографической работе Саид-Мамед Хасиев нашел точный русский эквивалент, встречающийся в простонародной речи, — «эх ма, жисть!». В русском и в чеченском вариантах звучит *плач по телу при обращении к тому, что больше самой жизни, что дает ей начало*. Это один и тот же биомиф.

Другая встреча. На сей раз со столетним балкарцем Хасаном Мирзоевым. Он каждый день отправлялся на горные пастбища со стадом овец. Сам идти он уже не мог, родственники привязывали его к седлу на осле. Так мы уходили высоко в горы. Настолько высоко, что орел, паривший в ущелье, был где-то внизу. Хасан оставался в седле, наблюдая за овцами и на них покрикивая. Иногда он приближался к нашему костру, и беседа возобновлялась. Хасан, как и все балкарцы, провел ссылку в Киргизии. Потом опять жил в своем ущелье. Из мест, которые он еще мог видеть, было только всё, виденное из вагона во время пути. Тем поразительнее были его слова, произнесенные после некоторого молчания, во время которого он куда-то смотрел слезящими глазами: « В мире нет лучше этих мест!» Почему он прав?

Потому что он дал вектор асимметричному миру. Его мысль, начавшись топоментально в одном из приэльбрусских ущелий, тут же нашла себе табло континуальности, чтобы вернуться к обстоятельствам еще одного дня его жизни. В возгласе Хасана был и плач по нему самому: о покойниках говорят как о лучших из известных людей. Но Хасан еще жив, и поэтому говорит о красоте мира. На Кавказе хорошо был известен обычай стари-

ков устраивать поминки по самому себе при жизни. Вот что он делал тогда. Он разрывал логику смерти и ставил в начало всего красоту мира и жизни. В том идеальном мире утопически, но действительно присутствовало его тело, еще не дряхлое, а молодое. И он шагал со своим стадом в горы. А в данный момент его молодое здоровое тело стыдливо пряталось в тайне. *Биомиф и био-власть, имея резонансную природу, могут меняться местами.*

Примечания

- ¹ См. обзор идей по философии нестабильности: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики: Синергетическое мировоззрение. М., 2005.
- ² *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 220.
- ³ *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Указ. соч. С. 88.
- ⁴ *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998.
- ⁵ *Тищенко П.Д.* Биовласть в эпоху биотехнологий. М., 2001; *Он же.* Тело: философско-антропол. истолкование // Психология телесности между душой и телом. М., 2005; *Он же.* Биоэтика и антропология // Рабочие тетради. Вып. 1. М., 2006.
- ⁶ *Чеснов Я.В.* Нравственные ценности в традиционном абхазском поведении // Полевые исследования Института этнографии 1980–1981. М., 1984. С. 107–116; *Он же.* Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 4; *Он же.* Антропоценоз и этнокультурная характеристика населения // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003.
- ⁷ *Тищенко П., Юдин Б.* Моральные проблемы современной генетики. Московский гуманитарный университет // Рабочие тетради. Вып. 3. М., 2006; *Юдин Б.Г.* Конструирование человека: Доклад в ИФ РАН 3.10.06; *Хоружий С.С.* Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках // Психология телесности между душой и телом. М., 2005.
- ⁸ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993. С. 224–225, 310, 396.
- ⁹ *Чеснов Я.В.* Наследие Боровска и визуальный ландшафт // Обсерватория культуры. 2006. № 3. С. 132–139.
- ¹⁰ *Матурана У., Варела Ф.* Дерево познания. М., 2001.
- ¹¹ *Гиренок Ф.И.* Антропологические крнфигурации // Философия хозяйства. 2001. № 2 (14).
- ¹² *Киященко Л.П.* О границах телесности человека // Телесность человека: междисциплинар. исслед. М., 1991. С. 12.
- ¹³ *Гроссе Г.* Начала искусства. СПб., 1894. С. 89.
- ¹⁴ *Шуриц Г.* Происхождение культуры. СПб., 1905. С. 561.

- 15 *Wundt W.* Voelkerpsychologie. Bd. 1. Berlin, 1900. S. 8–27.
- 16 *Reinach S.* Cults, mythes et religions. P., 1880. P. 172.
- 17 *Лотман Ю.М.* О семиотике. М., 1970. С. 99.
- 18 *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. III. Ч. 1. С. 229.
- 19 *Myers F.* To Have and to Hold. A Study of persistence and Change in Pintupi Social Life. Брунмаур, 1981. P. 591.
- 20 *Липс Ю.* Происхождение вещей. М., 1955. С. 259.
- 21 *Мид М.* Культура детства. М., 1988. С. 123.
- 22 *Смоляк Н.В.* Шаманизм у народов Амура. М., 1980. С. 174.
- 23 *Moulinier L.* Le pure et l'impure. P., 1950. P. 21.
- 24 *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 39.
- 25 Там же. С. 29, 38, 39, 79, 81, 84–85, 160, 226, 606.
- 26 *Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 1999. С. 8.
- 27 *Ляликов Д., Токарев С.* Табу // Философская энциклопедия. Т. 5. С. 177.
- 28 *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- 29 *Элиаде М.* Тайные общества: обряды и инициации. СПб., 1999. С. 11–19.
- 30 *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник. М., 1983. С. 11.
- 31 *Элиаде М.* Указ. соч. С. 19–21.
- 32 *Токарев С.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 215.
- 33 *Абрамян Л.А.* Указ. соч. С. 52.
- 34 Там же. С. 33, 99.
- 35 *Петрухин В.Н.* О функциях космологических описаний в погребальной культуре // Московское отделение Географического общества. М., 1979. С. 5.
- 36 Часть приведенного материала взята из рукописи канд. диссертации Омара Маана «Социализация личности в традиционной культуре абхазов». М., 1990.
- 37 *Онианс Р.* На коленях богов. М., 1999. С. 214.
- 38 *Karutz W.* Menschenbild. Lieferung 3. Hamburg, 1964. S. 487.
- 39 *Элиаде М.* Указ. соч. С. 140.
- 40 *Чеснов Я.В.* Парфеньевские бабы, или Антропология женского тела: Виртуал. сценарий. М., 2003. С. 12–17.

М.В. Комский

Мироустройство в свете учений антропософии и Розы Мира

Современный этап эзотерического просвещения западного общества открыт, как известно, нашей соотечественницей Е.П.Блаватской, которая основала в США «Теософское общество» в последней трети XIX в. Эстафету распространения эзотерики Востока на Западе подхватили Н.К. и Е.И.Рерихи в 20–30-х гг. XX в. В 1931 г. Н.К.Рерих опубликовал в Варшаве книгу «Семь древних и семь новых легенд», которая явилась результатом первой экспедиции семьи Рерихов в Гималаи, где они впервые общались с некоторыми махатмами. После второй экспедиции и переселения в долину Кулу (Пенджаб) Рерихи основывают Гималайский институт научных исследований («Урусвати»). Как известно, Рамакришна и его продолжатель С.Вивекананда были первыми земными духовными учителями Е.И.Рерих, по книгам которых она постигала всю глубину восточной мысли.

Другими словами, первые толкователи эзотерического знания Востока на Западе излагали сокровенные учения, которые они воспринимали от своих великих Учителей, Махатм, находясь с ними в тесной мистической взаимосвязи¹. Этот способ духовного водительства Учителем ученика по дороге к Посвящению является наиболее распространенным и в других мистических вероучениях. Так, в суфизме, когда искатель истинного знания становится на путь (тарикат), самое существен-

ное – выбрать старца-шейха, сделаться его послушником (мюридом, т.е. смиренным) и под руководством Учителя, углубляясь в себя, размышлять о Божестве; и, наконец, путем экстаза (халь) дойти до стадии маарифат – познания и стать арифом, способным созерцать единство вселенной в Боге, призрачность мира, равенство религий; хакикат – истина, стадия, до которой удастся дойти лишь немногим, когда визионер, пребывая между бытием и небытием, постигает Божество (аналогично состоянию нирваны у йогов)².

Обращает на себя внимание тот факт, что учителем может быть реальный человек–мудрец, посвященный (как у суфиев), либо один из духовных существ – иерарх мира горнего. Такое руководство описывает известный каббалист XVI в. И.Каро. Он добавил медитацию на молитву (для вхождения в медиумический транс), включающую дыхательные упражнения. Со временем к И.Каро стал являться «Маггид» (Учитель) – его наставник в дальнейших упражнениях в течение 50 лет³. Однако известны факты и более высокого прозрения. Выдающийся каббалист XIII в. А.Абулафия, основал пророческую (пророческую) каббалу. «Истинный пророческий дар, по его утверждению, пробуждается лишь после того, как “Я” тайновидца растворяется в Едином, когда достигается пятая ступень восхождения души, “совершенное единение” и адепт обретает божественную благодать, с тех пор он почитается пророком»⁴. А.Абулафия, не утаил и опасностей на пути самоотверженных визионеров. «Когда он достиг тридцати одного года, в Барселоне он познал истинное имя Бога и имел видения, о коих сам, однако, пишет в 1285 г., что некоторые из них были посланы демонами, чтобы сбить его с толку, так что он “пробирался ощупью, словно слепой в полдень, в продолжении пятнадцати лет с дьяволом одесную”»⁵.

Поэтому понятно, что в случае водительства ученика со стороны Учителя риск подобных воздействий уменьшается. Напротив, одинокий путь натур пророческого дара усеян грозными препятствиями и искушениями. Оба способа созерцания легитимны, зависят от дарования ищущего знания и нужны ныне для озарения духовным светом как близких, так и дальних путей развития человечества. К последнему типу провид-

цев-пророков несомненно относятся два выдающихся мистика современности: основатель антропософии – Рудольф Штайнер (1861–1925) и «апостол» учения Розы Мира – Даниил Андреев (1906–1959).

Главная отличительная черта эзотерического дарования Р.Штайнера состояла в том, что ему было откровение из первоисточника. Ясновидение позволило ему проникнуть в ту заветную область ноосферы, в которой сосредоточена информация о древней истории формирования и развития Солнечной системы. Он умел не только прочесть, но и дешифровать эту сокровенные сведения. Так появились знаменитые хроники Акаши⁶. Д.Андреев был человеком, глубинная память которого позволила ему восстановить период своего пребывания в мирах восходящего ряда. В состоянии вдохновения ему была поведана также история посмертия ряда великих людей и тиранов последних веков, а также даны прогнозы ближайшего грядущего человечества, в том числе и России. Важно свидетельство Д.Андреева, что сообщения, получаемые в состоянии ясновидения, не всегда достаточно четки, возможны слуховые и зрительные aberrации. Примерно эти же соображения приводит Р.Штайнер: «Во избежание возможной ошибки необходимо заметить здесь же, что и духовное созерцание не всегда бывает непогрешимо... Однако достоверность наблюдений здесь гораздо больше, нежели во внешнем чувственном мире, и сообщения различных посвященных об исторических и доисторических эпохах в существенном всегда будут совпадать». Сам факт критического отношения Д.Андреева и Р.Штайнера к получаемым откровениям вызывает доверие и говорит о надежности свидетельств обоих мистиков.

Эзотерики всех времен и народов знали, что за всеми материальными объектами видимой природы стоят высшие духовные существа, небесные иерархи, которые являются создателями космических тел и руководят их развитием. Очередной цикл Бытия Вселенной начинается с того, что Предвечный жертвует Своим Священным Покоем, непостижимым образом исторгает из Себя высшее Троиединство, которое является первым небесным Иерархом, и руководит строительством объектов и всего сущего в данной космической фазе Бытия. Вот как поясняет этот

феномен высших божественных проявлений известный популяризатор восточной мудрости У.Аткинсон (Рамачарака): «...Абсолют (Одно верховное Начало) можно себе представить в двух фазах... не как две личности или два существа, а в двух фазах... Одна из этих фаз – Существа непроявленного, другая фаза – Существа проявившегося. Существо непроявленное есть Единый в фазе абсолютного бытия, недифференцированный, несотворенный; без определений качества или свойства... Абсолют в фазе проявления – есть Его Святой Дух... Творящий, проявляющийся в Духе жизни, присущем всему и очевидный во всей вещественной жизни и во всех феноменах вселенной»⁷.

Эту точку зрения разделяет и Д.Андреев. «...Бог-Отец есть Бог Святой Дух, это – два именованья одного и того же Первого Лица Пресвятой Троицы»⁸. Далее он объясняет, что вторая ипостась проявленного Бога – это божественная Женственность, именуемая Матерью Логоса, который в свою очередь есть – третья Его ипостась. «Ипостаси – это различные выявления Единой Сущности вовне; это – то, как открывается Она Миру, а не какою пребывает в Себе... Выявляясь вовне, Единый проявляет некую присущую Ему внутреннюю полярность. Сущность этой полярности внутри Божества для нас трансцендентна (непостижима). Но, выявляясь вовне, она воспринимается нами как полярность двух друг другу тяготеющих и друг без друга не пребывающих начал, извечно и присно соединяющихся в творческой любви и дающих начало третьему и завершающему: Сыну, Основе вселенной, Логосу. Истекая во вселенную, божественность сохраняет эту присущую ей полярность; ею пронизана вся духовность и вся материальность вселенной»⁹.

Похожую в двух аспектах трактовку высших Божественных проявлений можно встретить в эзотерике раннего хасидизма XIII в. в Германии. «Творения славят “Шхину”, которая сама сотворена, но в мире грядущем они будут славить самого Бога. Понятие “Кавод” (Славы Господней) тождественно понятию “Святого духа”, “Руах га-кодеш”, из которого вещает голос и глагол Божий. Этот первозданный свет Божественной славы позже раскрывается пророкам и мистикам в различных формах и модификациях, “так одному и иначе другому, в соответствии с требованиями часа...”. Человек не может поддерживать

непосредственной связи с Богом, он может лишь “приобщиться к Славе”.., что отождествляется с Божественной волей, порождая тем самым своего рода мистику Логоса...»¹⁰. В хасидской теософии отражена также идея святого херувима на Престоле Меркавы (Колесницы – название одного из первоначальных мистических учений иудаизма, основанного на видениях пророка Иезекииля)... Он представляет собой эманацию Божественной Шхины или Его незримой Славы. Согласно другой точке зрения, Он есть порождение “великого огня” Шхины, чье пламя окружает Господа... «Великий огонь Шхины порождает не только херувима, но и человеческие души... Херувим может принять любой образ: ангела, человека или зверя. Его человеческий облик послужил образцом, по чьему подобию Бог сотворил человека...»¹¹. Третий аспект, ими описываемый, – это Святость как ипостась Славы Господней. Антропософия возражает, она против придания свойства ипостаси высшего триединства женственному началу Вселенной, и утверждает, что это начало – София (мудрость), целокупное соборное существо, проявляющееся в деятельности составляющих Его иерархов второй и третьей Троицы.

Как бы то ни было, важно, что высшее Триединство (несмотря на разногласия по поводу Его ипостасей) – это первая эманация Творца, претворяющая Его замысел относительно очередного цикла бытия в своего рода «концепцию» застройки данной Вселенной. В процессе познания Предвечного, в посмертии человека, происходит таинственное единение Творца и Творения и необычайно важный обмен. Корень души человека в самозабвенном экстазе озаряется светом божественной благодати, когда и происходит настоящее познание человеком Бога и самого себя. Тогда, переоценивая свое прошлое бытие, монада человека обретает новые интуиции, вдохновения и энергии для выполнения более сложных задач перед возвращением вновь в плотные слои материальности. В свою очередь в момент Единения Вселенского «Я» с микрокосмосом («Я» человека) монада человека отдает с любовью Творцу духовные достижения, которые получила в своем земном бытии, преодолевая трудности, искушения, жертвуя покоем, благополучием для творческих свершений и ради служения Предвечному через

служение людям. В этот сокровенный момент Бог обогащается духовными достижениями людей, получает материал и энергию и для Своего самосовершенствования.

Теперь, после Голгофы, ситуация изменилась. Появилась возможность обоюдного совершенствования Творца и творения не только в посмертии человека, но также и в земной жизни народов, принявших благовест Спасителя. Если раньше Единый, в своем проявленном состоянии, был трансцендентным человеческому «Я», то ныне стал имманентным. Пережив в своей душевной глубине ненавязчивое (без какого-либо духовного принуждения) присутствие Спасителя, люди обретают некоторую потенцию для того, чтобы уравновесить наконец крайности неизбежного влияния, с одной стороны, рассудочного прагматизма, привязанности ко всему земному, с другой стороны, эмоционального своеволия, оторванности от всего земного. Согласно работам современных последователей Р.Штайнера (И.Фишмана и Б.Элькана), Сын Творца проник в сокровенное «Я» человека и создал канал общения людей с Богом в реальной их жизни здесь и теперь. Оказалось, что в этой вечной паре «Творец–творение» изменяются и совершенствуются обе стороны. Важный факт, ранее до откровений Р.Штайнера и его последователей не осознаваемый нами вполне. «...Уже в начале 21 в. в сознание любого культурного человека, который пожелает в свободе и любви совершать переход к своему Высшему “Я”, может взойти сознание Божьего Сына... как сила, преобразующая мир. Прежде всего, эта сила должна быть направлена на претворение социума, поскольку никак иначе Божественные Силы в социуме не будут участвовать, предоставляя эту арену для человеческого творчества. Таковое учение и соответствующая социальная практика получила название Социальной Алхимии. Но поскольку человечество не спешило занять предоставленную Богом нишу творения, ее в 20 в. заняли inferнальные силы (свято место пусто не бывает!). В 21 в. Социальная алхимия – это уже не просто возможность, а вопрос жизни и смерти современной цивилизации»¹².

В начале каждой новой фазы бытия высшее Триединство непостижимым способом пробуждает к жизни Богорожденные монады старших иерархов (первая троица); они помощники в

строительстве очередного космоса, которые достигли известной высоты в прошлых космических фазах. Первая троица вызывает к жизни иерархов второй троицы, а эти в свою очередь — иерархов третьей троицы. В каждом последующем эоне сознание младших иерархов повышалось на одну ступень. Р.Штайнер перечисляет небесных иерархов и подробно описывает, какие именно из них и на какой стадии формировали объекты нашей Солнечной системы и все царства природы, включая человеческое¹³.

Троицы

Христианская ангелология

Иерархи:

Антропософская ангелология

Духи:

Лидеры отставших и отпавших ангелоподобных существ

ВЫСШЕЕ ТРИЕДИНСТВО

Первая

Серафимы

Херувимы

Престолы

Вселюбви

Гармонии

Воли

Вторая

Господства

Силы

Власти

Мудрости

Движения

Формы

Сорат-(Азур)

Ариман

Третья

Начала /Архаи/

Архангелы
Ангелы
Личности
Огня
Жизни
Люцифер
Падшие Архангелы
Духи Сумрака

Как отмечалось, на основе созданной высшим Триединством концепции очередного творения, старшие иерархи первой троицы, Серафимы, разрабатывают идеи и цели структуры Солнечной системы; средние – Херувимы «мудро развивают цели и идеи, преобразовывая их в выполнимые планы», т.е. создают «своеобразный проект»; а низшие иерархи, Престолы, начинают строить первичное тело нашей Солнечной системы, выделяя из себя субстанцию первичного мирового огня. Из этого «жертвенного тела Престолов», действующих снаружи, формируется тепловой шар древнего Сатурна. Строительство внутри теплового шара продолжает вторая троица небесных иерархов: Господства руководят процессом дифференциации и гармонизации внутреннего устройства древнего Сатурна относительно Вселенной. Силы исполняют повеления Господств, продолжая сжатие и уплотнение тепловой субстанции; Власти завершают дифференциацию единичных форм, зачатков физических тел людей и заботятся о сохранении созданного. Последняя, третья троица небесных иерархов – Ангелы, Архангелы и Начала (Архаи) – призвана руководить эволюцией царства людей: первые ведут от инкарнации к инкарнации каждого человека, вторые заботятся о путях развития народов, третьи опекают эволюцию культурных и социальных течений, рас и всего человечества. Власти ведут «все человечество от одного планетарного состояния к другому».

