

*International Readings on Theory,
History and Philosophy of Culture*

7

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ



SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES
OF CONTEMPORARY CULTURE

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ББК 87

РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГИИ МК РФ и РАН
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ)

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР “ЭЙДОС”
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОЮЗ УЧЕНЫХ)

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

№ 7



издается под эгидой ЮНЕСКО

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ



*Издание осуществлено при финансовой поддержке:
ЮНЕСКО, РФФИ (грант № 99-06-85062) и Министерства культуры РФ*

Главный редактор:

Любава Морева

Редакционная коллегия:

*Александр Бокшицкий, Любовь Бугаева, Александр Гогин, Анна Конева,
Аминад Магомедова, Вадим Номоконов, Даниэль Орлов, Любовь Письман,
Ирина Протасенко, Максим Рябков, Виктория и Юрий Черва, Борис Шифрин*

Дизайн обложки:

Игорь Панин

*Редакция сердечно благодарит Ассоциацию РОСАРТ за дружескую
поддержку и содействие в подготовке настоящего издания к публикации*

© ФКИЦ “ЭЙДОС”, 2000

ISBN 5-88607-011-7

© Оформление И. Панин

THE ST. PETERSBURG BRANCH OF THE RUSSIAN INSTITUTE FOR CULTURAL RESEARCH
OF THE RUSSIAN FEDERATION MINISTRY OF CULTURE
&
THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL RESEARCH CENTRE «EIDOS»
(ST. PETERSBURG ASSOCIATION OF SCIENTISTS AND SCHOLARS)

INTERNATIONAL READINGS ON THEORY,
HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

№ 7



under UNESCO auspices

SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES
OF CONTEMPORARY CULTURE

*Financial support: UNESCO, Russian Federation Ministry of Culture,
The Russian Foundation for Fundamental Studies (Grant № 99-06-85062)*

Editor-in-chief:

Liubava Moreva

Editorial Board:

*Alexander Bokshitskiy, Liubov Bugaeva, Alexander Gogin, Anna Koneva,
Aminad Magomedova, Vadim Nomokonov, Daniel Orlov, Liubov Pisman, Irina Protasenko,
Maxim Ryabkov, Victoria & Juriy Cherva, Boris Shifrin*

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТЕРЕОТИПНОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ
Любава Морева / Liubava Moreva
STEREOTYPICAL INTRODUCTION
8

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ
Katarina Stenou (UNESCO)
SYMBOLICAL PREFACE
13

ФИЛОСОФСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ОПЫТ
//
PHILOSOPHICAL & METAPHYSICAL EXPERIENCE

ФОРМЫ БЫТИЯ В СИМВОЛИЧЕСКОМ МИРЕ
Тамара Холостова / Tamara Kholostova
FORMS OF BEING IN SYMBOLIC WORLD
16

Stephen A. Erickson
SPIRITUAL PRESENCE AND CONTEMPORARY CULTURE
27

ЗНАКИ СОВРЕМЕННОСТИ
Борис Марков / Boris Markov
THE SIGNS OF OUR TIME
35

ЦЕННОСТЬ НАУЧНЫХ, ФИЛОСОФСКИХ И
РЕЛИГИОЗНЫХ СИМВОЛОВ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ
Иван Калчев / Ivan Kalchev
THE VALUE OF SCIENTIFIC, PHILOSOPHICAL
AND RELIGIOUS SYMBOLS IN CONTEMPORARY CULTURE
52

О РОЛИ И ВЛИЯНИИ ФИЛОСОФИИ СЕГОДНЯ
Юрген Хабермас / Jurgen Habermas
THE ROLE AND INFLUENCE OF PHILOSOPHY TODAY
56

William L. McBride
WHAT VALUES REMAIN?
70

РАССУЖДЕНИЕ О СТЕРЕОТИПАХ,
ИЛИ УТЕШЕНИЕ МЕТОДОМ
Константин Пигров / Constantine Pigrov
DISCOURSE ON STEREOTYPES
OR THE CONSOLATION WITH THE METHOD
84

Stanley Tweyman
AN ILLUSTRATION OF THE USES AND
ABUSES OF IMAGES IN PHILOSOPHY
90

СИМВОЛЫ В МИРЕ ВЕРХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ
Аминад Магомедова / Aminad Magomedova
SYMBOLS IN THE WORLD OF HIGHER REALITY
107

О ПРИНЦИПЕ АВТОНОМИИ НРАВСТВЕННОСТИ
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЗНАНИЮ
Марина Савельева / Marina Saveljeva
ON THE PRINCIPLE OF AUTONOMY OF MORALITY
FROM KNOWLEDGE
114

ЗАПРЕТ И ПРОИЗВОДСТВО ИДЕНТИЧНОСТИ
Анна Матвеева / Anna Matveyeva
PROHIBITION AND PRODUCTION OF IDENTITY
128

СМЕЩЕНИЕ: К СТРУКТУРНОЙ ПОЭТИКЕ ДИСКУРСА
Даниэль Орлов / Daniel Orlov
DISPLACEMENT: TO STRUCTURAL POETICS OF DISCOURSE
147

АПОФАТИКА В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ
Марина Михайлова / Marina Michajlova
APORHATICS IN POST-MODERNISM
166

СТЕРЕОТИП “КАК БЫ”: ЛЕТ ПЕРЕЛЕТНЫХ ОЗНАЧАЮЩИХ
Олеся Туркина, Виктор Мазин / Olesya Turkina, Victor Mazin
FLYING SIGNIFIERS: STEROTYPE “AS IF”
180

РЕЛИГИОЗНЫЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ
//
RELIGIOUS & MYTHOLOGICAL EXPERIENCE

РУССКАЯ КУЛЬТУРА: ДУХ И СИМВОЛ
Александр Казин / Alexander Kazin
THE RUSSIAN CULTURE – SPIRIT AND SYMBOL
183

МИФОЛОГЕМЫ ОБНОВЛЕНИЯ ТРАДИЦИИ
(*Прометей и Моисей*)
Александр Львов / Alexander Lvov
THE MYTHOLOGEMS OF UPDATING THE TRADITION
(*Prometheus and Moses*)
199

Sybille Fritsch-Oppermann
OPPORTUNITIES AND RISKS OF INTERRELIGIOUS
AND INTERCULTURAL DIALOGUE
209

ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ
В РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
Вадим Номоконов / Vadim Nomokonov
ON THE INTERPRETATION OF IMAGES AND SYMBOLS
IN RELIGIOUS LITERATURE
222

Emilia Ivanova
MODERN WESTERN CULTURE
AND CHRISTIAN VALUES
234

РЕАЛЬНОСТЬ ДРУГОГО
Татьяна Горичева / Tatyana Goricheva
THE REALITY OF ANOTHER
245

СМЫСЛ ЛЮБВИ В ЭСТЕТИКЕ РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА

Алессия Даныно / Alessia Dagnino
EROS IN ESTHETICS OF RUSSIAN RENAISSANCE
253

РАЗМЫШЛЕНИЕ О ФИЛОСОФСКОЙ СУДЬБЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА
Иеромонах Евстафий (М.Жаков) / Hieromonk Eustaphius (M. Jakov)
REFLECTIONS ON VLADIMIR SOLOVIEV'S PHILOSOPHICAL DESTINY
275

ЖЕРТВА КАК СИМВОЛ И ТАЙНА
Константин Исупов / Konstantin Isupov
SACRIFICE AS SYMBOL AND SECRET
295

О СИМВОЛИЧЕСКОМ ПОЛЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И О ЕГО ПОТЕНЦИАЛЕ
В ПРОСТРАНСТВЕ ИСКУССТВА XX ВЕКА
Ирина Бровина / Irina Brovina
ON SYMBOLIC SPHERE OF RUSSIAN MEDIEVAL CULTURE
AND ITS POTENTIAL IN THE SPACE OF THE XX CENTURY ART
300

СОН И СНОВИДЕНИЕ В ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ
Александр А. Панченко / Alexander A. Panchenko
DREAM AND FOLKLORE: DREAMING IN FOLK RELIGION
311

Karin Verelst
SOME REMARKS ON THE RELATION BETWEEN
THE MICROCOSMICAL AND MACROCOSMICAL INSTANTIATIONS
OF THE MYTHOLOGICAL WORLD-AXIS
326

АЛКВИАДОВ СИЛЕН И МЕТАМОРФОЗЫ ЗАБЫТОГО СИМВОЛА
Лидия Стародубцева / Lydia Starodubtzeva
ALCIVIAD'S SYLEN AND THE METAMORPHOSES OF A FORGOTTEN SYMBOL
338

ОБРАЗЫ ДРЕВНИХ КОСМОГОНИЙ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА
Александр Гогин / Alexander Gogin
ANCIENT COSMOGONIC IMAGES AND MODERN CULTURE
355

СТЕРЕО/ТИПНОЕ ПРЕДИ/СЛОВИЕ

Стереозвучание не только улаживает слух объемностью звука, но создает иллюзию собственного присутствия в живом пространстве исполнения. Те времена, когда философ брал на себя роль гармонизатора пространств и как настоящий *musicos* мог слышать звучание сфер, утрачены почти безвозвратно. Глухо звучит *в мыслях схваченная эпоха*, и как музыкант без музыкального слуха философ выражает это звучание как умеет.

Преодоление *стереотипа*, устоявшегося шаблона мысли и чувства — вот, пожалуй, то существенное, что все с большим трудом удается философу удерживать в качестве своей исполнительской задачи. Негласная опасность превращения изысканной *деконструкции* в самодовольную *деструкцию* подстерегает при этом не только неопита, но и мастера на каждом шагу. Осознание этой опасности оттачивает дискурсивные практики и создает благодатные условия для развития не только

Каждый из тематических выпусков *Международных чтений по теории, истории и философии культуры* является результатом живых дискуссионных встреч и включает в себя прежде всего материалы конференций, симпозиумов и круглых столов, организованных и проведенных в рамках долговременной научной программы *Международного центра фундаментальных исследований современной культуры* (данная программа включена в Стратегический план Санкт-Петербурга).

Седьмой Международный Философско-культурологический симпозиум *“Символы, образы, стереотипы современной культуры”* проходил 25-30 августа 1999 в Санкт-Петербурге под эгидой ЮНЕСКО и при поддержке РФФИ, а также при организационном содействии Санкт-Петербургского научного центра РАН, Российского государственного педагогического университета, Государственного музея истории Санкт-Петербурга, Государственного музея-заповедника “Гатчина”, церкви Рождества Иоанна Предтечи в Старой Ладоге, Санкт-Петербургского Интерьерного театра, Музыкального ансамбля “ЭПОС”, Галереи Арт-Коллегия и Всемирного клуба Петербуржцев.

Симпозиум проходил в историческом здании Санкт-Петербургского научного центра РАН в год 275-летия Российской академии наук и был посвящен этой юбилейной дате. Разработанная концепция философско-культурологического международного практикума предполагала обращение к живым коммуникативным формам философских и междисциплинарных дискуссий, тематически сосредоточенных обсуждений,

новой риторики но и новой схоластики – предпосылки профессионального уважения к Букве и Слову: предельной ответственности перед тем *что* и *как* ‘читается’ и затем ‘пишется’. Правда, как и во всякой схолистике, утрачивается весьма существенный модус: *как* и *что* при этом ‘переживается’, но зато совершенствуется искусство мыслить и говорить, работать смысловыми нюансами.

Быть кратким философу становится все труднее. То, что *многознание уму не научает* заметили давно, но то, что многословие от ума отлучает становится все более очевидным лишь сегодня.

Кульť фрагментарности, поэтика косвенной речи и сослагательного наклонения *как бы* сдернули завесу с симулякризисованных слоев мира. Философская речь обогатилась множеством неологизмов и в *дифференсе* выстроила свой *дискурс* по образу и подобию *ризомы*, подающейся истолкованию только в тонких методиках шизоанализа. Диагностировать симптом

направленных на содействие целостному пониманию тех динамичных процессов, которые происходят в современной культуре на рубеже тысячелетия.

Внешняя интенсивность современных культурных процессов ведет к своеобразной актуализации вопроса о внутренних константах культуры как таковой, о тех предельных образах, символах и смыслах, которые определяют онтологические и экзистенциальные размерности присутствия человека в мире, кристаллизуют пространство *бытия человеком*.

Происходящий ныне в культуре поиск новых возможностей продуктивного синтеза философского, научного, художественного и религиозного опыта также требует фундаментальных, методологически выверенных исследовательских практик, предполагающих предельно внимательное отношение к корневому пространству традиций, преодолевающих привычность и косность стереотипов уходящего столетия.

По материалам симпозиума подготовлено три тематических выпуска.

Выпуск № 7: *Символы, образы, стереотипы - философский и религиозный опыт.*

Выпуск № 8: *Символы, образы, стереотипы - исторический и экзистенциальный опыт.*

Выпуск № 9: *Символы, образы, стереотипы - художественный и эстетический опыт.*

становится в высшей степени прагматичным: появляется шанс от него ускользнуть. И мчится современный интеллектuala по минному полю чужих иллюзий только чтобы успеть найти собственное заблуждение.

Седьмой выпуск *Международных чтений по теории, истории и философии культуры* предлагает вниманию интеллектуального читателя *стереоскопически* исполненную мозаику текстов, *посвященных* символам, образам, стереотипам современной культуры. Перед каждым из авторов была поставлена неисполнимая задача: быть кратким, чтобы успеть сказать главное...

Хочется верить, что читателю удастся найти в полифоническом звучании текстов не только свидетельство чужих заблуждений, но и определенный симптом живой мысли, приглашающей к размышлению. Стань же читатель *охотником*, идущим по следу в поиске...

Издание данных выпусков оказалось возможным благодаря поддержке ЮНЕСКО, РФФИ и Министерства культуры РФ.

Редакционная коллегия *Международных чтений по теории, истории и философии культуры* и организаторы симпозиума выражают свою глубокую признательность господину Федерико Майору за поддержку проекта на этапе его замысла, а также искренне благодарят директора Департамента культурного плюрализма ЮНЕСКО госпожу Катарину Стену за активное содействие в реализации проекта и участие в работе симпозиума. За организационное содействие благодарим также Российскую комиссию ЮНЕСКО и Бюро ЮНЕСКО в Москве.

Особую признательность за профессиональную и дружескую поддержку хочется выразить Хилари Виснер, Татьяне Петровне Гуреевой, Михаилу Михайловичу Жакову, Юрию Ашотовичу Петросяну, Владимиру Сергеевичу Жидкову, Кириллу Эмильевичу Разлогову, Вадиму Николаевичу Номоконову, Элеоноре Анатольевне Филипповой, Николаю Владимировичу Беляку, Валерию Николаевичу Вальрану, Александру Александровичу Следину, а также всем участникам и авторам встречи.

STEREO/TYPICAL FORE/WORDS

Stereo-sound does not only please ear with the volume sound. It also creates an illusion of one's own presence in the living space of performance. Those times when a philosopher was playing the role of a *harmonizer* of spaces like a true *musikos* who heard the music of spheres have gone almost forever. The epoch captured in thoughts sounds muffled. And like a musician lacking ear for music the philosopher does his best to express this sound.

To overcome a *stereotype*, an accepted pattern of thought and feeling, seems to be a most essential interpretation task which a philosopher strives more and more earnestly to retain. The unspoken danger of exquisite *deconstruction* transforming into complacent *destruction* awaits not only an apprentice but the master himself at his every step. The awareness of this danger sharpens the wit of the discourse and creates favorable condition for the development of not only *new rhetoric* but also new scholasticism. Here are the preconditions of professional respect for Letter and Word related to the utmost responsibility for *what* and *how* is "read" and then "written". Though, like any scholasticism, it lacks an important *modus*, namely *what* and *how* is "experienced". In compensation, the art of thinking and talking using shades of meaning

Each of the thematic issues of the *International Readings on Theory, History, and Philosophy of Culture* is a result of discussion meetings and first of all contains topics of the conferences, symposia, and round tables which are a part of the long-term research program of the *International Center for Fundamental Studies in Contemporary Culture* (this program is included to the St. Petersburg Strategic Plan).

The Seventh International Philosophical and Cultural Symposium "*Symbols, Images, and Stereotypes of the Contemporary Culture*" took place in St. Petersburg, August 25-30, 1999 under the aegis of UNESCO and with support by Russian Foundation for Fundamental Studies, as well as with organizational support by the St. Petersburg Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Pedagogical State University, the State Museum of History of St. Petersburg, the State Museum "Gatchina", the Church of John the Baptist in Staraya Ladoga, the St. Petersburg Interior Theater, the Musical Ensemble "EPOS", the Gallery "Art-Collegium", and the World Club of St. Petersburg. The Symposium was held to celebrate the 275th Anniversary of the Russian Academy of Sciences in the historical building of the St. Petersburg Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

Modernity in all its aspects always presents the biggest difficulties for scholarly examination; but at the end of the XX century the state of society, man, and culture proves to be so "kaleidoscopic", controversial, and multi-faceted that those who attempt to study it often end up with totally opposing opinions.

The apparent intensity of the contemporary cultural processes leads to the issue of the inner constants of culture *per se*, about those ultimate images, meanings and symbols that

is being brought to perfection.

It becomes harder and harder for a philosopher to be brief. That much knowledge does not teach thinking was noticed quite a while ago. But that much talking switches off thinking becomes obvious only today.

The cult of fragmentation, the poetics of indirect speech and subjunctive mood *as if* took a veil off the *simulacrized* layers of the world. Philosophical discourse has been enriched with a lot of neologisms and in *differance* it build its discourse after the pattern of *risoma* which lends itself to interpretation only through the refined methods of schizoanalysis. It becomes highly pragmatic to diagnose the symptom, there is a chance of evading it. The intellectual races across the mine field of other people's illusions with the only purpose of discovering his own errors .