Первый факт ясновидения Р.Штайнера состоит в том, что современная солнечная система и планета Земля являются четвертым перевоплощением более древней планетной системы. В тепловой субстанции древнего Сатурна высокие духовные существа (Престолы) руководили формированием зародыша

человеческого тела, сознание которого соответствовало тогда уровню минерального царства. После цикла покоя (состояния духовной эволюции), равного по времени циклу бытия древнего Сатурна, он перевоплотился в систему более плотного древнего Солнца, где в дополнение к физическому Господства создавали зачаток более тонкого эфирного (или жизненного) тела человека; сознание его достигало тогда уровня растительного царства. После очередного цикла покоя система древнего Солнца перевоплотилась в систему древней, еще более плотной Луны, где предок человека, в дополнение к физическому и эфирному, обрел зародыш астрального тела стараниями Сил; сознание человека тогда достигло уровня животного царства. Когда после очередного периода покоя система древней Луны перевоплотилась в современную солнечную систему и образовалась планета Земля, человеко-животное обрело, наконец, через изливание Властей настоящее ядро человека, зачаток его «Я». Сознание людей поднялось наконец на следующую ступень совершенствования, достигнув уровня человеческого царства. В четвертом большом круге (зоне) физическое тело начнет проходить четвертый этап эволюции и достигнет предела своего совершенствования в конце четвертого малого круга (рунда) этого зона, эфирное (жизненное) тело – третий этап развития, астральное – второй, и ядро человека, его «Я» – лишь первый, начальный этап формирования.

На пятом этапе развития современная Солнечная система преобразится в будущий Юпитер и все царства природы продолжат свое развитие в новых планетарных условиях. Затем, на шестом этапе, Юпитер перевоплотится в новую Венеру. Завершит эволюцию преобразование Венеры в Сверхсолнце-Вулкан. Так, Солнце, возникнув из первоначально теплового шара древнего Сатурна, выделило из себя постепенно все нынешние планеты, чтобы развиваться самому и эффективно влиять на эволюцию планет извне. Затем, обретя силу, оно должно поглотить планеты, превращаясь в единое огненное тело. Существа людей, достигшие сверхчеловеческого уровня, возвысятся до жертвенного служения породившему их космосу, его создателям и водителям – небесным Иерархам и самому Всевышнему¹⁴.

Соответственно иерархии частей, составляющих человеческое существо, строятся их взаимоотношения. Совокупность минеральных веществ, образующих физическое тело, существует, пока его населяет эфирное, жизненное тело. С наступлением смерти жизнь уходит из физического тела, оно распадается на минеральные составляющие, ибо его покидает жизненная сила эфирного тела (зачаток физического тела переходит в другую инкарнацию). В свою очередь, жизненное тело получает сознание от астрального тела (ощущений, эмоций), которое руководит его внешними реакциями. «Я» человека сообщает астральному телу способность помнить происходящее, осознавать все переживания человека от внешних и внутренних воздействий. Высший, духовный орган человека — его самосознающее «Я». С того момента, когда «Я» познает самое себя, начинается его активная, творческая деятельность как сокровенной святыни человеческого духа, способного воспринимать перво-сущности мира, т.к. дух человека — это капля мирового Духа вселенной. «Я» работает внутри трех других частей человеческого существа и изменяет их. Через такое изменение возникает на более низкой ступени — душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная, на более высокой ступени — «самодух», «жизнедух», «духочеловек». Теперь высшее «Я» человека, преодолевая один телесный покров (астрал) соединяется с сокровенной сущностью тела эмоций и преображает его в новую духовную сущность — «самодух» («манас» по индийской терминологии). Далее «Я», преодолевая два телесных покрова (астрал и эфир), соединяется с сокровенной сущностью жизненного тела и преображает его в «жизнедух» (или «буддхи»). Наконец «Я», преодолевая три покрова (астрал, эфир, материальная оболочка) соединяется с сокровенным физическим телом и преобразует его в «духочеловека» (или «атму»). Так формируются семь составляющих человеческого существа: три телесных (физическое, эфирное, астральное), три духовных (самодух, жизнедух, духочеловек) и корень существа человека, самосознающее «Я» — источник его индивидуальности. Важная деталь — во время бодрствования все составляющие находятся вместе; во сне астральное тело и «Я» покидают остающиеся вместе физическое и эфирное тела и возвращаются в те сферы

высшего мира, откуда они родом, и там черпают из праобразов знания и импульсы для нормального развития всех частей существа человека.

У современных людей сформировалось ясное дневное или объективное сознание... На будущем Юпитере человек обретет в дополнение к этому еще и способность воспринимать, реально видеть образы духовного мира, что доступно сегодня только «посвященным» в состоянии имагинации. Сознание людей на будущей Венере будет соответствовать тому, чего способен достигнуть ныне «посвященный» в состоянии инспирации, когда ему становится доступной музыка сфер вселенной. В седьмом состоянии, на Вулкане, человек обретет интуитивное сознание (высочайшее из мыслимых), когда душа станет способна познавать все сущее через соединение и тождественность с ним¹⁵.

Особый интерес представляет более близкая история развития современной солнечной системы. Каждый из семи больших кругов (эонов) включает семь малых кругов (рундов). Первые три малых круга современного четвертого большого круга были отведены для повторения достигнутого в предыдущих эонах (на древних Сатурне, Солнце и Луне), с тем чтобы подготовить физическое, эфирное и астральное тело человека в условиях Земли к присоединению высшей части, его «Я». Это событие произошло примерно в середине четвертого, т.е. современного малого круга (рунда) эволюции нашей планеты, который, в свою очередь, включает семь состояний формы (глоб). Наша четвертая физическая глоба проходит также семь состояний, в которых зарождается семь коренных рас человечества. В трех первых периодах тонкой материальности развития нашей планеты (в четвертой глобе) формировались три первые расы людей: полярная (в сплавленном состоянии планет и Солнца), гиперборейская (после отделения Солнца) и часть лемурийской (после отделения Луны), не испытывавшие еще грехопадения. Первой расой на отвердевшей Земле стали лемурийцы в последней трети своего развития, сполна вкусившие последствия искушения со стороны сил зла и греха. Как это было? После введения в эволюцию закаляющих препятствий образовались две группы младших ангелоподобных существ: ушедшие вперед и отставшие. Последние подняли бунт и вскоре переро-

дились в мафиозные сообщества зла и греха. Эти падшие люциферические существа внедрились в астральное тело (эмоций) и вызвали взрыв страстей человека, что помогло ему стать более самостоятельным, но ценою потери контроля над своей низшей природой. Так люди, начиная с нисхождения на физическую Землю расы лемурийцев и по наши дни вовлекаются в массу своей в искушения вражды и разврата. Этот эзотерический факт нашел отражение в библейском сказании о грехопадении человечества. Перед этим окончательно уплотнился минеральный состав Земли и человеческого тела (в результате внедрения в тело эмоций люциферических существ) и, «отяжелев», человек опустился на поверхность планеты; ранее, в более пластичном и легком теле, он как бы парил рядом с Землей. После этого произошло разделение полов уже на физической Земле.

Самое, пожалуй, главное последствие грехопадения людей – формирование непроницаемой завесы, отделяющей физический мир жизни на Земле (образовавшийся из поэтапно уплотнившихся духовных миров) от иноматериальных слоев восходящего ряда. В результате дневное сознание людей в обычном состоянии не может проникнуть за эту завесу и не испытывает благотворного влияния высших сил Вселенной, которое возобновляется только ночью. Нарушение нормального обмена между физическим и сверхчувственными планами бытия породило несколько негативных последствий в жизни людей: смерть, страх, болезни, планетарные катастрофы. Ранее, до появления непроницаемой завесы, человек свободно общался со Вселенной. Переход с низшего на более высокий план бытия совершался без утраты сознания, путем преобразования телесности живого существа (как это и сейчас происходит в посмертии человека, в лоне мира Горнего). Человеку теперь неизвестно его будущее, отсюда страх смерти, погружения в небытие. Своеволие, которое часто охватывает человека из-за наполненного страстями астрального тела, приводит к нарушению гармонии жизни эфирного тела, что порождает многочисленные болезни. Кроме того, излучения негативной деятельности людей всегда вызвали геологические катаклизмы. В результате человечество третьей и четвертой коренных рас, которые населили физическую Землю (лемурийцы, атланты) и

злоупотребляли магическими силами для удовлетворения эгоистических страстей, заходило в тупик и гибло после изменения климата и «географии» Земли. Кроме легендарных источников (преданий и мифов), в 1961 г. в Перу были обнаружены артефакты в окрестностях города Ики: «...камни с географическими картами не существующих ныне континентов – Атлантиды и Лемурии»¹⁶.

Однако тяжелые последствия грехопадения – это та цена, которую человек оплачивает судьбоносную возможность преодолеть в борьбе с собою крайности эмоционального и рассудочного своеволия и возвысится, в силовом поле тяготения к Творцу, до состояния Свободы и Любви. В этом смысл человеческой эволюции в нашей фазе Бытия и непроницаемость завесы, как это ни тяжело сознавать, – одно из условий и средств достижения человечеством этих грандиозных целей.

Предстоит рождение еще двух коренных рас людей (шестой и седьмой) до завершения нашей физической глобы. Затем Земля перейдет в астральное состояние. Каждая коренная раса включает семь подрас, семь культурных эпох. В пределах нашей послееатлантической, пятой, арийской расы, населившей Землю после потопа, сменились четыре культурные эпохи: древнеиндийская, древнеперсидская, египетско-ассиро-халдейско-иудейская, греко-римская. Ныне человечество живет в пятой подрасе пятой расы – в европейской культурной эпохе. Предстоит рождение шестой – славянской подрасы и седьмой – американской, которая завершится войной всех против всех. Названия культурные эпохи получили по имени народов, которые являются ведущими в данный период. В египетско-халдейский период у людей развилась душа осязающая, в греко-римский – душа рассудочная, в современный европейский – душа сознательная (самосознание человека). Грядет новая важная веха в развитии мира (славянская культурная эпоха) – в этот период созреет «самодух» человека, когда его «Я» одухотворит астральное тело¹⁷.

Разница в источниках и степени ясновидения Р.Штайнера и Д.Андреева объясняет отличия их свидетельств, которые ценны именно тем, что хорошо дополняют друг друга. Р.Штайнер, дешифрирующий Хронику Акаши, воссоздал образно панора-

му миростроительства, не будучи свидетелем этих событий. Д. Андреев – очевидец части описываемых ситуаций. Он бегло касается более короткого периода истории Земли и, в основном, сосредоточен на современном ее состоянии.

Итак, мы узнаем, что наша планета имеет ряд подземных и надземных сферических тонкоматериальных слоев. В слоях нисходящего ряда господствуют силы Искушения, в слоях восходящего ряда – силы Провидения. Ряд слоев располагается под или над географической зоной расселения каждого из сверхнародов Земли. Сверхнарод включает несколько близких по этническим, языковым и другим признакам народов. Например, в сферу влияния российского сверхнарода входят большинство славянских народов Европы. Большая часть сферических слоев не связана функционально с определенной территорией Земли и имеет универсальное значение для всего человечества.

В подземных секторах каждого сверхнарода, кроме индийского, построены уходящие глубоко к центральному ядру Земли тяжелейшие и герметично запертые слои воздаяния и возмездия. Индийский сверхнарод – самый древний в нашей послепалеолитической, арийской расе и за многие тысячелетия сумел создать стабильную высокоэтическую культуру, взрастил огромное количество праведников и святых. В посмертии они образовали мощные слои просветления душ восходящего ряда, которые настолько превзошли силы демонических сообществ индийской метакультуры, что не допустили строительства запертых слоев возмездия глубокого заложения. Вместо них в подземной Индии вблизи к поверхности Земли располагаются слои, в которых души оступившихся в земной жизни людей проходят лишь очищение и врачевание.

Преобразование ранее вечно запертых тяжелейших слоев возмездия осуществил Спаситель – основатель христианства в течение трех дней между погребением и воскресением. Сбивая запоры, Иисус проник на все уровни страдалищ мира, открывая и просветляя эти области бесконтрольного насилия в новые слои врачевания и очищения душ грешников. Он опустил-ся до самого Дна инфрафизических слоев мира и поднялся, увлекая за собой сонмы спасенных страдальцев всех времен и народов. К середине XX в. преобразование страдалищ завершилось примерно наполовину.

Путешествие по некоторым мирам восходящего ряда позволили Д.Андрееву нарисовать панораму расширяющихся сфер иноматериальных слоев планеты Земля. Перечислим основные из них.

1. Первый мир Просветления. 2. Мир Синклитов метакультур сверхнародов, возглавляемых их Демиургами и Соборными Душами. 3. Мир «душ» племен, государств, храмов, устойчивых ассоциаций людей, в том числе партий, церквей и антицерквей. 4. Мир высшего человечества, ангелоподобных даймонов и метапрообразов падших даймонов, выведенных в качестве героев гениями мировой литературы и искусства. 5. Мир обитания Монад великих творений архитектуры. 6. Мир ангелоподобных существ, совпадающих в целом с христианской ангелологией. 7. Второй мир Просветления «Высокого долженствования». 8. Мир космических инвольтаций от соседних планет, Солнца, Галактик, Астрарайра – центра нашей Галактики. 9. Мир Высших Аспектов главных религий мира в виде пяти хрустальных пирамид разного цвета. 10. Мир Синклита всего человечества. 11. Мир Великих Иерархий. 12. Мир обитания Монад Демиургов и Соборных Душ сверхнародов. 13. Мир обитания Монады Мировой Женственности и женского Синклита Человечества. 14. Мир общения Иерархий планеты Земля с Иерархиями других планет и галактик. 15. Мир духовной и храмовой Элиты всей Земли. 16. Мир высшей Троицы руководителей нашей планеты во главе с Планетарным Логосом – Демиургом Земли.

Каждый мир многослоен, включает от трех до тридцати концентрических сфер. Иноматериальность миров восходящего ряда измеряется свойствами духо-материи и числом пространственных и временных координат. Первые четыре мира имеют четырехмерное пространство эфирной материи. Миры с пятого по восьмой существуют в 5-мерном пространстве астральной материи, миры с девятого по тринадцатый – в 6-мерном пространстве ментальной материи. Высшие миры имеют большее число пространственных измерений тонкой духовной материи. Почти во всех мирах значительно число временных координат¹⁸.

Души людей в своей посмертии переживают пять состояний, поднимаясь по мирам восходящего ряда до уровня, соответствующего заслугам в земной жизни. В обоих мирах Просветления они имеют возможность достигать одного из десяти

слоев. Это первое состояние разной степени просветления сознания. В мире Синклитов метакультур сверхнародов души людей вовлекаются в помощь, творчество и борьбу по блокированию темных влияний на людей данной метакультуры. Это второе состояние духовно-волевого развития сознания человека. Мира Высших Аспектов главных религий достигают великие адепты мистического зороастризма и христианства, даосизма и каббалы, йоги и буддизма. Это третье состояние эзотерических достижений сознания. До мира Синклита всего человечества, включая женский Синклит, поднимаются редкие души Пророков и Святых – четвертое высшее состояние водителей народов. И последнего пятого мира духовной и храмовой Элиты человечества достигают избранные из избранных. Здесь богосотворенные монады людей находят «свое окончательное преображенное бытие в лоне этого высшего рая, совмещающего покой и могущество, блаженство и творчество, совершенство и беспредельное движение... по спасительному пути»¹⁹.

В первом четырехсферном мире Просветления душу человека ожидает три трансформы тела и сознания, без потери памяти. Тогда он ощущает, как на известных рубежах перехода от состояния утешения к лучезарному свету, а от него к великому покою и оттуда, наконец, к саду высоких судеб совершаются органичные преобразования его эфирных облачений, которые становятся все более тонкими. Процесс подъема из одной сферы в другую одновременно сопровождается очищением и возвышением сознания, нарастанием душевного ликования и неземного блаженства. Человек, подвигами своей земной жизни заслуживший подъема в четвертую сферу Просветления, далее имеет две возможности: подъема для последующего творчества в мирах восходящего ряда либо возвращения в физический мир нашей планеты для содействия его одухотворению. Д. Андреев добровольно выбрал второй путь: «Задание же принятое мною должно было иметь отношение к великой задаче, выходящей далеко за пределы этой (Российской) метакультуры и долженствовавшей в далеком грядущем охватить весь мир»²⁰.

Если в мире синклитов метакультур Демиурги связывают своей энергией нации в единое целое, то Соборные Души «тянут в себе праобразы высших возможностей сверхнарода и, по мере

его становления и зрелости людей, тонкоматериальную часть каждого из них приближают и объемяют этой соборностью»²¹. «Основателем каждого такого сектора является кто-либо из «великих человеко-духов»²². Например, основатель иудейской метакультуры – отец всех верующих в Бога Единого – патриарх Авраам. Те, кто строил каждую метакультуру, составляют ее синклит – «наша надежда, наша радость, опора и упование. Праведники, некоторые родоумыслы и герои вступают сюда почти сразу после смерти... быстро миновав миры Просветления. О подавляющем большинстве других душ нам не расскажет никакая история, они прошли в глубине народа, не оставив следа ни в летописях, ни в преданиях... Это незаметные герои нашей жизни...».

Ряд актуальных для судеб людей свидетельств приводит здесь Д.Андреев. Среди 19 метакультур ныне одна новая, общечеловеческая творится Иерархией Духов Мудрости для грядущего распространения «Религии Итога» Розы Мира. «...В течение последних пятисот лет выделился народоводитель Северо-Запада, получивший миссию Всемирного.., создающий некоторые предпосылки (скорее всего хозяйственно-экономические) к объединению человечества. В близком будущем мировое водительство такого рода перейдет, вероятно, к Демиургу сверхнарода Российского, а затем к Демиургу Индии. Позднее единоличного водительства, по всей видимости, не будет»²³. Каждый народоводитель данного синклита метакультуры имеет своего антипода в лице демона великодержавия, искажающего в жизни народов замыслы светлого Пастыря. Метакультура Северо-Запада (ообенно Американская) испытывает ныне дополнительно негативное и могущественное влияние со стороны темного Пастыря, павшего Архая, который возглавит в будущем седьмую американскую культурную эпоху. Благодаря такому деструктивному вмешательству объединение мира ныне происходит на бездуховной, космополитической основе.