The seventh issue of the *International Readings in Theory, History, and Philosophy of Culture* offers to its reader a *stereo*-scopic mosaic of texts *devoted to* symbols, images, and stereotypes of the contemporary culture. Each of the contributors had an impossible mission: to be brief in order to say the most important...

We would like to hope that in this polyphony of texts the reader will find not only others' mistakes but also a sign of living thought that invites to think. Let the reader become a hunter following the trace of truth...

L.M.

determine the ontological and existential dimensions of human presence in the world, crystallize the space of *being a human*.

The on-going search for new possibilities of a productive syntheses of philosophic, scientific, artistic and religious experience in modern culture demands methodologically-accurate research practices that must include very deep attention to the underlying space of traditions.

The reflections on the subject are published in three thematic issues:

Issue № 7 *Symbols, Images, and Stereotypes: Philosophical and Religious Experience*

Issue № 8 *Symbols, Images, and Stereotypes: Historical and Existential Experience*

Issue № 9 *Symbols, Images, and Stereotypes: Artistic and Aesthetic Experience*

Publishing of these issues became possible due to the support by UNESCO, the Russian Foundation for Fundamental Studies, and the Ministry of Culture of Russian Federation.

The Editors of the *International Readings on Theory, History, and Philosophy of Culture* and the organizers of the Symposium wish to cordially thank Mr. Federico Mayor for the support of the project at its conception, and Ms Katarina Stenou, the director of the Department for Cultural Pluralism, UNESCO for active support during the realization of the project and participation in the Symposium. We also thank the Russian Commission for UNESCO the Moscow Office of UNESCO for the organizational support.

Our special thanks professional and friendly support are due to Hillary Wiesner, Tatyana P. Gureeva, Mikhail M. Jakov, Yuri A. Petrosyan, Vladimir S. Zhidkov, Kirill E. Razlogov, Vadim N. Nomokonov, Eleonora A. Filippova, Nikolai V. Belyak, Valery N. Valran, Alexander A. Sledin, and all the participants of the meeting and contributors.

The Editorial Board

OPENING REMARKS
BY THE UNESCO REPRESENTATIVE

Katerina STENOÛ (Paris, France)

*Dear Ms Moreva,
Ladies and Gentlemen,
Dear friends,*

It gives me a particular pleasure to be in Saint Petersburg, this marvellous window to the world, to convey to you a short message at the opening ceremony of the VII International Symposium on Philosophy and Theory of Culture which will deal with symbols, images and stereotypes of contemporary culture. All the more so because this city is the birth place of Alexander Pushkin whose two hundredth birth anniversary, on 6 June 1999, is being celebrated by UNESCO.

Needless to recall that Pushkin was a distinguished liberal poet inspired by Voltaire, a playwright and a novelist. He expressed to perfection the life and soul of his country in a style that combined clarity, sobriety, grace, harmony and elegance; a man of wide-ranging knowledge, Pushkin is considered to be the founder of modern Russian literature, which he oriented towards both lyricism and realism; we are very happy to know that on this occasion, the Government of the Russian Federation is planning to organize international round tables on Pushkin, exhibitions, and lectures on Russian literature; it will also publish an Encyclopedia of Pushkin and poetry in 20 volumes and plans to restore monuments honouring Pushkin in various locations, including Saint Petersburg, Moscow and Boldino.

Dear friends, UNESCO strongly commends your Philosophical and Cultural Research Centre “Eidos” for having taken this initiative which will undoubtedly further the space of dialogue and mutual comprehension at the age of globalisation. It will contribute to a “culture of peace” conceived as a matrix of action by UNESCO as well as by the whole system of the United Nations, in the perspective of the celebration of the year 2000 as the International Year for the Culture of Peace.

During the next six days you will be called upon to identify new ways and means of promoting shared aspirations, values and convictions and to analyze new cultural patterns, to develop new terminologies, new research structures and new approaches to information.

It might be a common view that philosophers are most likely to make fools of themselves when trying to cope with the demand for practical devices.

But philosophical thinking is practical in its own way: by changing and transforming our comprehension of things and the world in general, our behaviour and interaction with things will change. Thinking in itself becomes the continuous exercise of transforming assumed evidences into the openness of a new encounter of world and things. As cultural processes are not limited to “nations”, and all cultures are to a greater or lesser degree mixed cultures, we understand that human thinking in its spontaneous functioning, is always, in one way or other, embedded in culturally predetermined evidences which have to be analysed, if not neutralised, in order to prepare the ground where the encountering of the other becomes possible. It is a long and patient effort and work upon the conceptual pre-suppositions grown out of the millenniums of traditional thinking patterns that we can liberate thinking to the required openness.

In order to try to explain what I mean, I would like to go back into the depths of history. In ancient Greek, the first meaning of the word “symbol” is very concrete: it refers to a sign of recognition usually consisting of one of the two halves of an object, capable either of being exactly superimposed one on top of the other, or of being very closely joined together. The verb corresponding to this noun has to do with the act by which the holders of the two separate parts put them into contact with each other and, by means of this material reunion, restore the intelligible form of the original object.

The use of the symbol is closely connected with that of hospitality in the ancient world, implying the existence of hereditary relationships between hosts who may never have met: the presentation of the symbol – called *tessera hospitalis* in Latin - is, both in the theatre and in real life, the basis of many scenes of recognition between strangers. Archaeology confirms that in Antiquity this use of the symbol was not confined to private law, any more than was the fundamental notion of hospitality itself: when treaties were concluded between States, similar signs of recognition were often exchanged.

This public or private use of the symbol, the concrete, visible, and palpable evidence of an agreement which, as long as it is not renounced, permanently binds the contracting parties by making them unified and complementary to one another, has outlived the historical context in which it was born and developed. Not only in modern and contemporary Greece, where many communities, particularly monastic communities, in the 18th and 19th centuries had seals consisting of 2,3 or even 4 separate elements which could create an imprint of the entire design only when physically brought together, but elsewhere as well. Let us recall, without trying to be exhaustive, the split coins, torn pictures, or broken letters which were attached, in Italy for instance, to the garments of abandoned children, with the mother or the family retaining the other piece: and then there are also those torn postcards, one half of which is slid under a door or placed in a mailbox by the heroes of John Le Carré’s spy novels.

I would like to suggest, in the light of these examples, taken from the European space, but of which it would not be difficult to find the equivalent in other parts of the world, that the Greek symbol — in the etymological sense of the word — offers the key to a code of positive relations between human beings. Each person — man, woman, or child — each group, whether it be defined more or less arbitrarily by reference to an ethnicity, a nation, a language, a social class, etc — holds a part of the symbol or, if you prefer, of the puzzle. But this puzzle remains unintelligible without the involvement of those who hold the other fragments. Only the acknowledgement of our imperfection and the search of complementarity in difference can heal the rifts that tear us apart and prevent us from being fully human.

Wishing you every success, I thank you for your attention.

ФИЛОСОФСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ОПЫТ
//
PHILOSOPHICAL & METAPHYSICAL EXPERIENCE



ФОРМЫ БЫТИЯ В СИМВОЛИЧЕСКОМ МИРЕ

Тамара ХОЛОСТОВА (Санкт-Петербург)

Тема конференции, воссоздавая основные формы и константы культуры, ставит перед нами ряд проблем общего характера. Прежде всего это относится к пониманию природы символического мира и его роли в жизни современного общества. Известное в истории философской и культурологической мысли суждение о том, что человек живет не только в реальном мире, но и в символическом, нуждается в серьезном усилении. Человек рождается в символически преобразованный мир, его формирование в человека происходит под влиянием концентрированного в символах опыта предшествующих поколений, пробуждение самосознания человека осуществляется в пространстве уже определенных значений. Символическая культура предвосхищает опыт каждого и даже несогласие с ее требованиями не отменяет эту зависимость. Каждое новое поколение как бы воспроизводит в своем опыте библейскую истину: “В начале было слово”.

Значение символического мира в жизни современного общества столь велико, а его проявления столь разнообразны, что приходится признать: способность этого мира влиять на человека по своим результатам сопоставима с глубиной видовых различий в мире животных. Поэтому решение проблем, связанных с исследованием роли символического мира в культуре не предполагает одного общего вывода и зачастую носит противоречивый характер.

С одной стороны, накопленный опыт, отраженный в письменах, символах, стереотипах поведения по своему значению не имеет себе равных среди всех факторов, определяющих судьбы человечества. Можно с уверенностью сказать, что теория, объясняющая происхождение человека и причины развития об-

щества XX века явно недооценивает значение символической культуры, удерживая ее в качестве одной из тем, предполагающих наличие специализированного сознания и даже профессиональной подготовки.