Водительство преображенной России и Индии имеет, видимо, целью направить процесс объединения народов в этическое русло интернационального согласия. При этом современному человеку предстоит оставить привычку прятаться за устаревшим фасадом прежней мудрости, начать активно познавать

мудрость наших дней и на ее основе пресуществлять негативные импульсы в добрые начинания. В недалеком будущем в Небесной России возникнут условия для движения человечества к братству. В этом и будет состоять миссия России начиная примерно с XXIII–XXIV вв. Спустя примерно 1200 лет завершится Европейская культурная эпоха, уступив место новой, Славянской. Тогда именно первые лучи Самодуха изольются на человечество.

Мир даймов очищен от влияния сил искушения, планетарный Логос воплотился в их среде задолго до того, как Он же вочеловечился в облике Иисуса на Земле. Миссия Логоса не была прервана в мире даймонов. Опередив людей, они помогают им защититься от агрессии античеловечества, а также вдохновляют творцов нашей художественной культуры. Вероятно, многие гении поэзии, музыки, изобразительных искусств, подымаясь к миру даймонов, имеют потребность в общении с теми, кто являлся к ним в порыве вдохновения в облике Муз²⁴.

Особо высокие души попадают в грандиозный мир Высших Аспектов пяти главных религий мира. Это: зороастризм (малая пирамида неземного сияния и белизны); иудаизм (малая золотая пирамида); индуизм (исполинская пирамида сиреневого цвета, внешней слой которой конечная цель веданты и йоги, в других слоях обитают высокие духи); буддизм (огромная зеленая пирамида, в одном слое которой обитает Нирвана, в другом – Иерархи буддийских метакультур); христианство (большая голубая пирамида, где находится средоточие высшего Синклита христианских метакультур, общего для всех конфессий христианства, в том числе и сторонников Розы Мира)²⁵.

Достигающие мира Синклита всего человечества, «...уже не имея человеческого, в нашем смысле этого слова, облика, добровольно принимают высшее, просветленное его подобие, когда опускаются в нижележащие слои... преодолевая пространства со скоростью света, несомые его лучами». В Синклите Мира представители христианских метакультур составляют примерно десятую часть, значительно больше туда поднялось из метакультуры Индии «последним был Рамакришна, достигший этой высшей обители через 70 лет после своей смерти. Но чаще на такой подъем уходят столетия... Мухаммед... достиг это-

го уровня лишь недавно... Еще выше этих сфер скоро подымутся из Синклита Человечества пребывающие там давно пророки Иезекииль и Даниил, а также Василий Великий»²⁶.

«Духовная вселенная, — заключает Д.Андреев рассказ о мирах восходящего ряда, — невыразима ни на каком языке и может быть пережита, конечно, лишь в отдаленнейших предчувствиях. Наивысшие духовные восхищения у мистиков христианства, высшая ступень экстаза у индуистов, “абхиджна” Будды — все это суть состояния именно этих отдельных предчувствий... Когда же странники по мирам иным говорят о Эдеме, как учителя семитических религий, либо о чертогах Браммы и Вишну, о небесах иранских азуров или индуистских дэвов, о блаженной стране Сукхавати, даже о Нирване — они принимают за последнюю цель лишь отдельные ступени миров восходящего ряда, отдельные вершины метакультур и наивысшие трансмифы религий, либо, наконец, обитель Мировой Элиты»²⁷.

В чем главные уроки рассмотренной картины многослойности, цикличности существования и одушевленности солнечной системы? Миры иноматериальных слоев планеты Земля являются «причинными» по отношению к жизни на физическом плане бытия. «Через прозрение в мир сверхчувственный научается человек твердо и уверенно стоять в жизни. Он учится познавать причины жизненных явлений, тогда как без такого прозрения человек, подобно слепому, нащупывает свою дорогу в лабиринте последствий»²⁸.

Получая энергию, знания и защиту от высших небесных Иерархов, человек обязан потратить свое умение, усилия и волю для содействия нормальной эволюции животного, растительного и минерального царств Земли. «Задача “просветления природы”... будет состоять в том, чтобы не только жизнь человечества, но и жизнь животного, растительного царства и стихий поднять до возможной гармонии, а мировой ландшафт возвести на высокую художественную ступень»²⁹. Много места отводит Д.Андреев теме свободного трансфизического общения человека со стихиями. Вдумчивое осязание напора ветра, потоков воды, прикосновения наших ног к почве и траве, поглощение нашими глазами и кожей солнечного света — все это радостное общение с силами природы обоюдно преобразует

человека и стихии. «Мир заговорит с нами тысячами голосов, и каждый будет полон своеобразия, выразительности и неожиданного глубокого смысла, если мы научимся “боковым осязанием” воспринимать сквожение стихий через наше сознание»³⁰.

Эзотерические сообщества людей должны востребовать новых «посвященных» для содействия самовоспитанию человека, реформированию устоев его социальной, политической и хозяйственной жизни в направлении этики и согласия, а также прекращения деградации религиозной жизни людей³¹. В мире действует непреложный вселенский закон: стремление к господству противоречит главной тенденции эволюции мира. Поэтому сообщество, добившееся своим трудом успеха в развитии, имеет единственный шанс уцелеть — если потратит свое умение и свои средства на просвещение отставших, на подтягивание всех страждущих до своего передового уровня. Братство и мир между людьми будут досягаемы тогда, когда «большой» научиться служить «меньшему». Это одно из условий преодоления бунта отставших, отчаявшихся догнать тех, кто ушел вперед. Жертвенное служение «большого» «меньшему» — один из основных вселенских законов созидания. Эта обязанность родилась из осознания того эзотерического факта, что условием прогресса одних существ в мире является временная деградация других. Заботясь об отставших, опередившие устраняют этот дисбаланс развития, и благодаря этому подвигу альтруизма достигают очередного этапа самосовершенствования. Человек должен осознать одну из главных обязанностей перед миром: обязанность «несения своего креста». Пробудив высшую часть человеческого существа, его «Я» к более активной жизни, Спаситель дает людям силы и знания для самостоятельного и ответственного жизненного выбора, а также способность встречать невзгоды и препятствия как необходимые условия внутреннего роста и повод претворять негативные воздействия в добрые начинания и творческие свершения. Это путь обретения настоящей Свободы, достижения каждой индивидуальностью высших свойств души. Сейчас, на пути к этой цели, человек учится преодолевать временную отчужденность, самость и эгоизм, необходимые для качественного становления каждой индивидуальности. И в грядущем, когда развитая индивидуаль-

ность обретет способность к добровольному этическому согласию, тогда завершится переход от общины кровного, этнического родства к общине всечеловеческого, духовного родства. Тогда возникнут очаги братолюбия на всей земле.

Венец усилий эзотерического преобразования жизни людей на Земле — это очищение и возвышение вероучений мира до уровня вселенского согласия, «соверования». Центральная идея «Розы Мира», которую Д.Андреев обосновывает в своей книге, — это создание в грядущем «религии итога», или «интеррелигии». Он пишет: «Не надо преуменьшать трудностей, но есть все основания для надежд на то, что... некоторый духовный союз, некоторого рода уния сможет со временем объединить все учения “правой руки”»³². В той мере, в какой продвинется самовоспитание хотя бы части верующих, именно они будут готовы в искреннем порыве взаимного соверования к сближению и образованию некоторого «духовного союза» всемирного значения. Автор подчеркивает, что в его замысле нет ничего близкого к «рассудочному и бесплодному эклектизму». «Учение это не есть механическое сочетание наиболее высоких тезисов различных теософем прошлого: кроме нового отношения к религиозному наследию Роза Мира осуществляет новое отношение к природе, к истории, к судьбам человеческих культур, к их задачам, к творчеству, к любви, к путям космического восхождения, к последовательному просветлению земного плана бытия людей»³³. В основе обретения нового духовного опыта воспитание человека «облагороженного образа». Д.Андреев пишет, что «умственный облик такого человека... будет отличаться свободным и счастливым чувством преклонения перед явлениями Глубокого и Великого... Его эстетический облик проявит... свободное и счастливое чувство восхищения перед явлениями Высокого... Его религиозный облик... отразит внутреннюю работу над раскрытием органов духовного воспринимания; вседневное ощущение жизни как мистерии; знание религиозных форм прошлого и настоящего; способность к чувству захватывающей радости от участия... в религиозной жизни и творчестве человечества»³⁴.

Д.Андреев убежден, что разногласия между религиями — следствие веками накопленных недоразумений, взаимного невежества и напоминают спор людей, с разных сторон восходя-

щих на одну и ту же вершину. Их противоречия — в несовпадении объектов религиозного познания, они видели разное, но посчитали, что именно их картина бытия — истина, остальные ложные. Преодоление такого рода разномыслия — вопрос времени, по мере приближения к вершине познания недоразумения должны рассеяться как дым, ибо уже сейчас передовые догадались об этом и формируют общее эзотерическое мировоззрение человечества³⁵.

Следующий важный урок в том, что непредубежденное, дневное сознание (интеллект человека) позволяет постепенно проникнуться идеями современного тайноведения, рождает доверие к свидетельствам его адептов. Так незаметно формируется новый тип верующего — «секулярного, невоцерковленного». Он идет к вере не через устаревший обряд, а путем активизации работы своего разума, души и пробуждающейся интуиции. Верование, как доверие к авторитету, ныне уступает место духовному знанию, ибо оно прозревает в новом откровении открывающиеся глубины мироустройства.

Творец и его помощники сознательно на время отошли от человека, чтобы он смог самоопределиться, «встать на ноги», и главное — обрести «познавательную и творящую силу мышления». И тогда именно эта сила поможет ему вновь узреть Небо одушевленным, населенным теми высшими существами, которые ранее, до кризиса атеизма, «вели его, несмышленного, за руку». Постепенно человек научится понимать, какое место он занимает в общей иерархии живых существ вселенной, каковы его обязанности перед низшими царствами природы, для чего ему надо стремиться к братству и превращать планету в Сад.

«Передовое» человечество, материально благоденствуя, духовно деморализовано. Понимание ситуации подсказывает и пути выхода из кризиса. Один из них состоит в создании везде, где для этого есть условия, ячеек эзотерического просвещения. Цель — воспитание некоторого числа подвижников духа, способных пережить в своей душевной глубине импульс пробужденного «Я». Тогда они могли бы создать своеобразные модели нового типа общежития людей и привлечь сочувствующих их образу жизни. В истории уже было нечто подобное, когда задолго до разрушения второго Храма вокруг иу-

дейских общин римской империи (неких островов этической жизни), образовались группы сочувствующих полупрозелитов, которые затем стали опорой нарождающегося христианства. Они претерпели гонения, но устояли; и эти немногие дали тогда, вопреки всему, исполнимый образец саморазвития многим в лоне нового монотеизма. Подобно тому, как ради десяти праведников Провидение обещало Аврааму спасти город грешников, так и ныне ради малого числа новых посвященных и сочувствующих им могут быть приобщены к жизни в Духе массы страждущих спасения.

И последнее. Д. Андреев, испытавший на себе тяжелую и беспощадную длань тоталитаризма, не строил никаких иллюзий относительно перспектив укоренения Розы Мира среди народов. «Уменьшение жертв темного стана – вот основная из ее задач...»³⁶. Если объединение Земли пройдет «на основе космополитической концепции Америки... на основе менее духовной, безрелигиозной, морально ущербной... Роза Мира сойдет на положение едва терпимой, почти никакого влияния не имеющей организации... однако... она успеет достигнуть широкого разветвления... выдвинет немало выдающихся деятелей, окажет свое влияние на ход общего культурного развития и разбрасает семена по всему лицу Земли»³⁷. Скорее всего, это спасительное учение, как и антропософия, останутся элитарными, ибо силы Искушения обычно мирятся с просвещением немногих, избранных, а массы считают объектом своей злой воли и власти. Дело здесь не в том, что силы Провидения слабее сил Искушения (они значительно сильнее, в том числе – творчески), у обеих сторон разные методы. Иерархи Света не могут нарушить вселенский закон – свободы воли, свободы выбора. Они, просвещая, открыто готовят людей к тому, чтобы человек сам смог преодолеть искушения и так обрести истинную свободу, ибо свобода – цель нашей космической фазы бытия. Темные пастыри действуют, наоборот, скрытно, маскируют свои истинные намерения, но нагло попирая законы морали, навязывают людям силою свои убогие стандарты наживы и комфорта. Безбожный Запад под влиянием культурной агрессии мирится с разрушением семьи и религии. Белая раса активно вымирает³⁸.

Так мы убеждаемся: любая высшая мудрость — не панацея в деле просвещения человечества. Многие лучшие начинания народов превращались силою искушений в свою противоположность. Братство во Христе, когда «большой добровольно служит меньшему», было заменено в реальной церкви господством лицемерных клерикалов над невежественными массами, вместо единения в Боге повсеместно распространился религиозный сепаратизм. Произошла профанация вероучений: Будда и Христос никогда не учили поклонению себе и отменили почти все обряды. Эмансипация рабочих и евреев завершилась созданием коммунизма. Защита своих интересов в суде выродилась на Западе в эпидемию сутяжничества. Теософия была скомпрометирована беспределом спиритизма.

Скепсис «многих печалей», однако, помогает избавиться от ложных упований. Некоторые шансы на спасение будут иметь, видимо, те сообщества людей, которые на основе достижений интеллекта смогут пробудить к жизни в своих поколениях новое мыслительное ясновидение (вместо устаревшего медиумического), кто научится культивировать созерцательный образ жизни, стремиться к овладению новой техникой медитации, в том числе — «прямого пути сердца»³⁹. Это в равной мере справедливо для всех, взыскивающих истинного знания, независимо от их способностей и рода занятий (умственный или физический труд). Нельзя также забывать, что чистая и честная жизнь матери, земледельца, строителя, солдата и ремесленника, прожитая в самоотверженном служении делу и долгу, всегда была и останется лучшим приношением к алтарю Всевышнего.

Примечания

- ¹ *Крэнстон С.* Блаватская Е.П. Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения. Рига—М., 1996. С. 111.
- ² *Никитин В.П.* Объяснительное слово к сочинению А.М.Ремизова «Суфийская мудрость» (журнал Ариаварта. «Ariavarta». Начальный выпуск) СПб., 1996. С. 245.
- ³ *Бессерман П.* Каббала и еврейский мистицизм. М., 2002. С. 97.
- ⁴ Там же. С. 43.
- ⁵ *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Москва-Иерусалим. М., 2004. С. 173, 174.

- ⁶ *Штайнер Р.* Порог духовного мира. Теософия. Из летописи мира. Пенза, 1991. С. 180.
- ⁷ *Аткинсон У.* (Рамачарака) Религии и тайные учения Востока. М., 2002. С. 760, 761, 762.
- ⁸ *Андреев Д.* Роза Мира. М., 1997. С. 254.
- ⁹ Там же. С. 256.
- ¹⁰ *Шолем Г.* С. 159.
- ¹¹ Там же. С. 153–156.
- ¹² *Фишман И.* Основание Социальной Алхимии. Приложение к книге В.Поляка Израиль и Россия в 21 веке. Тель-Авив, 2004. Автор благодарит И.Фишмана за подробную рецензию статьи, что позволило уточнить ряд терминов и положений, а также более верно расставить акценты при описании сложной эзотерической картины мира.
- ¹³ *Штайнер Р.* Духовные иерархии и их отражения в физическом мире. Зодиак, планеты, космос. М., 2002. С. 75, 88, 91, 107, 108, 117, 119, 207, 209.
- ¹⁴ *Штайнер Р.* Очерк тайноведения. М., 2004. С. 54–68, 77, 121, 128–136, 370, 371.
- ¹⁵ *Штайнер Р.* Апокалипсис Иоанна. Калуга, 1999. С. 179, 180, 192.
- ¹⁶ *Калашиников В.* Загадки истории. Древнейшие цивилизации. М., 2003. С. 7.
- ¹⁷ *Штайнер Р.* Сотворение мира и человека. Вопросы питания. Земная жизнь и действие звезд. М., 2003. С. 278–280.
- ¹⁸ *Андреев Д.* Указ. соч. С. 127, 232. Примечание 1, 240–244.
- ¹⁹ Там же. С. 233.
- ²⁰ Там же. С. 120.
- ²¹ Там же. С. 229.
- ²² Там же. С. 121.
- ²³ Там же. С. 133, 231.
- ²⁴ Там же. С. 139, 145, 146, 153.
- ²⁵ Там же. С. 155–157.
- ²⁶ Там же. С. 227, 228.
- ²⁷ Там же. С. 234.
- ²⁸ *Штайнер Р.* Порог духовного мира. Теософия. Из летописи мира. С. 9.
- ²⁹ *Андреев Д.* Указ. соч. С. 528.
- ³⁰ Там же. С. 525.
- ³¹ Там же. С. 244.
- ³² Там же. С. 54.
- ³³ Там же. С. 56.
- ³⁴ Там же. С. 519, 520.
- ³⁵ Там же. С. 52, 53.
- ³⁶ Там же. С. 514.
- ³⁷ Там же. С. 513.
- ³⁸ *Бьюкенен П.Дж.* Смерть Запада. М., 2003. С. 114–137.
- ³⁹ Там же. С. 70, 71.

Т.Б. Любимова

Любовь и райские миражи

«То, что Тимей о душах утверждает, // Несходно с тем, что здесь дано узнать, // Затем, что он как будто впрямь считает, / / Что всякая душа взойдет опять // К своей звезде, с которой связь порвала, // Ниспосланная тело оживлять... // Поняв его превратно, заблуждаться // Пошел почти весь мир...» (Данте. Рай, Песнь IV, 49–61)¹. Божественная Любовь вдохновляла и охраняла поэта в его неземном путешествии, но ведь сначала встретил он ее на Земле, это была девочка в красном платье. Возвышенная, облаченная в пламя невинность Духа Жизни. Однако, как утверждает легенда, эта девочка умерла, не став взрослой женщиной. Любовь Небесная, Афродита Урания, остается всегда среди звезд, для такой любви вовсе не обязательно существование реального объекта, который эта любовь имеет в виду. Этот реальный объект даже помешал бы полностью ее раскрытию. Такой вариант повзросления Беатриче представляет венгерский писатель Ф.Каринти в своем довольно забавном рассказе, где очень даже плотной, полнотелой Беатриче (она уже давно молодая мама с детишками) пригрезилась она сама, но другая (она видит, в отражении на водной глади озера, себя небесную, в белом² платье). Видит ли она себя в «Раю» Данте, в его воображении или в своем воспоминании, это не важно, ясно, что это пример любви-утопии, которой нигде нет места на Земле.

Платоническая любовь ведет от созерцания прекрасных предметов чувств (Платон говорит о созерцании «прекрасных отроков») через созерцание идей к конечной цели философии, а значит, и всей жизни, Благу и Истине. Платон, как известно, создал образ идеального государства, иерархически-авторитарного. Платоническая любовь в ходе истории стала считаться идеальной в смысле тоже утопической. Что же говорить о претензиях на «любовь к Богу», которого никто никогда не видел? Она тоже утопия, ведь ее место только в Царстве Небесном, среди звезд, как бы уточнил Тимей. И если эти возвышающие нас образцы любви суть продукты воображения и предметы такой любви *нереальны* или же реальность их для нас недостижима, то не окажется ли на нашу беду прав З.Фрейд с его «антропологической спекуляцией» борьбы Эроса и Танатоса за душу и тело человека. И не окажется ли, что только *генитальная личность* может считаться здоровой и вышедшей победительницей в этой борьбе? Ведь история цивилизации нам как будто демонстрирует именно топос (место) этой борьбы, превращая все возвышенное и идеальное в лишенное действительного места, в у-топию? Воспоминание о рае имеет своим истоком «материнский комплекс». Утраченный рай — это наша подсознательная память о преднатальном существовании (по Фрейду). Но если отбросить материалистическую догму относительно происхождения и рождения человека, то не будет ли верным как раз обратное: человек рождается в недрах Божественной Вселенной, это его настоящая Великая Мать. Именно ее он помнит как Рай, точнее, силится вспомнить, обладая только ощущением возможности счастья. Действительно, откуда же такому чувству взяться? Это «припоминание» проецируется и на земную мать, а не наоборот, как получается при чисто материалистическом (у Фрейда) взгляде на природу человека, при котором возможно либидо, но не реальна любовь.

Для «ревизионистов психоанализа», например Э.Фромма, любовь превращается в моральную проблему. Для него «истинная любовь» — это «забота, ответственность, уважение и знание» («Человек для самого себя»). З.Фрейд занимает более честную позицию: в современной репрессивной цивилизации, истоки репрессивности которой уходят глубоко в историю и

столь же глубоко в биологическую природу человека, нет места для простой и естественной любви. Социальные институты и культура носят репрессивный характер по отношению к первооснове любви, к сексуальности и вообще к инстинктам³. Трудно опровергнуть аргументы, на основе которых демонстрируется репрессивность культурных форм, в том числе и религиозных, по отношению к инстинктам жизни, в особенности когда это подавление прикрыто идеалистическим морализмом или «спиритуализацией желаний»: «В либидо он (Фрейд. — *Т.Л.*) распознал энергию инстинктов жизни и тем самым противопоставил их удовлетворение спиритуалистическому трансцендентализму»⁴. Ведь действительно, религия, как наиболее выраженная форма идеального и спиритуального подавления инстинктов, отнюдь не есть местопребывание любви в каком угодно смысле. Она есть форма социального и психологического контроля. Да Бог в религиях и не живет, он в них умирает. В религиозных революциях помимо отражения лежащих на поверхности социальных условий, их провоцирующих, прорывается какая-то более глубокая стихия, скрытая не только в бессознательном, а прямо-таки в бытийном. Да и любые революции отчасти религиозны, хотя их лозунги могут ограничиваться только социальной сферой. Ярче всего это проявляется в утопии коммунизма⁵, история которого древняя как мир. Современная цивилизация, структура которой образована и насквозь пронизана отношением «господин-раб» (см. Гегель, «Феноменология духа»), снова и снова порождает эту идею и не может ее не породить. А это не только западная цивилизация, но всякое нам известное патрицентрическое общество. Она в этом отношении представляет собою вполне самотождественное единство. Идея коммунизма — это утопия раба; идея власти и «святости собственности» — это утопия господина.

«Маздак завещал людям не ссориться, не враждовать и не убивать, а так как всё это происходит большею частью из-за женщин и имуществ, то люди по отношению к ним равноправны, подобно тому, как для общего пользования служит вода, огонь и трава» («Шахристани», XII в.)⁶. Этот Маздак был настоящим социальным реформатором и даже революционером, будучи при этом мобедом, т.е. священнослужителем при царе

Каваде из династии Сасанидов в конце V в. н.э. «Всё должно принадлежать всем», таков был его социальный лозунг, была у него и соответствующая метафизика; любопытно, что, по его мнению, «царь в мире вышнем только управляет буквами, которых совокупность — имя великое; и кто может представить себе что-нибудь из этих букв, тому откроется тайна великая, а кто лишен этого, тот остается во тьме неведения, забвения, грубости и грусти, в противоположность четырем силам духовным»⁷. Этот древний «каббалист» был одним из ранних коммунистов. Не первым, потому что «коммунизм» был уже в Древнем Египте (между Древним и Средним Царствами), когда «низы» восстали и поделили «все поровну». Да и Иисуса Назарея тоже нередко считали провозвестником коммунизма. Так что Маздак не изобрел эту идеологию. Не принадлежал ли он к роду профессиональных революционеров? Удивительно, что зороастризм (для которого Истина — наилучшее благо), поддался на эту самую распространенную социальную утопию. Видимо, это было для него время уже далеко зашедшей рутинизации харизмы, по выражению М.Вебера. И эта рутинизированная харизма уже не могла сдерживать напор «не спиритуализированных желаний». Арабские источники, желая продемонстрировать отталкивающий облик «ереси», рисуют прямо-таки гротескный портрет этого учения (разумеется, оппозиционное религиозное учение всегда демонизируют): «Народ развратился от соблазна общности имущества и жён. Образовался сред простого люда такой обычай: приводил кто к себе в гости двадцать человек, и вот откушав хлеба, мяса, вина, сладостей, послушав музыку, шли гости один за другим в женские покои, и это не считалось ззорным. Было даже правило: вошедший к женщине оставлял у дверей помещения шапку; когда другой сластолюбец видел положенную шапку, он должен был дожидаться, пока его предшественник не выйдет из двери»⁸. Очевидно, что арабского критика в данном случае не возмущает сам факт отношения к «жёнам» как к собственности. Он только протестует против собственности коллективной. Правда, можно предположить такую ситуацию, что хитрые хозяйки гарема (а «женские покои» были, разумеется, гаремами) в потемках подсовывали пьяненьким мужичкам всяких негод-

ных «коряг», с кривыми и волосатыми ногами, на которых при свете дня никто не мог взглянуть без содрогания⁹. Так осуществлялась «хитрость разума» по реализации демографической программы древности. Ведь если мало или недостаточно рождается народу, то и воевать некому!

Возвращаясь к арабскому критику, можно понять, что «коммунизм» отвергается путем доведения принципа справедливости до его предела, т.е. до абсурдности. Чем, естественно, от противного, подтверждаются права собственности. Под эти права подпадает всё, включая не только «слабую» половину человечества, но и большую часть его «сильной» половины. Собственность — вот тот золотой ключик, который должен открыть дверь в страну счастья, справедливости, социального рая. Но в конкретном социуме почему-то всегда получается, что собственность и справедливость вкупе со всеобщим счастьем никак не совпадают, просто они оказываются все время несоизмеримыми, как круг и квадрат в известной неразрешимой задаче. Но они и неразрывны, т.к. идея справедливости лишается смысла вне отношений собственности, ведь по справедливости можно только что-то делить, а собственность — это как раз то, что подлежит постоянному переделу. Нет вечной собственности, как и вечного мира, и собственники все не вечны. Можно напомнить, что в мифологеме коммунизма, распространенной во время революции 1917 г. и в годы гражданской войны в России, тоже был мотив не только общности имущества, но и «общности жен». Удивительное постоянство этой связки идей! Впрочем, не столь уж и удивительное.

Разумеется, в случае реформы-революции Маздака ни о какой любви, ни о небесной, ни о земной, нет и речи. Так и в случае самого арабского критика, которому положено иметь четыре жены. Так что каждой достается одна четверть любви, или же должно быть четыре личности в одном человеке. Очевидно, то исключительное личное чувство и отношение, которое в европейской культуре так красочно представлено в поэзии и литературе, предполагает и исключаящее множественность общения, общение один на один, так сказать, лицом к лицу. Интересно заметить при этом, что авторство этой поэзии и литературы преимущественно мужское, за редким исключе-

нием. А.Ахматова и М.Цветаева не суть женщины в поэзии, они — амазонки. Они в соревновательной культуре тоже пожелали быть «на уровне». От них мы не можем узнать, что есть любовь для женщин, а только изображенную в сознании своего вечного другого; мы так можем узнать лишь предположительный ее образ. То же можно сказать обо всем содержании культуры. Женский мир остается тем неизвестным в формуле, которая должна была бы ответить на вопрос: «что есть человек?». «Человек» почти во всех языках, наверное, кроме русского, это то же слово, что и «мужчина». Уже в далекой древности женщина была не субъектом, а вещью, товаром, точнее, собственностью: «Словом “человек” в Древнем Шумере называли мужчин, носящих оружие и живущих своим домом»¹⁰. Так же обстояли дела и в других древних сообществах. Этот факт неприсутствия в культуре самоопределения женского принципа сознание современной западной цивилизации пыталось преодолеть «борьбой за права женщин»... не быть женщинами. Еще со времен античности до нас дошли сведения о «пробах» подобного выхода из тотальной сферы контроля со стороны внешней, социальной и внутренней, психологической «власти отцов». Амазонки, которые, согласно легенде, приносили в жертву независимости женское начало в себе, вынуждены были быть воинами, т.е. все-таки принимать противоположный принцип (войну, вражду, борьбу¹¹) в качестве своего. Это вступало в противоречие с энергетическим женским принципом (это хорошо уловлено в трагедии Клейста «Пентесилея»). Иными словами, их самоопределение было отказом от определения себя через собственную природу, заменой «само» своей противоположностью. Нельзя не вспомнить и насмешки Аристофана (в комедии «Лисистрата») относительно способностей женщин к политической жизни, к правлению и власти. Надо признать, что древний комедиограф был прав. Существующие сейчас и существовавшие тогда структуры политической и общественной жизни совершенно непригодны для того, чтобы женский принцип мог быть там реализован. Как раз наоборот. Если женщине приходится выступать в какой-нибудь активной роли в круговороте политической жизни или включаться в работу институтов политики, то она вынуждена переключаться на дру-

гие, уже давно устоявшиеся «регистры», разрушающие более тонкие связи человека с миром. «Мир отцов», движущей силой которого являются «война», актуальная или отложенная (принуждение, насилие, репрессия), и неукротимая «воля к власти» неизбежно движется к своему разрушению, через множество ступеней деградации. Одной из таких ступеней, возможно, самой роковой, был разрыв связей со Вселенной, с Землей как живым существом, с Природой. А Природа всегда дает безошибочный ответ, она никогда не ошибается, ошибаться может только сознание человека. Сознание и проективно, и утопично. Утопия — это не только проект или прогноз. Она есть сама жизнь сознания.

* * *

Приведенные примеры при всей их крайности демонстрируют нам как бы два идеальных типа человечества: один «возвышающийся безумец», как назвал Гегель подобное воспарение в потустороннее, другой безумец, толкающий в бездну социальных и нравственных беспорядков. Утопия и антиутопия, обе крайности поддерживают друг друга и невозможны одна без другой. Конечно, любой нормальный человек предпочтет возвышение, если б только после него не следовало падение. Гегель пришел на память не случайно, ведь эти два типа «человечества» (человеческого в человеке) присутствуют в единой истории, тесня друг друга, как ветхозаветные братья.

Ренессанс. На некоторое время проснулось осознание того, что принуждение и насилие вездесуще в жизни человека и всего сообщества, но хорошо бы от этого избавиться, т.е. идея личной свободы стала значимой и привлекательной. Человек, стало быть, может думать, чувствовать, верить и действовать по своей свободной воле. Насколько это новое мироощущение было реалистичным? В самой незначительной степени. Но и это желание освобождения порождает утопию. В отличие от древних коммунистических утопий, руководимых идеей справедливости, эти утопии руководствуются идеей освобождения мира желаний. «Делай, что хочешь!» — единственное правило устава

Телемской обители, в которой каждый в праве пользоваться полной свободой¹². Поскольку слово «утопия» может быть понято не только как нечто, не имеющее места, но и как «благополучное, счастливое место», то идеологические проекты, как правило, сопровождаются архитектурными. Рабле с наслаждением описывает шестиугольное здание в семь этажей, с башнями по углам, с украшениями и фонтанами, все очень пышно, никаких глухих оград. Не забыта и обширная библиотека, в которой хранились книги на разных языках. Счастливую жизнь надо представить себе не только в идеальном плане, но и реально ее спланировать, облечь в зримые формы. В Телемской обители все устроено не как в монастыре, а прямо противоположным образом. Если в настоящее время в монастыри идут из женщин только «кривые, хромые, горбатые, уродливые, нескладные, помешанные, слабоумные, порченые и поврежденные, а из мужчин — сопливые, худородные, придурковатые, лишние рты»¹³, то в обители будут все отличаться «статностью, красотой и обходительностью». Самый любопытный момент, однако, в этом устройстве есть отмена принудительного распорядка, расписания, т.е. полная спонтанность действия, но при этом полная согласованность и гармония: «В монастырях все размерено, рассчитано и расписано по часам, именно поэтому мы постановим, чтобы там (т.е. в обители. — *Т.Л.*) не было ни часов, ни циферблатов, — все дела будут делаться по мере надобности и когда удобнее, ибо считать часы — это самая настоящая потеря времени. Какой от этого прок? Глупее всего образовываться со звоном колокола, а не с велением здравого смысла и разума»¹⁴. Утопия преобразует не только место, но и время, и как раз его в первую очередь. Последующие утопии (Сен-Симон, Фурье и пр.) не нацелены на преобразование времени, в них труд остается основой общества, которое просто должно быть более справедливым; эти утопии есть возврат к идее справедливости от идеи полной свободы и наслаждения жизнью, от веселого и счастливого рая на Земле. Справедливость лежит в иной плоскости, чем милосердие, она никак не связана с блаженством, но она же не совпадает ни в чем и с любовью. Совместима же она с трудом и распределением того, что произведено трудом. Поэтому утопии справедливого обще-

ства и утопии счастливого общества так между собою не схожи. Утопия Рабле, конечно, есть не только критика несвободы феодального общества. Она метит в более скрытого и опасного врага человеческого счастья, в само время. Но ведь на самом деле именно время есть наше единственное богатство (господин отнимает у раба именно его, а не жизнь или абстрактную свободу). Тем не менее оно же становится и главным врагом этого нашего богатства, времени нашей жизни, безжалостно его поглощая. Утопия на первый взгляд представляется совершенной пародией, тем более что и заканчивается шуткой монаха Жана (т.е. Иоанна, для него и построена обитель), интерпретирующего вполне возвышенные пророчества (кстати, очень актуальные для нашего времени), как «игру в мяч» (мяч — тоже ёмкий символ). В этих пророчествах-загадках речь идет об апокалипсическом образе тьмы, которая покроеет Землю, тень «встанет между Солнцем и Землей // Глухой, непроницаемой стеной». Впрочем, может быть, это и не совсем шутка. Здесь есть интонация души, которая сторонится грубого пафоса и «улыбается» величественному страху утопий Конца Света.

XX век наполнен утопиями.

Классическая социальная и технологическая утопия (или антиутопия) составляет как бы один ряд (Д.Оруэлл, О.Хаксли, Е.Замятин, А.Платонов с одной стороны, а с другой научная фантастика). Из ада жизни А.Грина возникла райская страна светлой мечты. Конечно, нельзя сравнивать эти произведения по их художественным достоинствам, в литературном отношении А.Платонова трудно превзойти. Но для всех такого рода произведений свойственно страстное желание найти выход из катастрофической ситуации, в которую попадает социум (или даже все человечество), следуя тому поистине варварскому, бесчеловечному порядку отношений с Природой, Землей, отношений между людьми и народами.

В городе «Чевенгур» тоже нет времени, его жители живут мечтой, ожиданием светлого будущего, коммунистические принципы стали для них непосредственными правилами общей жизни. Но какова эта жизнь? Странная как химера, абсурдная до невозможности, искренняя до удивления. Существование людей в этой «обители» не обеспечено ни в каком отношении.

Оно вне пространства (за «оградой обители» ничего, кроме враждебного и агрессивного космоса нет), оно вне времени, потому что до «коммунизма» все было ложью (значит, как бы и не было вовсе), а сам «коммунизм» еще только в будущем. Замерев между жизнью и смертью, жители Чевенгура, как это ни удивительно, относятся друг к другу трепетно и даже нежно (достаточно вспомнить, как кормили умирающего от голода человека «жамками», т.е. вареной травой). Поражает не столько гениальность А.Платонова (в смысле языка образов, плотности смыслового сплетения идей и образов), сколько то, что совершенно забываешь о «художественности», когда среди этого просто-напросто «ада житейского» звучит неповторимая интонация человечности, такой беззащитной перед напором социальной реальности, жестокого принуждения истории, против которого великие и светлые идеи и идеалы — ничто. Понятно, что утопией-антиутопией был не городок Чевенгур, а вся страна, «Российская Совершенно Фантастическая Советская Республика» (РСФСР), как ее называл Питирим Сорокин, который тогда еще был «советским профессором», что тоже весьма фантастично.

Обычно, приводя этимологию слова «утопия», говорят, что в этом слове отрицается место (топос) или утверждается некое хорошее место (здесь двойная этимология). Однако никогда не отрицается время, т.е. это никогда не а-хрония. Время может быть далеким будущим или неведомым прошлым, но никогда не его отсутствие. Если нечто рассказывается о Времени Оно, то это уже классическая мифология. Отличие в том, что утопия всегда сконструирована. Конструируется она из идей, из тех представлений о свойствах действительности, которые кажутся значимыми и даже решающими в определенных отношениях, и которые надо вывести на экран сознания, из неявных сделать явными.

Идеи вообще сами по себе не утопичны. Платон говорил, что идеи существуют «в умном месте». т.е. как раз место у них есть, на современном языке это ноосфера, место мыслеформ. Но это не сознание конкретного человека. Сознание утопично, так как оно нигде. Ж.П.Сартр назвал его «ничто». Зато о нем нельзя сказать, что оно вне времени. Как раз наоборот, оно само есть

время (небытие бытия, бытие небытия). Впрочем, это утверждение необратимо, т.е. нельзя сказать с определенностью, что время есть сознание. Таким образом, сознание принципиально утопично, не а-хронично. Все, что появляется на экране сознания, проступает в настоящем времени даже тогда, когда отсылается к ушедшему, будущему, не бывшему и вечному.

Все, что творится сознанием, несет на себе печать утопии. Философия утопична даже тогда, когда она стремится смешаться с действительной жизнью. Современная модель научного знания утопична не столько в своих теориях, сколько по последствиям их приложений к действительности, что видно из наступившего уже экологического и антропологического кризиса, одной из причин которых является исходная установки научного знания на несомненность и универсальность. Что же говорить о религии, мифологии, этике и прочих формах сознания!

Утопизм сознания как его фундаментальное определение связан со способом его бытования в информационных потоках. Из непостижимо плотного потока информации наше сознание «выкраивает» некие конфигурации, с помощью которых в этих потоках ориентируется. Эти конфигурации или контуры суть проекты-утопии. И здесь мы встречаем еще один интересный момент, который можно назвать аскетизмом сознания. Предельный аскетизм, как известно, достигается в некоторых духовных практиках (йога иногда определяется как установка «завихрений» сознания). В фантазии и неконтролируемом воображении аскетизм, напротив, сводится к минимуму. Очевидно, однако, что какой-то минимум необходим для всякого творчества, как художественного, так и научного, теоретического и практического, необходимый минимум дисциплины все же должен присутствовать, но для фантазии необходима и определенная степень вольности. Рационалистическая картина мира и следующий из нее образ человека утопичны в самом прямом смысле слова. В этой картине сущность равна проявлению, цель согласуется только со средствами, о ценностях можно договориться, существует рынок высших ценностей. Но только кукла (робот) равна своему проявлению, за ее образом не скрывается ничего. Никаких проблем с идентичностью. Человек же не просто иррациональное существо, а он даже не-

видим в свете дневного сознания, для которого он зрим только как «разумное животное», как «социальное животное», как «двухное без перьев» и т.п. Надо быть Великим Посвященным, чтобы разглядеть в нем (в каждом человеке) Вселенную, уникальную и неповторимую. Но тогда человек неуловим для утопии, для науки и даже для философии. Сознание, будучи утопией и аскезой, только скользит по кукольной поверхности этого «образа и подобия».