Сказанное относится прежде всего к тому, что реальность в которой мы живем, организуется сознанием, обретает в нем необходимый компонент, обеспечивающий перевод действительности в реальность, в которой живут и с которой взаимодействуют. Потребовались усилия многих мыслителей, чтобы преодолеть наивно реалистический взгляд на вещи, позволяющий легко отличить живое дерево от нарисованного, которое обладает к тому же своей плотью, тяжестью и способностью действовать на органы чувств человека. Любое открытие человека, в какой бы области оно не было сделано, является актом серьезных превращений и в определенном смысле актом сотворения. При этом происходит формирование не только сознания в виде нового знания, но и построение новой реальности, в которой необходимо жить по-новому. Не вдаваясь в подробности всех этих превращений в разных областях человеческой деятельности. можно тем не менее сказать, что мир в котором мы живем, не дан нам в непосредственных ощущениях : он заново открывается каждым поколением и для этого требуются немалые усилия. Поэтому определения человека как существа, способного мыслить символически, практически означает наличие способности стать человеком. Путь от первичного образа до открытого человеком и символически закрепленного отношения и смысла может быть кратким и долгим, затрагивающим интересы всех или немногих, открытым для большинства или только для специалистов, но в любом случае мы имеем явление, в котором пересекается и удерживается смысл открытия и творения.

Символический мир, созданный людьми, не однороден, но он обладает способностью приводить в движение, актуализировать, создать и воссоздать ряды психических состояний человека , делая его другим. Практически все формы человеческой деятельности сегодня используют эту способность и по значению это использование вполне сравнимо с использованием природных ресурсов, богатств земли и воды, т.к. речь идет о силах человека.

Большая часть символического мира постоянно организуется в образовательные программы, разделенные на специализированные предметы, каждый из которых несет свою информацию и использует свои символические приемы выражения и передачи. Аналогом этих программ можно назвать мир вокруг нас, открытый или, точнее, полуоткрытый исследователями аналитически раздробленного мира. Соединение первичных образов, взятых из личного опыта молодых, и научной информации, полученной силами образования, затруднено нарастающим сокращением доли личного опыта и его социальной спецификацией. В результате практический, жизненный интерес к физике, к химии, к математике принципиально отстает от материала учебных программ, которые,

опережая этот интерес, могут рассчитывать только на дисциплинарные методы воздействия. Поэтому приходится к сожалению констатировать превращение образования в одну из общепринятых условностей, искусственно включаемой в жизнь каждого поколения. Эрудиция впрямую, накопление шансов в будущем устройстве своей жизни, наличие области, в которой можно отличиться: все это примеры весьма скудного арсенала средств, которыми можно пользоваться в деле образования сегодня. В то же время цена его постоянно возрастает и она не сводится к затратам на подготовку кадров и их оплату, на строительство и ремонт зданий. К издержкам следует отнести деформацию жизни целых поколений, как бы отсроченной возрастающей длительностью периода обучения, так же как и деформацию психики в самых неожиданных формах проявлений. Информация, вошедшая в материал, которому обучают, организована в нечто логически понимаемое, подлежащее усвоению и запоминанию, она упражняет интеллектуальные способности, развивая их и создавая основу для особой формы неравенства между людьми.

Иначе строится художественная жизнь общества: соотношение между первичными образами, полученными в личном опыте, и их символическим дублированием принципиально иное. Предельным основанием любого искусства является эмоционально-психическая жизнь общества, создающая плотную ткань первичных образов, спонтанно возникающих впечатлений, отношений и реакций на окружающее и их посильное осмысление. Это относится и к искусству, построенному по законам классически традиционных приемов, и ко всем видам новаторского искусства. Художник или писатель при этом выступает всего лишь посредником между миром чувств, спонтанно возникающих и их символическим завершением в предметно оформленный образ, театральное действие или в ткань художественного произведения. Конечно, это не предполагает простых и однозначных выводов по поводу конкретных произведений, создаваемых в наше время. Сохраняется и приобретает особую актуальность проблема художника и его права быть выразителем чаяний своего времени. Что обеспечивает это право: интеллектуальное превосходство, соответствующее образование, личное мастерство и уровень владения приемами избранного жанра или личный, особенный опыт, накопленный человеком? Альтернативность перечисленных оснований не является надуманной, она представлена в нашей реальности конкретными именами, создающих символическую культуру нашего времени. Поэтому требуются особые усилия для отделения первичной литературы от вторичной, творцов от армии адептов и множителей, представляющих свои интересы от тех, кто способен подняться до общего дела и проблем многих. Не менее важно учитывать при этом ту особую достоверность текста, полотна, которая обеспечивается лично пережитым и обеспечивает особую связь, существующую между первичным опытом жизни и художественным образом.

Именно анализ художественной символической культуры позволяет поставить еще одну проблему: о принципиальном несовпадении предметно-вещной стороны символической культуры с ее подлинным содержанием. Теоретическое исследование символической культуры постоянно попадает в ловушку, которую создает наше пребывание в мире вещей. Очевидное наличие вещей вне нас, относительно независимо от нас, создало устойчивую структуру толкования их в качестве объекта, который может стать предметом изучения. Это не противоречит обыденному каждодневному опыту людей и является одной из форм ассоциативного мышления. Им оперируют не только в простых житейских ситуациях, но и на уровне теоретических обобщений.

В культурологии это встречается особенно часто, т.к. почти каждый вывод этой области знаний опирается на предметно-вещный материал, позволяющий говорить об особенностях исследуемой культуры. Возник и стал традиционным прием рассмотрения истории искусства как истории автономной области; историю живописи как историю смены стилей и направлений, отраженную в творчестве художников, живших в разных эпохах и периодах, хронологически сменяющих друг друга. История искусства, например, становится самостоятельным предметом изучения, требующим основательной подготовки и не менее основательных знаний. Предметно-вещная, видимая часть культуры становилась при этом главной и достаточной формой ее проявления. В результате само понимание культуры в жизни каждого человека и общества искажалось и обеднялось. Возникновение герменевтической темы в философии и культурологии во многом исправило положение. Понимание символов в качестве отражения уникального внутреннего мира автора сопровождалось требованием рассматривать каждую культуру “в ее таковости”, т.е. в наборе тех особенных и неповторимых качеств, которые свойственны только этой культуре и этому времени. Однако такое толкование создавало проблему понимания предметов творчества, т.к. уникальность творческого акта практически означало его герменевтическую закрытость. Каждый акт понимания предполагал нечто вроде “чуда предустановленной гармонии внутренних миров”, и это не могло объяснить роль и функции символической культуры и в среде современников, а тем более в историческом развитии общества. Сегодня мы стоим перед необходимостью многое переосмыслить в понимании природы символического мира, в котором мы живем.

Во первых, любой акт творчества не является отражением только внутреннего мира художника: он создается в пространстве духовно-душевного мира поколения и может стать его языком только в случае общности переживаний и принципиальной проницаемости внутренних миров. Это относится не только к современникам, живущим в одной эпохе, но и к истории, которая предполагает не только смену условий, но и непрерывность духовно-душевного развития.

Во-вторых, каждый символ, объективированный в найденную своим творцом форму, несет в себе множество смыслов, отражая целостную жизнь своего времени. Поэтому можно сказать, что символический мир прошлого продолжает жить в силу способности рождать отзвук в сознании людей последующих поколений. Но это особая жизнь, т.к. оставаясь равными себе в физически-вещном качестве символы становятся носителями разных смыслов, возникающих в контакте с новыми поколениями. Активный поиск представителей нового поколения может обнаружить смысл не вошедший в замысел своего творца. Опоздавшее признание — слишком частое явление в истории символического мира. Но бывает и иначе: произведение художника, философа, политика, создающего особый строй психических состояний, активизирующий особое отношение к происходящему, полностью исчерпывает свое значение, а иногда и меняет знак своего значения на противоположный, удерживая инерцию вчерашних, устаревших ориентаций. При этом механизм превращений следует искать не в предметно оформленных символах, а в сознании живых людей. Тем самым мы можем сделать вывод: предметно-вещная сторона символической культуры не имеет собственной истории, кроме возможности быть уничтоженной, ее подлинный историзм содержится в переменах, происходящих в духовно-душевных мирах людей.

И, наконец, в-третьих, реальный плюрализм в практике функционирования одних и тех же рядов символических явлений. Достаточно вспомнить формы бытия людей в христианстве. Толкование Бога в сознании всегда соотносится с личностью, не выходя за пределы доступной для нее высоты побуждений. Мы легко можем воссоздать образы людей, резко отличных друг от друга и в то же время, объединенных понятием христианства. Верующие и неверующие знатоки; мистики, заговаривающие возможный несчастный случай; торговцы, выпрашивающие у высокой инстанции условия наивысшего благоприятствования; воители, ищущие в канонических текстах опору в войне против иноверцев: все это и многое другое составило человеческие эквиваленты реакций на одни и те же тексты, отобранные в канон со всей строгостью опытных селекционеров. Но, оставаясь собранным в канон, христианство продолжает развитие усилиями взыскующих истину интеллектуалов и отчаявшихся грешников, и каждая эпоха дает свой вариант прочтения и толкования одних и тех же текстов. Не менее убедительным проявлением плюрализма по отношению к одной и той же группе символических нововведений может служить творчество Ницше, чей гений привлек к себе внимание широчайших масс читающей публики. Трагический анализ культуры, уничтожительные определения в ее адрес, выстраданные личным опытом, были с энтузиазмом разобраны и включены в сознание людей самых разных ориентаций. В результате возникло ницшеанство, большая часть представителей которого, по характеру заимствований была противоположна духу творчества Ницше. Это еще раз

доказывает, что для того чтобы понять смысл символа недостаточно понять замысел творца. Реальное функционирование символической культуры происходит в пространстве сильных ассоциаций в сознании людей, в контакте с теми первичными образами, которые были к этому времени накоплены. Возмущение, более того, негодование в адрес тех, кто не смог подняться до уровня Ницше, выглядит все-таки комичным, выдавая снобизм наиболее просвещенных. За ним стоит также способность символической культуры разделять людей и разинтегрировать общество, создавая в рамках единого языка реально существующее разноязычие: разделение в опыте не могло не породить глубоких несовпадений в сознании.