Чтобы избежать лишних вопросов, добавлю, что «сознание-ничто» создает свои формы (как творится мир из ничего), постоянно пребывая в разнообразных аскезах. т.е. оно и есть фильтр, постоянное ограничение информационного потока, в котором пребывает образ и подобие Бога. Эта его «ничтожащая» работа и есть (негативный) аналог непрерывного творения Вселенной.

* * *

Петр и Иван¹⁵, кровные братья, некогда вступили во вражду. Иван — отважный и достойный козак, изловил «турецкого пашу» и привел его на аркане к «королю Степану» (надо полагать, дело шло о временах Стефана Батория). Иван поделился с Петром половиной полученной награды. «Взял Петро половину королевского жалования, но не мог вынести того, что Иван получил такую честь от короля и затаил глубоко в душе месть». Едут братья в горах Карпатах по тропинке. «Не дремли, козак, по горам дороги опасные!..» Сон — брат смерти. Это ее присутствие на мгновение. Столкнул Иуда-Петр задремавшего брата с дитём на руках в пропасть. Местью стало проклятье роду Петра. В роду его все страшные грешники. Таким преступлением начинается цепь мщения. Завершается эта цепь убийством мудреца-схимника, святого, Колдуном, последним в роду Петра, что означает разрыв связи с «небом». Эта сцена выглядит весьма языческой: книга, которая лежит перед монахом, вероятно, есть книга жизни. Буквы наливаются кровью. Подобная сцена есть в Ведах, где начало нашей калиюговской истории положено убийством кшатрием брахмана, и вслед за этим иерархия

начинает разворачиваться вниз, в сторону деградации, люди начинают убивать друг друга, дхарма перестает исполняться и все идет в разнос. У Гоголя же история «Страшной мести» есть образ мучительной дурной бесконечности низвержения в пропасть «телесности» («кости», растущие в земле, есть самый что ни на есть плотный план). Образ-судьба рода страшного грешника из этой повести напоминает образ-судьбу человечества. То есть это человечество разрастается мучительно, и остановить этот рост нет никакой возможности. И где же оно разрастается? В «земле», т.е. исключительно в плотном плане планеты Земля. Для этого «мертвеца», т.е. для того, что осталось от живой человеческой цивилизации, бывшей «до убийства монаха (брахмана)», нет спасения, нет будущего. Его стережет Иван, всадник (придает апокалипсический нюанс, т.е. указывает на конец времен). Иван сбрасывает (не прощает) обратно в бездну своего заклятого врага, «мертвеца», который все время пытается вырваться из «земли»: «И доныне стоит на Карпате на коне дивный рыцарь и видит, как в бездонном провале грызут мертвецы мертвеца, и чувствует, как лежащий под землею мертвец растет, гложет в страшных муках свои кости и страшно трясет всю землю...» Это потрясающе глубокий символ. Всякий символ многозначен. Гоголь уловил в нем знак, шифр «магистральной линии» истории, ее смыслового начала и конца. Это история-трагедия, начало которой преступление, середина — бессилие мести («ибо для человека нет большей муки, как хотеть отомстить и не мочь отомстить»), непрерывная цепь злодейств, конец — отсутствие прощения. Мечь есть отрицание жизни. Обе стороны отрицают ее, как в танце, вращается колесо страдания. И земная цивилизация — это пик страданий жизни. Это история человечества как интегрального индивида, рисунок его судьбы, который он сам, собственноручно, прилагая все усилия своей свободной воли, начертал на чистом листе святой и божественной Природы, в том числе и своей. Рисунок стал универсальным, как математическая формула, не только для отношений между людьми, но и отношения человека к миру. Чисто материалистическая, техногенная цивилизация, как отпечаток искаженного облика человечества, подобна «мертвецу» в земле, растущему и грызущему самого себя. Смешно и страшно!

То, что некогда было утопией, впоследствии становится проектом, а затем и реальностью. Например, демократическая форма правления во времена Ж.Ж.Руссо была утопией («Об общественном договоре»), а теперь она воспринимается и декларируется как норма. Но является ли мнение о нормальности этой формы правления чем-то большим, чем просто убеждением? Убеждения – враги истины.

На протяжении всей известной нам истории человечества формы правления (власть) были выражением патриентричного принципа. Религии, кои выполняют функцию (помимо прочего) социального и социально-психологического контроля, тоже все патриархальны. Во всех существующих сейчас мировых религиях женщина лишена свободы воли, не говоря уже о наличии жестких ограничений возможностей развития личности и ее проявления в культурной и социальной жизни. Само удивительное, что эти «печати», которые ставятся религией и определяемым ею образом жизни, настолько въелись в «плоть и кровь» всего человеческого существа, что они представляются естественными не только сильной половине человечества, но и его второй половине (никак не могу назвать ее слабой!). Возвышенное представление о женщине и о любви, которое мы привели вначале, т.е. Беатриче у Данте, символ небесной мудрости, очевидно, является исключением из правил. Но для каждого свой Рай, соразмерный качеству вожделеющего о нем существа, зависящий от того, насколько его душа «забылась» в этом структурированном религиями мире. Данте, возвышенная Душа, и его Рай полон мудрости и гармонии, он устроен согласно «тайному знанию», этот строй возвышает. Но вот загадка: Шекспир ведь тоже причастен мудрости и знанию, и в его пьесах женщины часто весьма самостоятельные личности. Достаточно вспомнить Порцию из «Венецианского купца». Но вот в глазах героев «Укрощения строптивой» «рай», по крайней мере в личных отношениях, это подавление свободного проявления женского начала, как только оно могло тогда проявляться, т.е. в виде протеста, строптивости. Все одобряют (и участники пьесы и зрители, и что удивительно, женщины тоже смеются, т.е. одобряют это подавление). Бедную Катарину укрощают, фактически насильно выдав замуж, самыми зверскими методами:

холодом и голодом, совсем как в концлагере. Всем смешно. Но ведь насилуют не только ее личность, пусть и не успевшую достаточно развиться, только еще протестующую. Речь идет об «укрошении», т.е. отношении к человеку как к зверю, как к животному. Априори она лишена свободы воли, хотя и не напрямую, а со стороны «общественного мнения». Символически это означает, в соответствии со всеобщим убеждением, что «рай на Земле» возможен, только если женское начало, точнее сказать, его мощь, творческая энергия, подпадает под власть социальных установившихся (через посредство религиозных догм) отношений, в данном случае семенных. Шекспир показывает нам в этом сюжете элементарное, понижывающее весь социум отношение «раба и господина», как через увеличительное стекло. Но неужели же и он оправдывает насилие над личностью? Этот умнейший человек, не лишенный причастности к высшему знанию? Быть не может! В чем же здесь секрет? Оказывается, современный зритель привык видеть только середину этой пьесы, без предваряющей ее интродукции, т.е. он видит ее глазами того персонажа, перед которым этот спектакль разыгрывается. Излюбленный прием «театра в театре» здесь означает совершенно явно иронию, но современный зритель принимает все за чистую монету. Иными словами он отождествляется, вольно или невольно, с упомянутым персонажем. Кто же этот персонаж? Это грубый человек, который о себе говорит так: «Разве я по рождению не разносчик, по воспитанию не шерстобит, по превратностям судьбы не медвежатник и по теперешней профессии не медник?» Интересный момент состоит в том, что этот персонаж, Слай, в начале пьесы, в сцене в трактире, приписывает себе благородное происхождение, обнаруживая при этом полную неотесанность. Вошедший в трактир Лорд решил сыграть с ним шутку, внушил ему, что тот действительно знатный человек, и вот для него-то и разыгрывается пьеса об укрошении, т.е. она представляет «правильное» положение дел с точки зрения этого примитивного человека, это его «рай». А поскольку современный зритель тоже воспринимает «внутреннюю» пьесу за чистую монету, то он оказывается тождественным этому примитивному человеку. Но ведь не только зритель, но и постановщик! Это говорит нам, что с тех

пор ничего не изменилось, разве что исчезли настоящие Лорды. Таким образом, вся история, в которой господствуют патриентрические религии и соответствующий им образ жизни, есть история подавления и установления власти над женским началом, над его творческой энергией, которая уходит из устанавливаемых социальных отношений (например, из семьи), скрывается в «невидимых» нишах (например, в магических занятиях, которые ведь есть не что иное, как применение в материальном мире высшего знания, если, конечно, не понимать магию в ее современном карикатурном виде).

Нам могут напомнить о матриархате, относительно которого мы имеем лишь реконструкции, о культе Великой Матери, который прекрасно вписывался в патриархальный строй древней религии. Однако это было так давно, что вряд ли мы сегодня можем правильно понимать эти сведения. В современных религиях женщина имеется в виду не как субъект, а преимущественно как объект религиозных норм. Усиливая этот момент, можно сказать, что у нее отнимается собственное отношение к Богу. Провозглашаться равенство, конечно, может. Но при реализации идеи, а в особенности реализации в социальных нормах (кодексах) она превращается в объект. Мужчина оказывается неизбежно посредником между нею и Богом. Феминизм отстаивает права женщин-священнослужительниц. Но это все-таки опять, как в случае власти вообще, выгораживание внутри принципиально патриентрических структур небольшого оазиса, где *может быть* проявится женское начало (а значит, и энергетика). т.е. это «лечение симптомов, а не болезни». Новая по истине мировая религия должна распространяться на весь тот мир, в котором живет человечество. Ни одна из существующих в настоящее время религий не может считаться мировой в прямом смысле этого слова. Мир человека — это вся Земля. И даже более того, вся Вселенная. Но пока что человечество не вышло еще к осознанию своего единства с Землей. Люди считают нашу планету «средой обитания», чем-то неодушевленным, с чем можно поступать как угодно, не по законам Вселенной, по своим прихотям. Технологический разум стремится обеспечить условия существования внутри очерченного «обитаемого круга», по аналогии с научным подходом к зна-

нию, которое добывается внутри очерченного круга исходных данных, причем подразумевается, что за этим очерченным кругом (вне лаборатории) нет ничего такого, что может прорваться сквозь очерченный контур. Так же и «комфорт», приемлемые условия существования обеспечиваются внутри круга, внутри ограды. За «ограду» (за обитаемый, по мнению этого разума, мир) выбрасывается все непригодное и вредное. Этот акт вражды к внешнему миру есть, на самом деле, вражда к самим себе. т.е. люди враждуют не только между собой, а со всей Природой, с Землей, с Вселенной. Я пишу все это через запятую, потому что в информационно-энергетическом и духовном плане все это тождественно. Механическое представление о Природе, которое выработала наука XVIII–XIX вв., выносит за скобки вопрос о Природе как о целостном живом организме. «В ней есть душа, в ней есть свобода» — эта позиция не имеет для науки смысла, поскольку ее метод не приспособлен для такого «предмета». Этот метод имманентен феноменальному миру, он не допускает апелляции к трансцендентному. Тайное, в таком случае, есть просто еще не увиденное. В настоящее время наука старается расширить свои горизонты, но ограничения метода она не думает подвергать пересмотру. Поэтому на научные знания в этом вопросе ссылаться не приходится. Но тот уже неоспоримый факт, что тактика человечества относительно Природы и планеты Земля привела его к катастрофе, вызывает к изменению его самосознания, а также отношения к Земле и Природе. Экологический подход совершенно недостаточен. Охранять Природу человек не может, потому что он должен ее охранять просто от своего присутствия. С приходом человечества на нашу Планету ее тончайшим музыкальным образом настроенное динамическое равновесие разрушается. Оно, это присутствие человечества, для Природы и Земли уже недопустимо. Что же делать? Найти лучший, чем существующий в наличии, принцип, по которому организуется деятельность человека и по которому строится культура, социум и частная жизнь. Что же, опять перестройка (катастрофа), но уже тотальная и глобальная? И каков же должен быть этот принцип? Я не знаю. Знаю только, что последние тысячелетия этот принцип организации жизни, ее понимания и придания ей смысла (а на фи-

нальном отрезке, т.е. сейчас, она оказалась лишенной смысла) был односторонним. Это был мужской принцип силы и власти, непрерывной войны. Именно он есть основа и труда и капитала, и культуры и социума, и понимания и объяснения и чего угодно, что может себе представить человек. Но ведь это лишь одна половина того «символа», который, будучи разорван, вообще не имеет смысла и не может быть даже интерпретирован. Женское начало тоже изображено в культуре лишь через интересы и представления «сильного» пола. Как всякий фиксированный образ, он действует как принуждение к повиновению той власти, от которой он исходит, которой продуцируется. Смысл женского начала неизвестен, но задан. И задан с непреложностью и как бы очевидностью. В традиционной культуре исследователи отмечают определенное равновесие мужского и женского начал, хотя в центре остается фигура воина, царя, мага (жреца), причем женская магия начинает преследоваться уже при возникновении единобожия. Так, часто цитируемые заповеди Моисея содержат «не убий», но никогда не цитируется следующие за декалогом заповеди, а там есть приказ: «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх., 22, 18)¹⁶. Я высказываю предположение, что корень репрессивности лежит отнюдь не в том, что человек вынужден, вступая в социальную взрослую жизнь, подавлять свои животные инстинкты, как это полагал Фрейд. Человеку нечего было подавлять изначально. Ожесточение наращивалось по ходу истории и связано оно с террором по отношению к женскому началу, к священным проявлениям творения жизни, совершаемым женским телом. Женщина — это принцип жизни. В культуре доминирует фигура воина, т.е. врага жизни, того, кто узурпирует власть над жизнью и смертью. Тайная пружина любой власти — репрессивность. И первым шагом ее возникновения было присвоения «воинами» Божественных прав на жизнь и смерть человека (а значит, в первую очередь, дискриминация женского начала, вплоть до лишения женщин практически всякой свободы). Воины — это кшатрии (в индуизме). Позволю себе символическое толкование убийства кшатрием брахмана, послужившее импульсом для последующей деградации человечества. Изначально существовали только брахманы. Кшатрийское начало означает те силы

(сиддхи), которыми владели эти перво-люди, т.е. те сверх способности, которые нас сегодня удивляют, когда мы их встречаем. Что значит: кшатрий убил брахмана? Это значит, что брахман начал использовать упомянутые силы не по назначению, не на расширение жизни во Вселенной, а на какую-то личную, ближайшую потребность, возможно, чрезмерную или искажившуюся. Почему? Это уже другой вопрос. Раз объективировавшись, «силы» (уже персонифицированные) начали диктовать свой режим жизни, становящийся все более и более враждебным самой жизни (женскому принципу). Судьба религий как бы воспроизводит сюжет, переворачивающий отношения между знанием (брахман) и силой, властью (кшатрий). Знание становится средством, а сила — целью. Это выглядит в исторической перспективе таким образом: у истоков современных религий (они не являются в прямом смысле традиционными, хотя их так сейчас называют, они воплощают в себе тот или иной момент исходной традиции) всегда стоит какой-то харизматический лидер, одаренный «музыкальной (или виртуозной) религиозностью» (термин М.Вебера). Последователи уже не обладают ни такой же степенью религиозности, ни тем более харизмой. Они, восполняя эту нехватку, создают организацию. Постепенно происходит «рутинизация харизмы». Если в результате «борьбы богов» зародившаяся религия встраивается в социум, а еще лучше — становится государственной религией, то она выполняет роль социального и психологического контроля внутри общества, а во вне идеологически обеспечивает экспансию. Репрессивность религиозных предписаний оказывается тесно связанной с чисто социальными задачами. Если в начале, у истоков, и было какое-то знание (связанное с исходной единой традицией), то поставленное на службу власти (как социальный контроль), оно порывает связь с истоком, переставая быть знанием, превращаясь в ритуал, обряд, догмат. В основных символах наиболее архаичных культур ясно прочитывается воспоминание об относительном равновесии мужского и женского начал; это память о «рае», о времени Оно.

В современной культуре и литературе «смысл», который определяется для женского начала, доведен до своего откровенного выражения, его контур жестко прочерчен, и спорить с ним

практически невозможно, он обладает силой чуть ли не закона природы. Выйти из-под власти, которая к тому же освящена законом, да вдобавок еще и религией и всей культурой, весьма нелегко. Но всё-таки попытки делались и делаются, хотя они поглощаются всё тем же принципом силы, доминирующим в культуре, да и вообще в человеческой цивилизации. Трудно назвать что-либо существенное в этом роде в культурах Востока, но на Западе это вылилось в феминизм. Оставим в стороне амазонок и «Лисистрату», обратимся к Новому времени. Уже в XIV в. появляется Кристина Пизанская (именно она «сотворила» героический образ из не очень понятной фигуры Жанны д'Арк); с нее, можно сказать, началась история французского романа, она осознала, что современное ей (и не только) общество не предоставит никакой свободы женщинам, если они не получат право на знание. Она верила в образование, в то, что это и есть путь к достойной жизни женской половины человечества. Для нее лично это оказалось верным. Но явно не для всех. Поскольку знания-то тоже были так же односторонне ориентированными. Иными словами, ей удалось вписаться в мир, картина которого была уже нарисована, и не в ее пользу она была создана.

Последующая борьба женщин за свои «права», конечно, не сильно отступали от этой главной установки: успешно включиться в созданную на враждебном для них принципе картину мира. Внутреннее противоречие этой задачи: отрицать подавление и принуждение, и в то же время утверждать себя в этом отрицаемом мире, — обнаруживает недостаточность этой изначальной установки. Но и просто «до основания всё разрушить» — не менее противоречиво. Опять же, что делать? Разобраться в «принципе»! Принцип гармонического равновесия, подобный тому, который изображен в круге (или даже шаре) даосского Великого предела (ян снаружи, инь — внутри; инь снаружи, ян — внутри), формально идеален. Но он, будучи идеей, при нисхождении в темноту многообразия форм, распадается на мелкие осколки, кои невозможно уже соединить в «полную гармонию». Как же должен быть реализован этот принцип, конкретнее говоря, каким образом проявить в человеческом сообществе, культуре, в повседневной жизни этот самый Инь? Это необходимо, чтобы человеческая цивилизация полу-

чила шанс избежать гибели. Односторонняя цивилизация подобна накренившемуся на один бок кораблю в бушующем море, тем более опасном, что это «море житейское».

В. Набоков пишет роман «Лолита» как будто о любви, правда, в центре книги негодяй и извращенец, а его жертва, Лолита, лишь в конце романа успеваешь дозреть до возраста любви. Она умирает, а главное действующее лицо, виновник ее смерти (если рассуждать здраво), вдруг оказывается во власти любви. Там нет ни раскаяния, ни каких-либо еще чувств, а только любовь-утрата. Казалось бы, этот парадоксальный финал говорит что-то возвышающее, способное очистить от порока даже такого негодяя, каким является герой этой книги. Но Набоков всегда загадывает загадки. Там их много. Где-то в середине романа есть фраза: «Адам не пил. Интересно, пил ли Ной». Есть и другие «допотопные» намеки. Герой намекает, что он «водонепроницаемый», т.е., как и Ной, потомок Каина (ведь Ной был потомком Каина, а значит, согласно библейской доктрине, все живущие на Земле люди тоже его потомки). Как в сложной шахматной партии, в книге много разных ходов, в том числе и ложных. Возможно, что как раз эта тема «превращения любви» из плохой в хорошую, преображение падшего грешника через любовь — это маскировка еще одного, не столь явного, но тоже вполне угадываемого смысла. Не трудно догадаться, что имя Лолита несет в себе намек на другое имя, имя древнего шумерского демона. Это разряд демонов, «лилу», Лилит значит «женщина-лилу»: «По-видимому, речь идет о людях, при жизни не имевших семьи и не проживших отмеренные человеку годы. Вполне возможно, что к числу демонов-лилу относились погибшие насильственной смертью и неотмщенные молодые люди»¹⁷. Это символ присутствия загробного мира в делах жизни, символ «неправильной смерти». Символ невозможности отмщения. В астрологии Лилит — это Черная Луна¹⁸. На самом деле Набоков не вникал, вероятно, в такие тонкости и древности. Скорее всего, он взял это имя из «Фауста» Гёте, где Фауст встречает Лилит на Лысой Горе. Но это уже переосмысленный Талмудом образ «первой жены Адама», она здесь представлена как демон-соблазнительница: «Betrachte Sie genau. // Lilith ist da». Но все равно смысл этого символа — связь загробного мира

и мира живых людей, тем более что все путешествия Фауста вполне можно интерпретировать как предсмертную грёзу. Однако напрямую интерпретировать Лолиту как такой символ тоже не приходится, ведь она-то как раз жертва, объект, а не субъект соблазнения (сейчас это обозначают словечком «секс-объект»). Может быть, Набоков хотел достичь эффекта контраста всевозможной грязи в реальной жизни (если вспомнить довольно навязчивый мотив брезгливости к «плоти») и идеальной любви, для которой реальный объект не обязателен, он даже мешает (поэтому Лолиту надо в конце романа умертвить). Ведь и первая подростковая любовь героя романа тоже умерла, она как мгновение, точка в прошлом, не имеющая определенных характеристик (как и любовь Данте). Получается, что во времени эта идеальная (и по мысли автора романа истинная) любовь не может длиться, она есть возвышающее душу присутствие неведомого иного мира, мгновенная вспышка которого в нашем мире не может быть забыта, но и не может найти своего реального предмета. То есть такое «обычное» чувство приобретает мистический оттенок. Поэтому все эти точки «присутствия» оказываются отмеченными символами смерти. Как это ни банально звучит, но здесь важно сближение смерти и любви. Без этого момента просвечивания сквозь «декорации» обыденного, дурного и грязного мира иного и неуловимого пространства роман Набокова превращается в порнографический. К этому другому пространству оказывается на мгновение причастен даже герой романа, преступник и убийца (ведь он убил — утопил — мать Лолиты). Однако следует признать, что эта мистика любви у Набокова носит несколько сконструированный характер. На самом деле все образы, указывающие на присутствие вечности в обыденной жизни (один из приемов здесь замедление хода времени, почти остановка, другой — иллюзорность предметного обыденного мира, который рассыпается, как декорация) суть только обозначения, они лишь означают зыбкость и ненадежность, неподлинность этого мира. Но настоящего чувства вечности, мне представляется, у Набокова нет, это лишь конструкция. Как раз этим «чувством вечности» пленяет повествование А.Платонова. Его творчество слишком узко интерпретируют как антиутопию, не самое важное для него расска-

зять нам, как жили наши сограждане, когда жизнь стала почти невозможна. Именно его взгляд из вечности есть проявление любви и сострадания к людям, потому что только так видно, что они всегда находятся на грани между жизнью и смертью. В его отношении к миру нет и тени того «эстетического осуждения» всего сущего, которое демонстрирует нам В.Набоков, для которого истинная возлюбленная может быть только мертвой. Но этот сюжет имеет и другой смысл.

Мертвая возлюбленная – мифологически это также спящая Красавица из сказки. У А.С.Пушкина («Сказка о мертвой царевне и семи богатырях») она обитает в хрустальном гробу. Хрустальном, т.е. ледяном, т.е. символизирует сон природы, т.е. она – то же, что и Персефона, царица Подземного царства. В другом варианте сказки присутствует волшебное веретено, уколовшись которым замирает Красавица, а вместе с нею и все королевство. Это уже просто остановка времени. Вечность внутри времени. Летаргия какая-то. Однако все интерпретации этого загадочного образа в стиле разоблачения спрятанного позади образа чисто природного или даже метафизического (вечность-время) смысла, мне представляется, уплощают символ. Спящая Красавица есть, кроме всего прочего, символ души. Она живет одновременно в вечности и во времени, заключена в плотном мире «как в гробу». Это «присутствие, которое ничем не отличается от отсутствия», если воспользоваться словами Ж.Батая, сказанные им о своем «внутреннем опыте». Но что означает пробуждение Спящей Красавицы? Во всех вариантах она пробуждается Любовью. И вот как раз этого измерения, которое мы условно назовем «измерением Спящей Красавицы», нет в русской литературе и в произведениях В.Набокова в частности. Да в современной культуре вообще отсутствует это измерение. Этот образ и это измерение заменено куклой и маской, в которых вообще нет иного измерения, они вне времени, но не в вечности. В конце романа любовь коснулась души героя, но невероятно, чтобы она пробудила ее. Во всяком случае, намек на это нет. Она коснулась сердца острием смерти, как серебряным светом серпа Луна. Вообще в творчестве Набокова нет наивности; это было бы естественно для мыслителя, но в художнике это как-

то коробит, как сочетание изысканности и грубости. Под прикрытием эстетизма Набоков нанес опасный удар по самому Человеку, по Любви, творящей жизнь.

Интересно все-таки, почему человечество поражено такими пороками, искажениями «образа и подобия»? Если Бог есть Любовь и Он же всё во всём? Конечно, не стоит Набокову предъявлять требование построить теодицею, он не философ и не религиозный мыслитель, он просто писатель с гипертрофированным эстетическим чувством. Возможно, в ущерб этическому вкусу, если таковой бывает. В любом случае, это качество вряд ли можно встретить в массовом сознании. Интересно, что обозначенный им в романе «педофильский» идеал женской красоты, точнее сказать, подросткового еще даже не пробужденного, несозревшего женского начала, в современном массовом сознании на какое-то время приобрело деспотизм моды. Кукла-барби по своим пропорциям есть подросток, идеал «модели» тоже по своим формам и пропорциям есть подросток¹⁹. В то время, когда роман «Лолита» был написан, эта тенденция еще не была видна, но о чем она всё-таки говорит? Нельзя ли ее, эту тенденцию, уловленную Набоковым, интерпретировать в более широком, так сказать, антропологическом масштабе? Мертвая возлюбленная Лолита, застывшая в воображении героя, автора и читателя романа, есть образ, обратный Спящей Красавице, которая всегда «просыпается», выходит из состояния между бытием и небытием. Лолита же, напротив, умирает, так и не созрев. Набоков только указал на возникавшую в его время «моду». Мода на незрелых женщин есть дальний отзвук «незрелых металлов», использования рудных, а не самородных металлов, что положило начало современной цивилизации. Сначала добывали из болота крицу, а потом в стремлении ускорить процесс рождения металла (выплавка) стали добывать руду, «незрелый плод» земли, как об этом пишет в «Алхимии» (гл. «Кузницы и алхимики») М.Элиаде. Педофилия тоже берет свое начало не в Академии Платона, а в далекой архаике мужских занятий (в «кузнице»). Это спутник цивилизации, ведь цивилизация основана на использовании металлов, этих «костей», в земле себя грызущих.

Замечательный роман А.Платонова «Чевенгур» никак не назовешь эстетским. По своей художественной силе, а главное, по невероятно человеческой искренней интонации, которая сопровождает бесчеловечные события, он ничуть не уступает В.Набокову, а во многом и превосходит его, не говоря уже о М.Булгакове или других русских писателей XX в. «Чевенгур» трогает более глубокие струны души, чем эстетические конструкции с не очень глубоким, хотя и спрятанном смыслом романа Набокова, не говоря уже о фантазмах Булгакова, которые по сравнению со щемлящим состраданием образов Платонова кажутся сатирой и больше ничем. Я, конечно, не намереваюсь представлять литературоведческий анализ этого романа. Мне интересна тема «любви и рая», и здесь она звучит совсем особо. Ведь «Чевенгур» — это образ рая, потому что в романе представлена пусть фантастическая, но уже реализация утопии; можно даже назвать это почти научным опытом, а именно испытанием человека на человечность. Но это мужской мир, устроенный по коммунистическим принципам, воплощение высокой идеи. Вообще все «вышестоящие» миры являются светом для «нижестоящих», мир идей — свет для мира воплощений. Не Платон первый выдумал этот мир идей. Еще в Древнем Шумере считалось, что каждая вещь обладает своим прообразом (его называли МЕ) и он есть источник энергии для этой вещи. Мы можем даже говорить об иерархии таких «миров». При этом каждая из ступеней иерархии является призмой, разлагающей этот свет на соответствующий этой ступени спектр. Идеи существуют только в идеальном мире. Любовь — идея, идеальное государство — само собой идея, справедливость тоже, Город Солнца и т.д., — все это в идеальном мире. В реальный мир они «спектруются», т.е. поступают в разобранном виде. И никто в реальном мире их собрать не может. Зато здесь вырастает еще одна иерархия, уже виртуальная, не идеальная, а мнимая. Это социум. Это тоже призма, но поскольку социум есть перевернутый порядок идеального, то через эту призму проходят «идеальные типы», утопии, распадаясь при каждом перепаде на неисчислимое множество деталей и нюансов. Чем выше идея восходит в своей реализации, тем ниже она падает в рассогласование и в небытие единого образа, который она представляла, и этот пря-

мой путь ведет в inferнальный мир. Этого мало, сознание каждого человека тоже «преломляет» свет идеального мира, но каждое — по-своему. Идеальный тип, по М.Веберу, это то же самое, что и утопия. Его нет в действительности. Мыслим мы идеальными типами. Правда, Вебер имел в виду теоретически конструированный тип. Но ничто не мешает нам распространить его метод на всю сферу жизни идей. Все религии, например, конструируют их, эти идеальные типы, все они — утопии. Наука, философия тоже пользуются этим методом, все институты культуры суть утопии. Культура — это утопия не только по способу своего существования, как мир виртуализированных идей, не только по преимущественному методу конструирования идеальных типов, но и по самому своему строению. То, что удерживает ее самотождественность, наподобие замкового камня в своде, а именно высшие ценности, очевидно, тоже суть утопии.

Утопией представляется проповедь любви для такого мира, который наполнен болезнью, несправедливостью, страданием, жестокостью, невежеством и еще многим-многом, чему люди дали имя «зло». Наполненность злом приводит особенно чувствительные души к отчаянию, вплоть до отказа вообще от гармонии и светлого будущего, как это случилось с Ф.М.Достоевским, весь мир утопившим в слезе ребенка. Неразрешимость нравственной дилеммы — как возможна любовь и гармония, когда существует зло и неустранимо несчастье? — взывает к выходу из этого круга «должного и недолжного». Но по ту сторону добра и зла тоже ничего хорошего не оказалось, там оказался компьютер, цивилизация, в которой проступают нечеловеческие черты. Любовь остается мечтой поэтов, но в тайне о ней мечтают все, и в первую очередь те, кто отрицает ее со страстью, достойной лучшего употребления. Действительно, эта прекрасная гостья в нашем мире не задерживается надолго, в особенности если речь идет не о воображаемой любви к воображаемым объектам, которую требуют от человека абстрактные религии, а о вполне реальной и к реальному человеку. Говоря коротко, есть две любви, одна между мужчиной и женщиной, а другая — вообще ко всем, родителям, детям, друзьям, животным, вообще ко всему миру как Божьему творению, в том числе и к самому себе как образу и подобию Бога. Первая — это

союз между двумя половинами рассеченного надвое целостного человека (по Платону), который совершается «на небесах», т.е. в одном из миров духовной Вселенной. Именно она сильнее смерти. Но в нашем физическом (плотном) мире она по какой-то неведомой причине не может длиться, во всяком случае, это большая редкость. Достаточно вспомнить «Ромео и Джульетту» В.Шекспира. Вражда господствует, любовь погибает. Вторая – свидетельство о некоем особом качестве человека, достигшего такого состояния.

Самая большая утопия человечества – это вера в насилие, в то, что силой можно заполучить всеобщее счастье. Можно улучшить условия своего существования, но мы не знаем обо всех этих условиях, улучшая одно, мы губим другое. Революция – это время-взрыв утопического сознания и следующих из этого взрыва ускорения событий. Революция – это острое заболевание общества, это же заболевание, но в его хроническом течении есть повседневное насилие. В своем труде «Социология революции» П.Сорокин выделяет три стадии всякой революции: 1) эмоциональный, волевой и интеллектуальный протест против власти и ее разложения; 2) «половодье», когда почти мгновенно происходит перемещение людей с верхних ступеней социальной лестницы вниз и наоборот, снизу вверх; это время террора; 3) «река входит в свои берега», социальный порядок восстанавливается. Пароксизм утопического сознания, высказываемый в революционных лозунгах и революционном «подъеме», стирает социальную память. Начинается новый отсчет времени. Этот разрыв с более или менее плавным, хотя и тягостным течением исторического времени с такой необыкновенной интонацией воссоздан А.Платоновым. Люди, оказавшиеся вне социального времени и пространства (кто знает, где находится Чевенгур?), живут, казалось бы, нелепой и эфемерной жизнью (для контраста есть фигура сводного брата главного героя и его подруги, «реалистов» по своему духу). Но в этой интонации нет ни единой ноты сатиры или насмешки. Напротив, она полна сострадания и любви. Странной любви, конечно, любви, в которой нет места женщине. В Чевенгуре нет женщин! Их специально добывают, но они не приживаются, они оказываются не собственно женщинами (не жизнеспособны-

ми). Они тоже эфемерны, душа еле держится в теле, тело какое-то не цепкое у людей этого города. Была одна женщина, Клавдюша, что значит «хромая» (все-таки не совсем полноценная), подруга брата Дванова, постоянного его оппонента, реалиста и прагматиста. В конце романа Дванов заходит в воду (реку), т.е. погружается в вечность, как бы по следу своего отца, который таким способом хотел осознать момент смерти. Хотя роман не гротеск и не пародия, местами персонажи не просто чудаковатые, а прямо-таки смешные. Но это какой-то смех, замешанный на сострадании, здесь альтруистическое служение идеалу, которое никоим образом не может вписаться в строй окружающего мира, не может обустроиться. Здесь в жертву идеалу приносится жизнь. Но и жертва напрасна.

Такой альтруизм и такой идеализм может вырасти, наверное, только в уме русского человека. Другая судьба, казалось бы, столь счастливая: всемирно известный ученый, преуспевающий профессор социологии (не то что неприкаянный А.Платонов) Питирим Сорокин долгое время был директором «Гарвардского исследовательского центра по созидаемому альтруизму». Это было уже на закате его жизни, к этой «сумме социологии» он шел всю свою жизнь. Ему удалось сохранить цельность души, несмотря на драматичность событий, в которых он участвовал. Центр активно работал почти целое десятилетие. Но закончились деньги, исчезла и бескорыстная любовь. Хотя деятельность Центра (научные общества, публикации, конференции) вызывали ироническую усмешку у оппонентов П.Сорокина, которые считали эту деятельность ненаучной, бессмысленной и нелепой, но на самом деле можно задать себе вопрос, так ли уж его идеи были утопичны? А идеи были примерно таковы: бескорыстная, созидательная любовь способна остановить не только межличностные, но и международные конфликты; она является основой физического, умственного и нравственного здоровья; любовь порождает любовь, вражда умножает только вражду. А вторым необходимым компонентом его программы «исцеления» человечества было убеждение в том (и он это доказывал в своем обширном исследовании «Социальная и культурная динамика»), что социальную жизнь определяют нормы-законы, пронизывающие все общество сверху

донизу. В историческом масштабе они предстают в форме различных видов культурной деятельности: языка, этики, науки, философии, религии, права, в широком смысле это вообще знания. Именно культурные суперсистемы (то, что потом стали называть цивилизациями) и их закономерная смена задают характер исторического процесса. Современная западная суперсистема – чувственная (ее основные ценности – ценности чувственного мира). Она неизбежно должна кончиться катастрофой, если не найдет в себе силы для более естественного перехода к другому типу суперсистемы – умозрительному. Переход этот можно сделать только с помощью сверхсознания. А это во многих культурах и религиях представлено как идеал альтруистической, созидательной любви. Так что не столь утопичен его проект, как представляется на первый взгляд. Он, скорее, вполне рационалистический, даже в некотором роде рассудочный. Ведь нет другой силы, которая могла бы удержать чувственную цивилизацию от неминуемой деградации и катастрофы. В этом смысле именно она, эта современная цивилизация как раз и является утопичной, поскольку ее место в истории Земли исчезает, тает, как льдина в теплом море, хотя по видимости она мчится в «светлое будущее». А если концепция «мировой деревни» окажется справедливой, то место враждующих и воюющих наций и государств должен занять совершенно иной порядок отношений. Какой? На чем он будет основываться? Вот в чем вопрос.

Я предлагаю свою утопию-проект мировой деревни. Поскольку социальная жизнь зависит от строения и наполнения культурной суперсистемы, т.е. от знаний, норм и ценностей, на которые ориентируются люди в своей деятельности, то знания, вероятно, приобретут, наконец, свое метафизическое измерение, которое в настоящее время заблокировано ценностями чувственного порядка и монополией научного знания. Нормативные системы станут более гармоничными и согласованными с Природой и информационным полем Земли; ценности же будут заключать в себе не только «желательное» с точки зрения мужского мира, а «желательное» с точки зрения человеческого рода, т.е. заключать в себе и принципы женского мира. Они будут настроены на согласие с Вселенной.