Плюрализм в функционировании символической культуры общества достаточно очевиден и нет необходимости множить примеры. Сегодня проблема может быть поставлена более резко: существуют довольно устойчивые типы бытия в символической культуре общества

Речь в данном случае идет не о тех очевидных разделениях, которые связаны с наличием в обществе разных профессий, неодинаковых условий жизни и даже не с особенностями и уровнем образования. Конечно, каждая из этих характеристик не является нейтральной по отношению к символической культуре общества и культуре отдельного человека, но при характеристике сущности символической культуры, при анализе ее особенностей, мы можем отвлечься от всего этого многообразия.

Главным при исследовании особенностей символической культуры общества должно быть выделение типов включения человека в этот особый мир. Основной тезис может быть сформулирован так: эффективность культуры определяется способностью людей идентифицировать себя с теми понятиями, в которых отражен мир.

Преобладание прагматических ориентаций и связанное с этим доминирующее положение науки в культуре, привело к тому, что модус познания становится почти единственной формой, в которой осознается человеческое отношение к миру. Нет нужды лишний раз подчеркивать значение познания в жизни людей. Возможность действовать со знанием дела во всех областях человеческой деятельности является необходимым условием успеха, а в конечном счете условием выживаемости человека. Тем не менее при анализе культуры мы не можем понять ее сущность, если используем только модус познания. При познании происходит отчуждение познаваемого в объект, в другое, в не-я. Возникающий при этом раскол между человеком и миром долгое время оставался незамеченным, а для своих прагматических целей люди ориентировались на объективность старательно освобождаясь от всех человеческих привнесений, как от ложных искажающих, мешающих в высоком деле познания и овладения миром. Ориентация на объективность проникла во все сферы человеческой деятельности и подавила способность человека отождествлять себя со

всем, что его окружает. Специфическая особенность человека жить во всем: в мире растений и животных, в других людях как в самом себе: все эти способности, существующие в человеке и в настоящее время, как бы не проходят ценз серьезности и важности в образе современного культурного человека.

Особенно наглядно происходящие изменения видны при оценке таких понятий как нация и Родина. Высказывалось в частности мнение, что русской нации в наше время не существует, т.к. нельзя назвать сумму признаков, общих для всех и каждого, которые бы позволили создать адекватное ее определение. Боль, которую испытывают люди по поводу происходящих в стране трагических перемен сравнивалась с фантомной болью [ноги уже нет, но она продолжает болеть]. Подобные соображения являются результатом абсолютизации общей модели познания объективно существующего мира. Что же касается специфической природы символической культуры, она принципиально не совпадает с адекватным отражением объективно существующих явлений. Если существует боль за судьбы страны и нации, значит существует основание для сохранения этих понятий, значит символы и Родины и русской нации продолжают жить в современной культуре, как живая реальность.

Отчуждение мира в предмет познания существует в разных, но во вполне узнаваемых формах. Достаточно вспомнить образ эрудита, знания которого способны поразить воображение. В данном случае феноменальная способность накапливать знания не порождает активных форм их использования. Эрудит — накопитель как бы отказывается от разрешающих возможностей личного опыта. Его существование в культуре оказывается усеченным на небольшую, но важную деталь: знание, усвоенное при помощи символов не проходит стадию проверки личным опытом и лишено поэтому личностной достоверности. При этом происходит своеобразная кастрация символической культуры. Нечто аналогичное частично происходит в опыте профессионализации, в рамках которой вполне может существовать не целостный человек, а всего лишь специалист, выполняющий определенные частичные функции, заданные специфическими формами познания и определенной символикой. Особенно заметна несоборность этого разрыва в гуманитарных профессиях, в которых также не принято обращение к личному опыту.

Не менее заметен тип функционирования в культуре, который был назван универсальным критиком. Речь идет о людях способных судить обо всем не в силу личного опыта и умения, а просто в результате некоторой осведомленности и не всегда осознаваемой привычки отделять себя от происходящего в высокую инстанцию имеющих право судить. Хранители и ниспровергатели, знатоки и исполнители, профессионалы и любители — все это не столько отдельные люди сколько разные типы освоения культуры и функционирования в ней. Их анализ создает необходимость добавить к модусу познания при объяснении природы символа модус причастности. Это понятие, как

известно, в свое время было предложено Леви-Брюлем — известным французским ученым при изучении мистического характера общественного сознания первобытных племен. Для нас важно другое: та степень включенности человека в культуру, которая выражается в факторе присутствия в каждом ее символе.

Сегодня великое завоевание цивилизации — взаимопроницаемость культур — создали особую ситуацию, требующую специального рассмотрения. В едином временном срезе с помощью символических форм хранения и передачи существуют моральные ограничения и рекомендации возникшие в самых разных условиях. В XX веке на территории нашей страны сосуществуют символически представленные верования, возникшие в исторически отдаленные времена, вызревшие в разных регионах. Философские системы разных эпох и стран переведены на русский язык прочитываются и становятся предметом изучения широких масс читающей публики. Все это богатство безусловно предполагает взаимообогащение культур и в том числе создает для развития России особенно благоприятные условия. Вместе с тем возникает целый ряд проблем, которые не так легко решить. Возникает представление, что верования, моральное сознание, философия и все остальные формы, составившие содержание символической культуры нашего времени, являются элементами особого мира, в котором они свободно перемещаются из сознания в сознание по своим законам — законам просвещенного мира. В результате получается, что простым интеллектуальным выбором человек может поменять мировоззрение, сменить моральные ориентации и заменить на более прогрессивную вчерашнюю систему философских принципов.

Другими словами человечество освоило особый рациональный способ существования в культуре, который достигается путем включения в готовые тексты, созданные другими, в других условиях, в иных исторических ситуациях. В отличие от органического вызревания под влиянием спонтанно возникающих проблем и их разрешения, этот способ облегчен и рационализирован. Конечно в нем тоже присутствуют первичные образы и жизненные впечатления, но им принадлежит лишь вспомогательная роль. При этом возникает символическая культура не корневая, поверхностного залегания, от которой легко отказываются в пользу других более поздних или более известных. Каждому, кто работает в области связанной с символами, известен почти невротический симптом ориентации на новое, на новейшее. В области гуманитарного знания критерием высокой культуры становится число текстовых источников, знание иностранных языков, осведомленность о том, что происходит в других странах, как решаются проблемы другими людьми. Это стало в нашей стране настолько привычным, что практически перестало замечаться. Однако существуют суждения, которые содержат в себе уже осознанное негативное отношение к этой практике. Так в адрес интеллигенции уже высказано весьма не лестное определение: “носители чужой культуры в

собственной стране”. Привычное понятие “образованного человека” может стать предметом специального анализа: образован чем? На востоке мудрецы говорили: чужое знание личностью не делает.

В итоге мы имеем устойчивый и широко распространенный стереотип обращения к текстовым источникам во всех случаях, когда возникает проблема, требующая своего разрешения.

Иначе обстоит дело, когда решение вызревает внутри опыта, предполагает усилие, риск, предельное напряжение всех сил, т.е. возникает в условиях, как сказали бы философы, “тяжести бытия”. При этом происходит наполнение готовых понятий личностно освоенной семантикой, суждения и мир, стоящий за ними, становятся твоими, а границы, отделяющие Я от не-Я сдвигаются в сторону расширения сознания. Происходит как бы вживание в те символические обозначения, которые еще вчера были просто известными, сохранялись памятью и легко могли быть заменены другими. Эти два типа бытия в культуре отличаются степенью причастности, а значит и степенью присутствия в культивируемой ситуации. С одной стороны речь идет о развитии человека в мир, при котором он теряет свою ограниченность и начинает жить широким кругом явлений, присовокупляя их к тому, что было его естественным достоянием. С другой стороны культура перестает быть перечнем “предметно” оформленных неодушевленных знаков и обозначений, она становится формой бытия живого человека, как единственная живая форма самой культуры.

Конечно, доля живого личного опыта при формировании символической культуры не одинакова в разных областях жизни и в искусстве она больше чем в науке или философии. Но даже в этих областях роль живого опыта недостаточно изучена. Можно ли сказать, что философия — чисто интеллектуальное занятие и все ее приращения являются результатом работы сознания в текстах мировой философии? Более чем сомнительно. Ни один из текстов не может ничего изменить в сознании без взаимодействия с материалом жизненных впечатлений, накопленных человеком. С его помощью возникает сопротивление тексту или удостоверение его, вносятся поправки или создается контрверсия. Все это можно было бы отнести к общеизвестным истинам, если бы не сложилась практика превращения философии в профессию со своими программами и особым языком. Текстовое постижение философии становится преобладающим, а все то, что в жизни может лечь в основу нового принципа, лежит за пределами профессионального внимания и для того, что бы преодолеть эти пределы требуется особые способности и неординарные усилия.

Наличие этих двух типов выхода к символической культуре породило целый ряд неожиданных следствий.

С одной стороны, возникло представление о непрерывно возрастающем

могуществе современного поколения, удерживающего в своем сознании весь мир. Сохраняемое и постоянно растущее количество понятий, концепций, образов и представлений восстанавливают в сознании человека историю человеческого общества во времени и пространстве. Обращение к текстам восточных мудрецов или к наследию античности также естественно как и использование в своей работе переводов ученых из Франции, Испании, Америки, живущих в нашу эпоху. Все это говорит о прогрессе, значение которого нельзя недооценивать.

И вместе с тем, с другой стороны, мы испытываем острый недостаток в культурных средствах нормализации жизни. Мы не знаем, как можно восстановить экономику, парализованную встречей в условиях рынка с товарами более высоких технологий; мы не располагаем средствами предотвращения гибели природы вокруг нас и внутри нас; мы не можем справиться с атомизацией общества и все наше накопленное символическое богатство бессильно в преодолении тех разрушительных тенденций, которые проникли во все сферы общественной жизни. Поэтическое творчество, литературные произведения, театральное и кинематографическое искусство переживают ощущение кризиса и утрату контакта с аудиторией. Самые утонченные формы символической культуры все больше втягиваются в арсенал средств по защите статусного положения интеллигенции, становясь меткой, отличающей просвещенных от всех остальных. Поэтому проблема соотношения образа, символа и стереотипа сегодня перестает быть предметом чисто теоретических рассуждений и становится темой, которую можно сформулировать так: какое из звеньев существующей культуры явилось причиной понижения ее эффективности?

В качестве одной из причин можно назвать преобладание т.н. текстовой формы развития культуры. Другими словами, привычное обращение к тому, что уже сделано в других регионах и в другие времена. Стал общим и потому не обсуждаемым стереотип обращения к письменным источникам при попытке решить современные проблемы. Создается впечатление, что опасения Платона о том, что изобретение письменности может принести вред, начинают сбываться.

Сегодня мы можем наблюдать такую форму бытия в культуре, которую точнее всего назвать внутренней эмиграцией. Физическое присутствие в стране и культуре уживается с уходом в мир иных символических смыслов и значений. Этот уход может быть достаточно полным или частичным и в этом случае мы можем говорить еще и об имитантах в культуре, т.к. одна из двух систем существует лишь во внешних формах выражения. Но в любом случае связь между образом, символом и стереотипом содержит в себе множество нерешенных и даже не названных проблем.

FORMS OF BEING IN SYMBOLIC WORLD

Tamara V. KHOLOSTOVA (St. Petersburg)

From the very beginning of his or her life a person lives not only in the world of reality but also in that of symbols, that is, in the space of previously determined meanings. In the contemporary civilization when we experience interpermeability of cultures in the atmosphere of the “open society” we witness creation of “the enlightened erudite person” who considers knowledge as a value in itself. Symbolically we can identify and study different types of people, those who do things and those who speak, those who tend to approve things and those who criticise, those who are actors and those who are viewers, we all are both separated and united by our consciousness.

© Т. Холостова, 2000.

SPIRITUAL PRESENCE AND CONTEMPORARY CULTURE

Stephen A. ERICKSON
(Pomona College, USA)

Philosophy as its time — our time — comprehended in thought. What would the carrying out of Hegel's assignment for philosophy look like today? What is our time, and how might we think it through?

On the last day of June 1999 two articles, seemingly quite separate and disparate, appeared in the Herald Tribune. On the surface about politics, the first mused over a puzzling disjunction. Though prosperity measured by living standards was rising and crime declining, a vast majority of Americans — and Europeans as well — felt that “things were headed in the wrong direction.” No specificity could be achieved with the respect to the underlying dynamics in the misdirection in which people found themselves moving. Something was decidedly wrong, but the respondents didn't know quite what.

The second article in the Herald had to do with the likely future of computers and their human consequences. Its argument was that artificial intelligence machines would progressively function in ways which would replace a greater and greater range of normal human mental functions. Through reference to a future oriented venture capitalist whose track record in technological prediction has been unflawed since the 1970's, it was suggested that the human itself, as we have known it, might go into permanent and, thus, terminal eclipse.

Let us put the two together: (1) Human life headed in the wrong direction, thought materialistically advancing, and (2) highly sophisticated technological apparati becoming more and more able to replace human mental activity and, in fact, the human itself.

A number of possibilities open themselves to us by way of explanation of the above conjunction. Let us consider just two. Is the development of a sophisticated technology capable of progressively replacing us — gradually over eighty years or so — itself a mistake? Is this a path we should not be taking? Is this what is meant by “heading in the wrong direction?” How many people, however, are aware that this is happening? Could they have sufficient awareness to have this in the back of their minds as their source of unease? Could this possibly be their meaning for “heading in the wrong direction?”

But might it also be possible that the energy spent developing grander technologies, regardless of their ultimate capabilities, might better be spent at disciplined communal attempts at deepening the human opening to spiritual presence which is precisely that dimension of human being which no technology, surely, could replace? This might also be what is meant by “heading in the

wrong direction.” But how many people are aware that there are advanced spiritual possibilities? Could this possibly be the source of their underlying anxiety? And why should the continuing failure to develop these capacities engender underlying anxiety of any sort?

Both of these accounts may be true and at the same time fit together in a most significant way with the respect to the future of what we experience as the human and its pending direction and destiny in the 21st century. To appreciate this, however, we may need to look squarely at a most unpleasant feature at the history of so much religion, especially in the West.

Many have thought in a democratic spirit that the metaphysical core of human existence is a given — to be found in all human beings. Along with this has come the ancient and continuing notion among religious people that it could never be eradicated. There is an alternative account, however. Might the human spiritual component only be given as a potential, one which, if left undeveloped, might ossify and be overtaken by technological surrogates? Such surrogates, to be sure, would not attain the highest and deepest level of the human, but exclusive attention to them, and neglect of the ultimate dimension of human spiritual openness, might lead to the most significant and crucial dimensions of the human ominously regressing to the point of virtual nonexistence. Metaphorically speaking, without exercise our muscles become weaker and weaker. At a certain moment they don't function at all. It is no longer known that the muscles even exist.

Consider the possibility that it is only higher level human functions — precisely high-level spiritual ones which cannot be replaced, regardless of continually extraordinary technological advances. To the degree that these functions are not developed within human beings, it will become less known that they are there and, also, that they are unreplaceable. More and more of the human will be replaced and, potentially, in the process the human capacity for spiritual growth may itself shrivel because of its neglect. So neglected, human spirituality must then become less and less observable, less and less recognized and acknowledged even as a potential. May “heading in the wrong direction” mean overlooking a potential which, if disregarded too long, comes to be buried and forgotten? May such neglect threaten spirituality's very existence?

Much needs our focussed attention. What if the spiritual in us exists primarily as a vulnerable potential for openness? What if its vulnerability is precisely two-fold? (1) In the seeming absence of a transcendent source of nourishment to encourage it, this fundamental stratum of openness begins to close, as many flowers, in fact, do overnight in the sun's absence. (2) This source of spiritual openness, the core of our being, is capable of higher and higher — and deeper and deeper — levels of attunement with the transcendent. It may, however, settle into a particular, codified, communally sanctioned set of practices which

will arrest its own development as an openness. Is not this, in fact, what the history of Western Christianity, for example, has mostly exhibited — an arrested development? Within this hasn't an otherwise advancing and deepening awareness and openness become locked into rituals and doctrinal practices which fixate that openness and thereby diminish its dynamism?

Were this the case, we face a further problematic likelihood. Might it not be in the nature of our being as metaphysically open that our core openness must remain dynamic to remain itself as open and as an openness? In other words, though openness and dynamism are the same thing, might not openness restrict and regress if it doesn't remain dynamic? The psychological analogue, of course, is fixation at a particular stage of (libidinally construed) development. Surely the history of Christianity in the West — happily punctuated by contrary exceptions such as the mystics — has been one of progressive ossification. Of course there have been socio-worldly advances within this faith, the outreach of the Church into issues of human rights has been a prominent and controversial example. But these are this-worldly manifestations of dynamism. They are instances of religious openness expanding and reconfiguring itself in response to that most overtly surrounding world in which we find ourselves. Corporeally, and socially involved as we are, such a world could never be disregarded, for it is our earthly home. It is that historically enriched "physica" from out of which proceeds our historically guided metaphysical journey. This world is both the grounding and complex runway for our incarnate, yet also ecstatic journeyings.

It is quite possible that primordial and authentic spiritual dynamism is not first and most fundamentally directed toward that world which so grounds us. Primordial dynamism may primarily exist within a more fundamental and differently directed openness. That dynamism that fuels our openness towards this-worldly existence surely remains and will always be important. But may it not be a secondary and derivative dynamism — in the service, in turn of an equally secondary and derivative openness? As derivative, it must then ultimately depend for its sustenance upon the outcomes of a transcendently oriented openness. This latter openness traditional Western religion, at least, has come largely to block.

Surely such underlying obstructiveness has progressively deprived Western religion of its most significant potential outcome: spiritual nutriment. Western religion, and I use it merely as a prominent example, has acted in this manner for what on the surface could be construed as doctrinal reasons. Underlying the doctrines, however, has been the urge to possess and to control, rather than to serve that to which, in truth, it surely owns its existence.

Is transcendently oriented openness fixated and, thus, in a state of progressive deterioration? Is its dynamism thereby in danger? If so, openness itself may be in decline as a primordial human possibility. It is this that is the

true threat to our humanity, far more perhaps than concentration camp, gulag or prison. In the absence of advanced forms of openness, ones which deepen and expand our sensitivity to being not altogether of this world, our otherwise sophisticated human functioning, may well be replaced in the course of the technologically advancing 21st century. The consequence would be a highly advanced and much more efficient and effective form of functioning, but a spiritual core, a capacity for openness, would no longer be known and would come to lessen in its reality. In fact in this state it would in significant and sadly decomposed ways no longer exist.

The most deeply human aspect of our being may actually depart us, being replaced by something both more and less. In their ignorance some future generations will embrace this occurrence wholeheartedly. Living in a climate where there is no longer, nor has there been for some time, any developed access to the sun, in which it therefore has never been experienced, thus neither remembered nor imagined, the sun's absence would gradually come to mean nothing. At the same time artificial light, the sun's soon unrecognized surrogate, may most efficiently be produced and be able to nourish artificially developed analogues to those entities which once needed the sun's light. Unfortunately this may be the course of 21st century history. This may be our eclipsed fate as a metaphysical species no longer meta but soon neither physical either. One can imagine a successor species which has become techno-efficiently cybernetic in its closed ignorance to metaphysical hope. No longer would there be vulnerable responsibility as openness to what is not of the world nor ever could be.

Let us now approach these matters from a different direction. Some time ago T.S. Eliot remarked that the best way the relation of religion to culture could be explained would strike most people initially as disconcerting. Culture, he said, should be understood as the incarnation of religion.

Let us further ask ourselves apropos of our advanced Nietzschean time, a time that continues to live in the wake of his thinking, what happens to culture when the dynamic of open, transcendently nourished religion weakens. Can an incarnation continue to exist when that which it incarnates is no longer present, when it has departed?

One answer to this question is suggested by analogy with our bodily existence in this world. When our spirit departs, our body becomes corpse and begins to decompose. It is possible that the deterioration of culture in our time is aptly understood as a gradual, though accelerating and sometimes irruptive decomposition engendered by the loss of contact with spiritual presence. Does this have as its further consequence a potentially irreversible constricting of openness itself? Let us consider.

There are at least two forms of cultures, though this is but one among many ways, perhaps, of bifurcating cultures in order to appreciate further the richness

of their dualities. Culture may be construed as the complex emergence of its indigenous and largely immanent possibilities. Culture in this sense is simply the development of quite natural elements already present, the blossoming of flower potentialities already seeded in local soil. Differing peoples possess different potentialities for the manifestation and development of their latent capacities and tendencies. Geographical circumstance, tradition and customs, and linguistic predispositions largely influence these matters. Culture considered in this sense is the exhibiting of the latent. It is culture as the manifestation of immanence, its display and appreciation, often its celebration. Culture so understood will tend to be this worldly and to be influenced by climate and environment, both metaphorically and literally. Culture in this sense is also and manifestly astoundingly multicultural and diverse. There is Guatemalan culture, Chinese culture, Hungarian culture, etc. The nutriment of such culture is what it has already been in its very concrete embeddedness, something it wishes both to exhibit and to preserve, to strengthen and to expand. Here, regrettably, we have what is often called "the culture wars."

The phrase labeling this sort of cultural reality, the immanent one, has been "magical realism." Why the adjective 'magical' should have been used remains uncertain. A more appropriate adjective or phrase might have been 'region-bound.'

There is another way of understanding culture, which is quite different. Culture can also be the consequence of encounter with that which initially altogether transcends it. In this sense culture does not so much exhibit the latent as it welcomes and clothes the separate, which is now just in the process of arriving. Here we speak of cultures of transcendence. In this mode culture becomes manifest as a mode of reception, a qualitative method of welcoming and the effort at sustained hospitality. Something indigenous and therefore altogether familiar is not preserved and enhanced through exhibition through repetitive display. This is the manner of those cultures of immanence of which we have already spoken. In the modality of welcome and of sustaining hospitality culture encounters and seeks to sustain and nourish a stranger in its midst. It hopes to persuade this stranger to linger as welcome guest.

It is important, though not crucial to the argument, that we consider one possible way of understanding the relation between these two notions and kinds of culture, those of immanence and those of transcendent. It is possible that immanence is the consequence of what was first transcended. Having been touched by the finger of God, that finger and its touch may either remain uncomprehended or come to be forgotten. The consequences of such a touch, however, may at first even be delayed, or rapidly enter into a latency period. However this may be, these consequences may emerge for those who experience them as realities self-contained and existing only in, as and for themselves.

Cultures of immanence, thus, may often be the uncomprehended effects of

what originally were transcendent origins. This is not to imply that there is anything wrong or misguided about cultures of immanence. Such immanence may be exactly what these cultures intended and were best suited to become. They may serve best as modes of higher level bonding, but a bonding which exists for the purpose of preserving and enhancing our human being in its modality as existing very much in the world. And such inner-worldliness need not be seen as exclusively secular either. Spiritual reality exists not just as transcendent and wondrously strange — though it is this, perhaps and always, originally.

Spiritual reality also exists in worldly embodiments. It exists both symbolically and iconographically as physically and multiply dispersed sacrament. The mosaic of human life in the world — in the depths, even, of a long secular night, is replete with spiritual elements not reduceable to the one-dimensionality of secular dominance. In what else would the mosaic exist as mosaic, if not in spiritual “stones” which in their differentiation from a secularly supportive background first constitute the mosaic as mosaic?

In a more important sense these considerations are of no matter. Human beings are in, although not altogether of the world. That we are in the world need not be construed as necessarily the consequence as a transcendent origin. Our being in the world — and those consequences of this which issue forth in cultures of immanence — may have preceded our spiritual origination. The choice need never have been Genesis or Freud except in a secular dogmatic mind whose totalitarian tendencies have damaged considerable portions of 20th century life. Cultural categorization may be most complex because the arrival of the human as human must be differently understood than it has been most often been. Perhaps we come as humans in the full spiritual sense only later in the long evolutionary sequence. We may emerge, not as a evolutionary consequence, not, that is, in a manner continuous with that recent evolutionary past which directed preceded “God’s touch.”

It may be that our spiritual birth constituted a discontinuity in relation to the long unfolding of evolution. Were this the case, in important ways cultures of immanence may exist autonomously as natural outgrowths of our evolutionarily developed inner-worldliness. Such cultures need not, then, be construed as consequences of cultures of transcendence. They need not be construed, either, as misguided and superficial responses to transcendently grounded promptings. These cultures may yet still lack something, however.

Even if we believe the above, it will be through cultures of transcendence that we cannot but understand, and perhaps only understand, not only our humanity but that in us through which we are nourished as spiritual beings. Without transcendence the human may well be capable of replacement. Without the transcendent there may clearly be a triumphant, however melancholic potential

for further advance. That advance, however, will render humanity obsolete.

Consider the consequences of loss of contact with transcendence. A major result will be the growing dominance of cultures of immanence. Since immanence is itself part of the matrix of inner-worldliness, such cultures, unchecked by intimations of transcendence, face an impasse. They will construe themselves more and more as expressions and nurturings of their peoples' region-bound ways of being. They will also understand themselves as the central way of coping with life in the world in its specific human dimensions.

In the absence of considerations of the transcendent such human dimensions will be construed simply as supra-biological, more, that is, than is captured in medical and scientific accounts of human physiology, but continuous with those accounts.

In these circumstances, however, coping, one of culture's central activities, will unavoidably fuse with notions both of controlling and enjoying. Relentlessly, the direction will be toward control for the specific purpose of enjoyment. To control, however, is first to understand — or at least to understand and enhance the ability to control. Thus the gathering and structuring, even the representation itself, of information will underlie cultural behavior. Culture will become less and less metaphoric and allegorical. It will become more literal and constructive. It will produce, even manufacture. It will not be oriented toward sensitization and response. It will be powered by, if not become what it already is: a set of industries.

Since enjoyment becomes a pervasive end of such industrialization, the focus of culture cannot but become progressively directed toward entertainment. We only have to look at, and thereby remember and reflect upon one phrase to underwrite this observation: the entertainment industry.

What is needed is a return of the sacred. What this may require is a re-turn, a reorientation toward the sacred. But a reorientation of this nature will exist without guarantee. A culture of transcendence is bound by its very nature not to be able to produce its result. It may anticipate its result and then serve to cloth and embellish it. A culture of transcendence in its early stages may offer places of lodging. But no anticipatory culture of transcendence can guarantee the arrival of its intended, though in many instances unexpected and unusual guests. We may be living in a very unusual time. In a way which is temporarily premature and in need of shedding tradition, humans may be preparing to be responders. But to respond is first to open or to be open. Humans may be more lodgings than lodgers. We may only exist humanly as residents of an abode regarding which we may give suggestions, but which we cannot make and cannot finally anticipate nor replicate.

Should a concern about cultures of transcendence recede into dim or academic memory, and should the results of the production of entertainment erode and undermine the hunger for openness, humanity will be in true crisis. Human destiny as experienced in the coming century will have become misguided to the

point of no longer existing. At that point it may no longer be genuinely human, no longer responsive to a paradoxically empty space in which that wondrous stranger may choose to make an appearance. The finger of God must touch us again, though the language of theology and the very concept of God may need to be set aside. Human renewal requires spiritual presence. Presence itself requires a space within which its emergence will be welcomed. Can contemporary culture apportion some aspects of its diverse life toward becoming this opening. It is possible that in the absence of this occurrence all of culture may eventually become but a production. At this point we may remain in some general sense human, but the depth and the height of our humanity will have been lost. Let us look for those places and opportunities for openness and space which will allow us to evade a darkening, however entertaining end.

ЗНАКИ СОВРЕМЕННОСТИ

Борис МАРКОВ (Санкт-Петербург)

Вопрос о современности (что нам делать сегодня?) призывает к двойной ответственности: перед прошлым и будущим. На рубеже столетий и тысячелетий он приобретает особенно интенсивное звучание. Мы пытаемся найти определение двадцатому веку, чтобы, дав ему имя, сделав тайное явным, освободиться от тяжелого груза и налегке идти дальше. Наверное, уходящее столетие, начавшееся с революций, протекавшее в борьбе за эмансипацию, было веком не только свободы и демократии, но и, как ни парадоксально, веком власти: закабаления людей под видом их цивилизации и насилия над природой под видом ее приручения. Знаком уходящего столетия остается разнообразная и изощренная техника власти, власти, не имеющей сущности, но существующей в самых разнообразных формах часто липких и незаметных, власти, утратившей свой честный и прямой облик насилия или эксплуатации, прикидывающейся отеческой “заботой о себе”, власти, связанной уже не со страданием, а с наслаждением.

Конец XX столетия проходит с ощущением излишка вещей и, одновременно, дефицита реальности. Речь идет не только о богатых и бедных странах. Именно в обществе потребления, где экономия и аскеза сменились стимуляцией и кредитом, прежде всего реклама способствовала вытеснению реального символическим. Признавая психоанализ важнейшим открытием века, нельзя закрывать глаза на то обстоятельство, что он на удивление удачно вписался в индустрию символического капитала. Повсюду наблюдается замещение реального символическим. Сначала философы и физики объявили об исчезновении объективной реальности и провозгласили принципы относительности и дополнительности. Парадоксально, что наука от этого не перестала существовать, а, напротив, освободившись от невроза истинности, обрела свободу творчества и достигла высочайшего уровня развития.

Вслед за крушением мифа о независимой “физической реальности”, было объявлено о целой серии смертей, наиболее впечатляющим и, вместе с тем, оставшимся незамеченным обществом было объявление о смерти человека. Парадокс состоит в том, что именно отказ от попыток определить природу или сущность человека привел к неслыханному развитию технологий “производства себя”, к разнообразию стилей жизни. Это можно объяснить тем, что освободившись от того, что прежде считалось долей человека, окончательно порвав связи с “кровью и почвой”, а заодно с такими практиками признания как труд и власть, человечество компенсирует утрату естественных оснований конструированием искусственной среды.

Отсюда можно ожидать, что будущий век начнется под знаком интенсивного поиска, а, точнее, искусственного конструирования реальности. Повсюду в политике, искусстве и особенно на экранах ТВ можно видеть попытки возвращения к истокам. Традиционному гуманизму классической литературы противопоставляются кровавые зрелища, ведущие к бестиализации человека, возрождается культ тела, происходит неслыханная эскалация сексуальности и насилия. Политики и философы рассуждают о недостатках демократии и мечтают о “власти лучших”, а генетики обещают более эффективные, чем у гуманистов, методы выведения цивилизованной, прирученной и одомашненной породы людей. Таким образом, приходящий век воспринимается как возвращение реальности. Но следует обратить внимание на то, как конструируется новая реальность. Очевидно, что она имеет виртуальный характер и место Людей, Вещей, Процессов занимают симулякры: вся реальность ущемляется на экранах ТВ и компьютеров. Речь идет о знаках, которые становятся знаками реальности, власти и сексуальности.

Обо всем этом писал еще Ницше. Именно он, манифестировавший “волю к власти”, воспринимается как философ, предсказавший главную тенденцию XX века. Не останется ли он пророком следующего века, который обещает “возвращение к истокам”. Остается открытым вопрос о технике, который, как известно, является самым существенным. Сам Ницше колебался между евгеникой и политикой знаков. Первая чрезвычайно надежна, ибо выведение новой породы людей, способных, каждый по своему, в соответствии с общественным разделением труда, служить высшей справедливости, наконец обеспечило бы солидарность людей и исключило конфликты. Если даже допустить, что генетики найдут “нормальный геном”, то все равно нет никакой уверенности в том, что “клонированные” индивиды окажутся наиболее приспособленными к изменениям окружающей среды. Вслед за решением о том, какой геном считать “нормальным”, придется “стерилизовать” или “заморозить” и окружающую среду. Это может показаться несовместимым с прогрессом, но, может быть, пора спросить о его цене, прослезиться о потерях и, наконец, положить конец “истории”. Вторая технология - более изощренная, требующая высокой культуры, и, одновременно, более гибкая стратегия выживания. Оставаясь игрой знаков, не ссылающаяся на “саму реальность” или “вечные ценности” такая политика жизни оказывается более эффективной в эпоху перемен. Если мы признаем и желаем развития, то нерискующее поведение становится невозможным. Даже если речь идет об игре знаков, то ставкой в ней по-прежнему остается человеческая жизнь. Можно возмущаться тем, что наши дети становятся телеманами, “видиотами”, жителями виртуальной реальности. Экран заменяет им все. Но как бы то ни было, ради всего этого они по-прежнему жертвуют собственной жизнью. То, что она приобретает спектаклярный характер не должно пугать. Главное, чтобы спектакль был интересным.

Знаки и время

Поскольку мы живем в символической реальности, полезно подумать о ее природе и строении. К определению знака нельзя подходить так, чтобы выбрать среди имеющихся наиболее подходящее. Традиционное определение знака опирается на онтологию значения, которая сегодня уже становится проблематичной. С одной стороны, “факты”, на которые опирается верификационистская модель, воспринимаются как научные мифы, с другой стороны, значения как ноэматические акты сознания в феноменологии, или как переживания “сути дела” в герменевтике, отсылают к философским идеологиям. Если исходить из связи философии и духа времени, на которую указывал Гегель, то можно попытаться опереться на метафору “знаков времени”, которые составляют нечто “действительное”, выходящее за рамки понятий и составляющее предмет возможного опыта. Знаки - это то, что делает значимой действительность для опыта. Благодаря этому они становятся знаками времени, ибо время возвышается над точкой зрения и выступает средством измерения ее изменения. Опора знаков на время позволяет избавиться от необходимости предварительного определения. Знаки - это все то, что мы понимаем без рефлексии ограниченности той или иной их интерпретации.

О таком подходе можно априори сказать, что философия языка оказывается составной частью философии знака, которая отсылает ко времени, как тому, что понимается *до* и *без* дефиниции. Тайна знака оборачивается тайной времени, которое нечто дает, и эта данность первичнее познания. Пассивный синтез, первичное оригинальное знание - это и есть то, что дается. Но дается не в позитивистском смысле непосредственной данности и не в неокантианском смысле заданности, предполагающей активную конструкцию мира. Время как “производительная сила” истории дает нечто такое, что не управляется законами разума. Оно (данное) является предметом понимания, описания, интерпретации, объяснения и прочих активных синтезов. Философия знака, таким образом, может быть описана только на языке метафизики, ибо в философии нет других понятий, кроме как метафизические. То, о чем мы говорим, если философствуем, это знаки. Мы тематизируем их как сущее и противопоставляем их вещам другого рода. Знаки - это такие явления, которые “представляют”, “замещают” другое нечто, которое не является знаками. Данное определение разделяет сущее на разные роды и виды. Будучи метафизической предпосылкой, оно настолько существенно для языка, что без нее и о ней невозможно