Поскольку именно в нашей стране все еще открыт доступ к богатствам ноосферы, то и роль России в объединяющемся мире должна определяться не столько геофизическими факторами, сколько выходом в ноосферу. Ноосфера не есть продукт интеллектуальной и технической деятельности человечества, а напротив, она есть транслятор тех идей и программ, которые будут осуществляться на Земле. Земля — это целостный живой организм. Дух Земли или Бог Земли говорит с нами (а через него «говорит» с нами и Вселенная) через переводчика, ноосферу. Он же говорил с нами через своих посвященных, основателей религий, пророков, святых. До тех пор, пока мы живем в перевернутом мире, доступ к информационному полю Земли будет ограничен. Роль России, таким образом, по отношению к человечеству и к планете Земля такова: она должна стать интеллектуальным центром. Единая религия человечества может быть только религией Бога Земли. В моей Утопии (человечество будущего, если у человечества может быть какое-нибудь будущее) единая религия — это религия Бога Земли. Существующие сейчас на Земле религии себя изжили, превратившись из того, что должно утверждать жизнь, объединять и примирять людей, в свою противоположность, в то, что разделяет и освящает войну и то направление развития цивилизации, которое уже привело человечество к катастрофе. Итак, в центре религии человечества должен быть Бог или Дух Земли. Только Он является для всех общим. Вторым лицом этой «троицы» предстает Бог человеческого рода, Род. У славян когда-то был такой Бог. Как и у всех древних богов, у него была и женская ипостась: Рожаницы — им тоже поклонялись. Их, оказывается, было всего две: мать и дочь, Лада и Леля. Они отдаленно напоминают Деметру и Персефону (только без мрачного оттенка). Бог Род не является абстрактным богом, каковы боги современных религий. Он есть общая сущность Предков²⁰. Дух Рода существует не где-то в потустороннем мире, он присутствует в «памяти тела» каждого человека. Это одновременно и «шлейф искажений и ошибок», преследующих людей одного рода-племени, и в то же время общая сущность человеческого рода, замысел Бога о человеке. От него невозможно просто абстрагироваться, считать, что нет ничего подобного, не существует тех «предков»,

которым поклонялись люди всех племен в древности. К сожалению, для современного человечества информационный шлейф рода, как правило, вносит в информационный состав рождающегося человека так много искажений, приводящих впоследствии к болезням, что этот интегральный Предок уже никого не может защитить. Тем более что такие же больные люди (близкие, т.е. тот же самый род) окружают женщину в период беременности: «Когда врачи говорят нам о наследственной патологии, они убеждены, что она передается больными “искаженными” генами. Мы же говорим, что НАСЛЕДСТВЕННАЯ ПАТОЛОГИЯ ПЕРЕДАЕТСЯ ЧЕРЕЗ ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПОЛЯ, ОКРУЖАЮЩИХ ЧЕЛОВЕКА – в данном случае ребенка – РОДСТВЕННИКОВ», – как пишет доктор С.С.Коновалов²¹. А это значит, что даже если культура сможет вобрать, включить в себя все эти тайные смыслы, связанные с Родом, с рождением, то она, вероятнее всего, внесет еще больше искажений, чем были внесены господствующими сейчас патрицентрическими религиями. В.Розанов напрасно, да, кажется, и не совсем искренне, слишком горячась, восхвалял иудаизм как якобы более жизнеутверждающий, нежели христианство. Если каждый иудей утром возносит благодарение Богу за то, что сотворен мужчиной, а не женщиной, как и каждый мусульманин, как и древний грек (вспомним Фалеса), то ни о каком жизнеутверждении здесь нет и речи. Сейчас, когда от этих религий ничего не осталось, кроме организаций, борющихся за власть (или освящающих эту борьбу), они еще более опасны жизни человеческого рода, чем при своем возникновении.

И, наконец, третий элемент, наряду с Духом Земли и Духом Рода, который должен быть в центре естественной религии и представляет не общее или частное, а индивидуальное. Самый конкретный образ Бога, а именно Бога-Творца, есть женщина, готовая сотворить новую Вселенную, т.е. родить нового человека. Ведь человек, каждый человек, это микрокосм, малая Вселенная. Информационно он тождественен Большой Вселенной. Поэтому, рождая человека, женщина воспроизводит, и отнюдь не только символически, акт творения Вселенной. Точнее говоря, проявления ее в физическом мире. Поэтому главной «иконой», образом новой религии Земли должна

быть женщина с животом, беременная женщина. Бог Земли, Бог Род (интеграл всех Предков) и Женщина, продолжающая род, должны быть в центре культуры, ее основными смыслами. Земля есть как бы остров Утопия в бесконечной Вселенной. Религия Духа Земли — это тоже как бы остров в «безумной истории человечества, рассказанной идиотом». К нему можно вернуться и все время возвращаться. Это ровная, спокойная площадка в историческом времени, с которой всегда начинается отсчет нового эона. Сюда возвращаются всегда после того, как убедятся, что ранее избранный путь вел только к катастрофе. Этот остров-Утопия, Дух Земли и есть то основное импульсное кольцо, которое дает начало индивидуальным формам жизни и направлениям их развертывания. Поэтому естественно дополнение этого принципа родовым началом человечества. Конечно, не в том поверхностном виде, который проповедуется в установлении «родового древа», ведь здесь, как и всегда, идея оказалась перевернутой. Это дерево не начинается с одного предка, а как раз наоборот, каждый живущий индивид уже в десятом поколении имеет около 200 000 предков! Дерево, таким образом, растет вверх корнями. Этот всеобщий Род, интегральный Предок человечества, тоже есть невидимо-видимое импульсное кольцо. Многие религии поняли этого Предка как изначальную жертву при творении Мира. Интересно это представлено в зороастризме, возможно, древнейшем знании из существовавших на Земле. Сюжет о Гайомарте (или Гайомарде — «гайо» означает жизнь, «мард», соответственно, смерть) мало понятен для современного человека. Естественно, поэтому, что его интерпретируют «через мутное стекло» более поздних представлений (Пуруша, Адам Кадмон). В этом сюжете присутствует необычный нюанс: Первый Человек создан одновременно с Первым Быком. Их разделяет река. При этом Человек ухаживает за Быком. Бык — это основа, сущность, Природа. Это символ всего живого, из этого Быка потом создается разнообразный живой мир. Река, видимо, означает непреодолимое различие, человек создан на другой стороне реки времени. В Библии Адам давал имена животным. Зороастрийский сюжет более архаичен. В нем зафиксирован момент встречи с сущностью животного и растительного мира, т.е. с жизнью в материальной

и воплощенной форме. Кто встречается? Как утверждал Платон, каждый индивид, человек «творится» даймоном в утробе матери, начиная с головы. Даймон так всю жизнь и сопровождает каждого человека. Что это значит? Дерево, вертикальное положение которого воспроизводит человек, растет, начиная от «глаза дерева», единственного информационно-энергетического центра растения, его чакры. Этот центр находится на границе двух стихий, земли и воздуха. У человека соответствующий первичный центр («глаз древа») находится в голове. Отсюда Душа творит свою плоть. Следовательно, этот центр тоже должен находиться на границе двух сред, между двумя «стихиями». Но это не материальные стихии. Граница проходит между материальным и нематериальным, проявленным и непроявленным. Таким образом, Гайомарт, его сотворение, есть включение в живой мир еще одного порядка, он по другую сторону реки, т.е. он остается в своей сущности в том, что теперь называют духовным миром. В древних религиях было гораздо больше понимания единства человека с Природой, Землей, Вселенной.

Конечно, поворот к «естественной религии» в сознании людей совершить не просто трудно. Всё и все этому будет сопротивляться. Поэтому я говорю об утопии. Но, как известно, утопии имеют тенденцию реализовываться. Буквально из небытия всплывают острова Утопии. У Т.Мора в книге «О наилучшем устройстве государства» остров носил имя его основателя, Утопа. И этот основатель и законодатель отличался такой крайней веротерпимостью, что допускал обращение других в свою веру «только мирным и кротким путем, силою доказательств». «Всякого дерзкого спорщика по этому вопросу они (утопийцы) наказывают смертью или рабством»²².

Утопии всегда одновременно интересны и крайне скучны. Как проекты и прогнозы, поиски более или менее разумные «светлого (или темного) будущего», они интересны. Но они всегда исходят из того образа человека, который сложился ко времени создания этих проектов. Такой человек, заключивший себя в круг своих представлений о мире (о Вселенной) и о себе, ориентируемых и ограниченных данными чувств и понятиями разума. Такой магический круг не допускает никакого иного

знания, только знания доступные чувствам и разуму. Следствия ограничения проявляются в технологическом (инструментальном) отношении к миру, в стремлении властвовать не только над людьми, но над Природой, над миром (Землей), над всей Вселенной. Эта страсть к власти никем не может быть ограничена, кроме самой Природы, Земли и Вселенной. Мой прогноз новой религии Земли, Рода и Женщины, дающей жизнь, есть проекция древнего, изначального и, на мой взгляд, правильного отношения к Земле и Вселенной как началу божественному, исполненному жизнью, как к живым существам. Когда древние внимали Небу, Земле, они отнюдь не фантазировали и не прислушивались к своему воображению. Они обращались к тому, что мы сейчас называем ноосферой. Они знали, что и Небо и Земля заинтересованы жизнью людей. Более поздние мифологии, разумеется, засорили этот чистый источник знания ситуативными домыслами, но все же и в них прочитывается то естественное мироощущение, которое можно назвать одним словом – Любовь. Любовь – это жизнь Вселенной, это Бог Вселенной, Земли и человека, всеми своими усилиями старающегося окончательно разорвать связь с Божественной Вселенной, вообразив себе, что это только хаотическое скопление разрозненных физических тел, энергий, полей. Он стал видеть только оболочку. Невозможно себе представить, конечно, тот конкретный образ жизни, который возникнет на этой основе естественной религии, естественной в том смысле, что она соответствует природе человека, как микрокосма, отнюдь не сводимой к физическому составу его тела. Моя утопия культуры, центральными смыслами которой будут Бог Земли, Бог человеческого Рода (Дух Рода) и женский принцип (тайна рождения нового человека), только внешне напоминает постмодернистские проекты неоязычества, в которых тоже используются эти слова. Эти проекты, во-первых, опираются на грубые подделки, которые выдаются за якобы исторические находки. Достаточно беглого лингвистического и контекст-анализа, чтобы показать, что это мистификации. Во-вторых, за этими проектами стоят весьма агрессивные намерения их авторов. Это все то же проявление комплекса власти (как правило, их сторонники мечтают об «империи»). В-третьих, это та же самая пат-

рицентристская идеология, только уже довольно выродившаяся, почти до гротеска. И самое важное, в-четвертых, что само название «язычество», данное христианами всем другим религиям и системам духовных знаний, работает как заклинание. То карикатурное представление, которое навязывает христианство, произвольно принимается неоязычниками уже как непреложная схема. Эта схема наполняется произвольными смыслами, часто заимствованными уже из довольно развитых идеологических систем и стилизуется на основе тех разрозненных знаков, фрагментов, которые действительно сохранились (надо сказать, что сохранились чудом!) после варварского уничтожения христианством (и не только им) тех знаний и религий, с которыми оно сталкивалось. Конечно, древние знания восходят к Единой Духовной Традиции, к высшему знанию, но восстановить ее на основе разрозненных обрывков и осколков невозможно путем комбинации всех сохранившихся значков и придания им современных смыслов. Подлинные смыслы этих знаков недоступны современному человеку, они ему не по плечу именно потому, что он ориентирован на власть и насилие, а не на расширение своего «жизненного (в смысле духовного) мира». Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную! Такова была ориентация древней философии. Одним из препятствий к постижению Традиции является нарушение равновесия между ее двумя *субъектами*: между мужским и женским принципом, Ян снаружи, Инь – внутри, Инь снаружи, Ян – внутри²³. Поэтому искусственные конструкции неоязычества (остающиеся в рамках культурного и социального патриентризма) не могут иметь никакого отношения к подлинной Духовной Традиции, которая, разумеется, была и у славян, как и у всех древних народов Востока и Запада.

Утопия, которую я сочинила (конечно, это тоже конструкция), касается не прошлого, не придуманной России, а того грядущего, в котором Россия будет играть роль интеллектуального центра. Глобальная «мировая деревня» никак не может быть империей, она будет нуждаться не в мистификациях, а как раз напротив, в непредвзятом знании. Прошое, тем более мифологизированное, не может определять наш путь, его определяет будущее²⁴.

Вынесенная вовне схема тела, материализованная в металле, и есть цивилизация. Металлы добывали раньше только из упавших на Землю метеоритов. Это были небесные дары. Когда начали их добывать из-под земли, то, как пишет М.Элиаде, не просто ускорили процесс производства, но совершили насилие над Землей. Это были «незрелые» металлы, они еще не родились из руды. Получается, что цивилизация облекает «схему тела» человека в мертворожденные субстанции. Она, стало быть, заведомо в самой своей сути преступна по отношению к Природе. Возможна ли гармония, согласие с Природой? Человек слышит лишь только разрозненные звуки, как стоны при пытках (природы). Но оказывается, что «пытал» он не какую-то абстрактную, вне него находящуюся «природу». Он истязал самого себя, свою невидимую (только для него самого) половину. В сказках присутствуют очень архаичные смыслы, в которых схвачено всегда нечто очень важное. В одной русской сказке Иван Царевич летит в тридевятое царство, в тридесятое государство на некоей Птице. Год летит, другой. Наконец Птица взмолилась и говорит Царевичу, что ее надо покормить, иначе она упадет. Царевич кормит ее своим мясом, которое он отрезает от ноги. Они достигают цели. Но это уже не важно. Птица — очевидно, это быстролетящее время. Царевич «кормит» неумолимо стремящееся время собою. Довольно выразительный образ. Какой цели он достигает? Теперь наложим этот образ на принцип цивилизации — вынесение схемы тела (скелета, каркаса) вовне, абстрагирование и воплощение в «недозрелых» субстанциях. Неуклонно мчится человек по этому пути и не желает от него отклониться. Он у цели — весь до самого верха завален вынесенными вовне «схемами тела» (техникой, отходами производства, мусором, плодами своей ускоренной деятельности). Ему придется остановиться, он уже почти погребен этими плодами. Царевич стремился к цели, о которой забыл по дороге. А цель эта была — Любовь. Утраченная, несказанная и Премудрая Василиса, т.е. Царственная. Истинный образ Любви — это Вселенная. Царственное Небо и Божественная Земля.

Нанизывая одну утопию на другую, воплощая их в проектах в разной степени фантастичных или реалистичных, строил, творил человек свой рай на Земле. В «конце истории» рай стал похож на свою противоположность. «Тайное» почти полностью монополизировано господствующими религиями. Все стало явным, точнее сказать, представленным и представимым. Ускользает от представления только то, что невозможно определить и удержать, сила «тайнообразующая», Любовь.

Путь от зачатия до рождения человека проложен из вечности во время. Это и есть самый явленный образ Любви как творения новой Вселенной, коим и приходит в мир каждый человек. Это и есть образ Творца и одновременное Его творения. Без энергии Любви женщина просто не может совершить подвиг рождения ребенка, нового человека, малой Вселенной. Все прочие идеи Любви есть либо частичные абстракции, отвлечения от этого, изначального, либо суть модусы других отношений человека к миру, к самому себе. Хотя, в определенном смысле, все многообразие отношений, начиная от страха, ненависти (очевидно, отрицающих любовь) и вплоть до привязанности, преданности и восторга, тоже пронизаны энергией любви. Даже страх может ей сопутствовать (да, апостол Павел думал иначе). Чувство возвышенного (в эстетике Канта, по крайней мере) включает в себя момент страха. Одна основа у всех сильных чувств, но бесконечно разнообразие всевозможных деформаций, радужный спектр одного идеального луча. Когда чувства гармонизованы, т.е. забота и опасения (страх) погашены, нет нужды спешить, то райская утопия близка к завершению. Почему чувства? Потому что чувства суть показатели состояния и всех остальных «познавательных способностей», индикаторы «смысла», они есть проявления жизни Души, которой только и жив человек. А чем жива Душа? Очевидно – Любовью!

* * *

Платон, повествуя о «древнейшем из богов», об Эросе (стремлении, порыве души к прекрасному) как сути философии, просто следовал пифагорейской схеме деления обучения

на внешних (слушателей, акуسمатиков), которые только еще стремились к мудрости, и посвященных, которые мудрость уже постигали. А в этом постижении-посвящении предполагалась некая полнота. Требовались не столько теория и абстрактные знания, сколько состояние самого посвященного. Не надо забывать, что эта мудрость заключалась не в одном лишь абстрактном знании формул, но и в «здоровом теле и здоровом духе», во владении искусствами, в частности, музыкой и исцелении с ее помощью (и других знаний, конечно) самого себя и врачевании других. Иными словами, в любви к мудрости акцент ставился на Любви-состоянии, на преданности истине, а не только стремлении к ней. У пифагорейского тайного общества, как и у многих традиционных объединений такого рода, была внутренняя, тоже тайная цель. И такой целью обычно было бессмертие, вечная жизнь. Правда, Пифагор по сравнению со своими учителями (легенда гласит, что это были халдеи и египтяне), наверное, на ступень ниже, но об этом уже невозможно судить, разве что по прискорбным фактам из его биографии (ученики Пифагора заживо были сожжены в их «школе» жителями города!).

Что же можно сказать о преданности истине и любви к ней в современной цивилизации, современном социуме? Их особенность не столько в развитии технологии и науки, сколько в том, что за всеми видимыми проявлениями господства и власти (правительствами, группами влияния и т.п.) стоит фиктивный капитал (вспомним классиков!). Фиктивный капитал, как пустота, вытягивает из социума все нормальные и здоровые силы, подобно тому, как пьяница опустошает дом. Впрочем, и само это «дурное» устройство современных социумов тоже есть следствие глубоко скрытых метафизических причин, но на этом здесь останавливаться неуместно.

Нельзя определить Любовь, как невозможно определить, что такое Бог, что такое время, вечность. Но понять ее можно в тот миг, когда она уходит. Бога нельзя потерять — Он всё во всем. От времени невозможно избавиться, и вечность не постичь, оставаясь во времени. Но Любовь можно потерять... и можно мгновенно постичь ее. Однако философы, начиная с Платона, рассуждают о Любви, препарируя ее, как патологоа-

натомы препарируют мертвое тело. Любовь народная и любовь небесная, романтическая и плотская, филия, эрос и агапе, законная и незаконная, освященная и греховная – все эти разделения есть следствия учения о дурной природе человека. Христиане (как и мусульмане, иудеи) считают человека «испорченным», его природу поврежденной первородным грехом. Соответственно, все проекты справедливого устройства совместной жизни оказываются утопиями, потому что это проекты усовершенствования института власти, а не изменения ее сути, т.е. насилия, которое кажется необходимым, раз природа испорчена. Здесь возникает обратная связь: чем больше насилия, тем меньше любви, тем более испорченной оказывается природа человека. И чем более испорчена его природа, тем больше насилия требуется власти для поддержания порядка. Это входит в противоречие с законами Вселенной, и ничего, кроме отрешения от самой творческой основы, энергии, создающей жизнь, человека, общество и саму Вселенную, не влечет за собой.

* * *

Одним из универсальных символов является лабиринт, в центре которого синкретическое существо, «человеко-зверь».

«Когда-то темный и косматый зверь,
Сойдя с ума, очнулся человеком, –
Опаснейшим и злейшим из зверей –
Безумным логикой
И одержимым верой.
Разум

Есть творчество навыворот, и он
Вспять исследил все звенья мироздания,
Разъял Вселенную на вес и на число,
Пророс сознанием до недр природы,
Вник в вещество, впился как паразит
В хребет земли неугасимой болью,
К запретным тайнам подобрал ключи,
Освободил заклепанных титанов,

Построил им железные тела,
Запряг в неимоверную работу:
Преобразил весь мир, но не себя, —
Он заблудился в собственных пещерах...»
(*М. Волошин. Из стихотворения «Мятеж»*)

Лабиринт — есть место, где происходит переход из одного состояния в другое, это невидимый «прибор» перехода от одного порядка к другому, из одного мира в другой. На первый взгляд можно подумать, что это существо означает собою переход в царство мертвых, а путешествие по лабиринту тогда будет путешествием в загробный мир. Но, согласно интерпретации Р. Генона, лабиринт есть преддверие к пещере²⁵. Пещера же есть место посвящения, т.е. второго рождения. За подземным путешествием почти всегда следует путешествие по воздуху (или по воде). Это место, где смерть равна рождению, оно символизирует собою центр, а именно духовный центр. Лабиринт есть одновременно подготовка к этому путешествию и препятствие, потому что не обладающий достаточной квалификацией не может его пройти. В другом смысле можно интерпретировать лабиринт как завесу, дверь, на которой, кстати, тоже часто изображался лабиринт, охраняющий обитателей от вторжения зловредных духов. Это непроницаемая граница между различными ступенями универсального существования. Она становится проницаемой при посвящении для посвящаемого. В индивидуальном состоянии человеческого существа это, может быть, воспринимается как нечто более простое и понятное. Но Минотавр отмечает собою какой-то необычный смысл, тем более что он как раз находится в центре, где и происходит переход. Что же может означать эта фигура? Между чем и чем отмечен переход? На первый взгляд, эта фигура отмечает вход в подземный мир (то же, что и пещера) с последующим выходом (воспарением). Возможно, что это «спуск» до того состояния, когда мир еще не подошел к моменту творения человека.

Итак, лабиринт — это посредник между мирами или (по Генону) опосредующая ступень к переходу. Как всякий символ, он многозначен и в то же время указывает на нечто, выходящее за пределы наличного существования, на неосознаваемый, не вос-

принимаемый центр, на некую середину целого. Это бесконечно сложный «прибор» невидимого мира, служащий чем-то вроде фильтра для существ нашего видимого мира, путешествующих в «иных мирах». Он становится бесконечным для тех, кто не должен, не готов (не обладает достаточной квалификацией для посвящения) в него вступить. Но он же оборачивается прямой тропинкой для тех, кто готов в него вступить, готов войти в самого себя, в определенном смысле. И в себе встретить этого Минотавра, минойского человека-быка; тоже отнюдь не простой символ. Это не символ животной природы в нас, как он предстает при поверхностном восприятии. Этим «зверем», конечно, обозначается центр нижнего мира, и тогда мы видим аналогию между лабиринтом и подземным миром, герой путешествует здесь, будь то Одиссей, Гильгамеш, Иисус или Данте с Вергилием, для того чтобы выйти из него. Выход (в центре) к спасению, бессмертию, в чистилище и рай.

Есть еще один нюанс в символе «зверя» в центре. Это существо означает момент перехода от всего живого к такому миру, где в центре всего живого оказывается еще и человек. То есть это переход от живого к живому смертному с сознанием «внешнего» мира, с отношением к предшествующему живому миру, как внешнему. При всей включенности традиционного человека в целое космических процессов, с присущим этому человеку чувством вечности и единства Вселенной, мир, еще понимаемый как «все живое», становится мало помалу внешним, становится объектом. В зороастризме, в этом традиционном древнейшем учении (многие очень архаичные черты его заставляют предполагать, что оно, конечно, древнее иудаизма, но и древнее даже ведизма!) имя первого человека Гайомарт, как мы уже говорили, живой-мертвый, жизнь-смерть, смертный живой. Вместе с ним существует Первобык, символ всей живой природы, из тела которого она создается, как в ведизме из тела Пуруши. Многие смыслы в ведизме переместились по сравнению с зороастризмом в сторону более детальной разработки, Первобык превратился просто в священное животное, уже без такого мощного значения. Вообще отношения с животным миром в смысле символизации здесь уже иные, более рационализированные. Интересно, что Первочеловек и Первобык раз-

делены рекой, т.е. обозначена их взаимная непроницаемость. Оба эти образа в Минотавре соединены в один. Если лабиринт есть символ также и физической Вселенной (которая традиционно тоже является переходом между мирами), то в центре ее, или посреди живого мира, является человек, причем не откуда-то извне, а прямо в самом ее центре. Но это еще не совсем человек. Чего же ему недостает? Головы человека. Иными словами, этим недостающим или замещенным обозначена цель (ведь она всегда в центре) явления человека — обрести и познать себя как человека. В чем же особенность отсутствующей (замещенной) головы? На современном языке можно истолковать эту «голову» так: живое существо есть концентрация времени в физическом замкнутом объеме, что выражается в многократном ускорении (или вообще изменении) всех ритмов, и в частности химических реакций, концентрации химических элементов, на порядки превосходящая их концентрацию во внешнем по отношению к живому существу мире. Что же ускоряется и концентрируется с приходом человека? Очевидно, информация и особая духовная и интеллектуальная энергия, энергия мысли и воли, желания. В религии ей дают разные названия, она известна всем без исключения традициям. Концентрация этой энергии-информации на порядки превосходит аналогичную концентрацию в остальном живом мире. Ради ее обретения человеку предстоит в любом случае пройти лабиринт.

Конструкция Ад—Чистилище—Рай в «Божественной комедии» Данте, это, конечно, тоже лабиринт, в качестве «пещеры» выступает здесь Люцифер, заменяющий собой Минотавра. Здесь система координат не прямоугольная, а полярная, центр, полюс занят как раз этим образом, он как игровая маска карнавала прикрывает переход из Ада в Чистилище, миновать его никак нельзя. Им «мир пронзен», как веретеном²⁶ Ананки в мифе о путешествии в подземный мир Арминия у Платона. В этой точке направление движения меняется на противоположное, свод неба над чистилищем противоположен своду, закрывающему Ад, они как две половины скорлупы яйца. Люцифер существо, как это ни странно, тоже синкретическое, он трехлик, един, так сказать, в трех лицах. Лица трех цветов, примерно соответствующих основным трем цветам проявленного

мира в индуизме. Р.Генон утверждал, что Данте был хорошо знаком с символикой Единой Традиции, общей для большинства исторических ее вариантов. Разумеется, что путешествие Данте тоже есть путь посвящения. «Мы были там, – мне страшно этих строк»²⁷. Он вслед за своим вожатым прошел через точку полюса. Интересно, что эстетика, в которой выдерживается описание этой сцены, несет на себе черты карнавала, гиньоля, дель арте, это, конечно, гротеск и театр бродячих актеров. Очевидно, раз здесь изображен центр Вселенной, по Данте, то вся конструкция и есть уровни вселенского лабиринта. И он не просто созерцает уровни бытия, а, проходя их из середины времени («земную жизнь пройдя до половины»), через полюс-центр бытия, в конце концов попадает в Рай, обретая там новую путеводительницу, божественную Мудрость и Небесную Любовь, Беатриче. Эта та самая его недостающая половина, голова «живая», вместо «мертвой головы» не прошедшего через полюс, вместо головы, распавшейся на три лица, три составные части, три отдельные способности, три несоединяемые друг с другом начала. Иными словами, он обрел изначальное единство и целостность.

Вечер мгlistый и ненастный
Чу, не жаворонка ль глас?
Ты ли, утра гость прекрасный,
В этот поздний, мертвый час?
Гибкий, резвый, звучно-ясный.
В этот мертвый, поздний час.
Как безумья смех ужасный.
Он всю душу мне потряс!
(Ф. Тютчев)

Вечер нашей современной жизни, «мгlistый и ненастный», более развернутый и неприглядный образ которого встает перед нами в стихотворении «Мятеж» М.Волошина, это «обольщение смертью» (Вивекананда), под ее гипнотическим действием человек ужасен, злейший из зверей. Это также и обольщение властью над природой и над себе подобными, которая есть не что иное, как присвоение чужого бытия. И таковым человек действительно предстает, если принять определение первой и второй строки: темный и косматый зверь, сойдя с ума,

очнулся человеком. Но человек вообще не есть зверь, животное, никакое, ни разумное, ни безумное, ни общественное, ни «прямоходящее (двуногое) без перьев». Между животным и человеком – непроходимая пропасть. Его плоть обожествлена присутствием Души, частицы Мира Девственного Духа. Человек не просто живое существо, он бог нашего (и, конечно, своего) мира. Только через него Бог открывается самому себе в своем творении: Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную! В стихотворении Ф. Тютчева соединены вечер и утро, день и ночь, и, как короткое замыкание, в нем вспышка истинного прозрения, подлинного вдохновения: время превзойдено, даже побеждено...на мгновение. Светлый «глас жаворонка» – то, что рассеивает наваждение мысли о смерти, отменяет время. Для обыденного сознания он как «безумья смех ужасный», а таков всегда удел поэтического прозрения. Удержимся от дальнейшей интерпретации. Истина на стороне песни жаворонка. Волошин гротескно, но довольно точно передал «чувство современности», катастрофическое чувство того мира, который запрограммирован патрицентрической идеологией. Она всегда на виду. Женский принцип любви остается скрытым, тайным, и, возможно, должен таким оставаться; его непроявленность и есть постоянный источник утопий. Но утопии имеют тенденцию исполняться. Мечта о счастье, любви и рае на Земле сейчас как «жаворонка глас ...в поздний, мертвый час». Но его звучащая песнь разнесется в поднебесье, когда минует Ночь.

Примечания

- ¹ Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. М.Лозинского. М., 1986. С. 312–313.
- ² Цвет снега, символ иного мира, у китайцев (наверное, и у других народов) – знак траура. Символика цвета различна у разных народов и более сложна, чем обозначение цветом какого-нибудь свойства. Это очень интересный вопрос, но специально здесь не место на нем останавливаться. Следует только отметить, что красный, белый и черный суть три главных цвета проявления, например, в индуизме это цвета гун.
- ³ Репрессивность культуры на самом деле не в том, что она подавляет инстинкты, а в том, что превращает любовь как творческое начало Вселенной в «инстинкт», который во имя социального порядка надо подавлять.

- Это сжатие, сокращение до животного уровня и есть исток насилия, а не наоборот, как у Фрейда. У Фрейда перевернутая картина мира, проекция современного состояния на начало истории.
- 4 *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. М., 2003. С. 296.
- 5 Я имею в виду только самую коммунистическую идею, в основе которой лежит требование социальной справедливости, равенства по отношению к социальным благам. Сама по себе идея не несет в себе негативного заряда, но попытки ее реализации не заканчивались успехом. Спор между разными вариантами идеи социальной справедливости (коммунистической, антикоммунистической, либеральной, демократической и пр.) для нашего рассуждения не имеет смысла, потому что касается сферы политики, лежащей совершенно в другом «измерении», относящейся к другому масштабу исторического пространства и времени.
- 6 *Рак И.В.* Зороастрийская мифология. М., 1998. С. 440.
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 370.
- 9 Чтобы увидеть, что все женщины красивы, надо быть или папашей Карамазовым, или, напротив, святым, для которого виден не только «плотный план», но весь человек, о котором мы, обычные люди, мало что знаем. Правда, с этой точки зрения все люди прекрасны, т.к. они «образ и подобие» Божественной Природы, воплощение Божественного Замысла.
- 10 *Емельянов В.В.* Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 63.
- 11 Я не утверждаю, что «война всех против всех», репрессивность социума и навязчивый комплекс власти суть метафизическое определение мужского начала. Вовсе не обязательно. Вероятно, что это искаженный образ, но он существует и доминирует.
- 12 «Ибо людей свободных, происходящих от добрых родителей, просвещенных, вращающихся в порядочном обществе, сама природа наделяет инстинктом и побудительною силой, которые постоянно наставляют их на добрые дела и отвлекают от порока, и сила эта зовется у них честью» (*Пабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1991. С. 148).
- 13 Там же. С. 139.
- 14 Там же.
- 15 Имена у Гоголя никогда не случайны. Конечно, было бы слишком далекой интерпретацией, если связать Петра с церковью Петра, а Ивана с эзотерическим христианством (иоанниты). Но всё же такие имена взяты неспроста.
- 16 Вообще много интересного в этих «законах»: Моисей заповедал смертную казнь: «Каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Втор. 24, 16), (Втор. 21, 20–21), (Втор. 20, 16), (Втор. 19, 1), (Втор. 17, 12), (Втор. 13, 6–9), (Втор. 13, 6–9), (Ис. 32, 26–28), (Лев. 20, 18), (Втор. 6, 10–11), (Втор. 7, 1). Не привожу эти цитаты, но в каждой есть приказ кого-нибудь уничтожить. Этот племенной бог не может никак

быть Вселенским Богом, Единым Богом всего человечества. Это демоно-бог разделения и вражды. В той «оптике», которую он производит, все не на своих местах, кто был ничем, тот стал всем, низшие — высшими, проклятые — избранными, убийцы — святыми, воры и грабители — хозяевами. Убей того, убей этого, всех убей! Особенно чужих. Именно этот «закон» пришел «не нарушить, а исполнить» Иисус? Может быть, шариат или законы Ману менее репрессивны? Ничуть! Достаточно вспомнить предписываемое самосожжение женщин, остающихся вдовами (обычай *sati*) или привязывание к раскаленному столбу уличенных в супружеской измене (Законы Ману). О шариате и говорить не приходится, здесь женщина полностью лишена самостоятельности. Но кодексы репрессивны не только по отношению к женщинам, Коран призывает к уничтожению «неверных», в индуизме убийство «млечча» («нечистого», т.е. не входящего в систему варн, каст) не считалось преступлением. Конечно, здесь отпечаталась определенная степень ожесточения отношений между людьми, которую, казалось, трудно превзойти. Практически все кодексы, освященные религиозным авторитетом, таковы. К тому же во многих священных книгах речь идет о войне (и Ветхий Завет, и Махабхарата, и Коран). Если бы речь шла только о «внутренней битве», о символической войне, то и современные войны надо считать символическими. Можно сказать, что таковы времена и нравы. Но просвета в этих временах и нравах пока не видно, и все степени уже превзойдены.

¹⁷ *Емельянов В.В.* Ритуал в Древней Месопотамии. М., 2003. С. 199.

¹⁸ Черный цвет не обязательно несет негативный смысл. Он может быть знаком непостижимого, неведомого; небо ведь черное, только днем его немного скрывают рассеянные лучи Солнца, которое тоже, кстати, есть абсолютно черное тело (по школьной физике).

¹⁹ Интересно в этой связи наблюдение доктора С.С.Коновалова: если сравнить людей начала, середины и конца прошлого века и начала нынешнего, то «мы видим, насколько люди изменились внешне, они действительно стали привлекательней и красивее. Причем, меняется всё: и фигура и лицо. Особенно это заметно у женщин, фигура которых становится всё более и более нефизиологичной; с такой фигурой нормально, естественно родить ребенка практически невозможно — всё чаще и чаще применяется кесарево сечение. Так налицо формирование внешней красоты и привлекательности в угоду «прихотям» человека. Формируя таким образом в своих мыслях и желаниях внешний облик «привлекательной» женщины, человек «заставляет» информационные Поля Энергии Сотворения менять женщину (меняется фигура, форма лица и глаз, меняется, соответственно, и походка) — она становится совершенно другой, не похожей уже на свою «предшественницу» прошлого века» (*Коновалов С.С.* Книга, которая лечит. Творение мира. Т. 2. СПб., М., 2004. С. 30–31). Согласно другим данным, мужская фигура (средне статистические пара-

- метры) тоже изменилась: плечи стали уже, а бедра шире. Мужчины стали более «женственными». Как это ни парадоксально, но это тоже следствие подавления женского принципа в социуме и в культуре. Хотя мода может смениться и меняется на противоположную, но все равно культурный образец женщины-куклы (пусть и с более пышными формами) остается. Суть в том, что кукла тождественнее своему облику, она не страдает от утраты «своей идентичности», потому что не может ее утратить.
- ²⁰ М.Семенова пишет: «Ученые давно спорят о том, насколько важную роль отводили славяне Богу по имени Род. Некоторые утверждают, что это мелкое “семейное” Божество вроде Домового...Другие, наоборот, считают Рода одним из самых важных, верховных Богов, принимавших участие в создании Вселенной: согласно верованиям древних славян, именно он посылает с небес на Землю души людей, когда рождаются дети» (Семенова М. Быт и верования древних славян, СПб., 2000. С. 38).
- ²¹ Коновалов С.С. Книга, которая лечит. Женские болезни. СПб.—М., 2005. С. 142.
- ²² Мор Т. Утопия. М.—Л., 1957 С. 195.
- ²³ Читатель может упрекнуть меня, что я даю субъективную картину, решая, так сказать, свои личные проблемы. Возможно. Но мои личные проблемы — это проблемы половины человечества. А здесь уже вступает в игру «высшая арифметика», здесь половина равна целому.
- ²⁴ Патриотизм у нас по какой-то причине обязательно соединяют с какой-нибудь посторонней для него идеей: коммунизмом, православием, евразийством, неоязычеством. Всё это совершенно необязательно для любви к Родине. РОдина, ПриРОДа, наРОД, все однокоренные слова, имеющие в виду Род. А это понятие начинается от места рождения, семьи, страны, и до планеты Земля. Оно объединяет часть и целое, индивида и человечество. Все идеологические «прививки» к этой простой идее только принижают ее. Нео-язычество вымышлено, коммунизм в прошлом, православие не удастся реанимировать, если есть Евразия, то нет России, если есть Россия, то нет Евразии. А Род (а значит, и Родина, народ, природа) — вечен.
- ²⁵ Генон Р. Символы священной науки / Пер. Н.Тирос. М., 2002.
- ²⁶ Платон. Государство. Кн. X, 614b–621b. М., 1994. С. 415–416: Потусторонние путешественники увидели «луч света, протянувшийся сверху через все небо и землю, словно столп, очень похожий на радугу, только ярче и чище. Они дошли до него, совершив однодневный переход, и там увидели, внутри этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей, ведь этот свет — узел неба; как брус на кораблях, так он скрепляет небесный свод. На концах этих связей висит веретено Ананки, придающее всему вращательное движение». Далее идет описание устройства этого веретена. «Все веретено в целом, вращаясь, совершает всякий раз один и тот же оборот, но при его вращательном движении внутренние семь кру-

гов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого... Вращается же это веретено на коленях Ананки... Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, три другие существа — это Мойры, дочери Ананки: Лбхесис, Клото и Стропос; они — во всем белом, с венками на головах. Влад с голосами Сирен, Лакхесис воспеваает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лакхесис поочередно касается рукой того и другого» (616b—617d). Очевидно, что Ананка и есть центр Вселенной, а Сирены и Мойры воспроизводят «музыку сфер», в целом все веретено есть структура, каркас Вселенной, а не астрономические представления в образах мифологии. Веретено есть «Ось мира» (см. об этом: *Guéron R. Le symbolisme de la Croix. Paris. 1984*).

²⁷ Данте. Божественная Комедия. М., 1986. С. 146.

Содержание

Введение	3
<i>А.В. Рубцов</i>	
Эволюция, революция, ре-эволюция?	5
<i>В.И. Самохвалова</i>	
Полимодельность истолкования мира. Творческий человек в разных парадигмах	48
<i>А.Ю. Севальников</i>	
Возвращение метафизики	89
<i>Я.В. Чеснов</i>	
Тело в контекстах биовласти и биомифов	112
<i>М.В. Комский</i>	
Мироустройство в свете учений антропософии и Розы Мира	142
<i>Т.Б. Любимова</i>	
Любовь и райские миражи	167

Научное издание

Ориентиры... Выпуск 5

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 31.01.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 11,1. Тираж 500 экз. Заказ № 011.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru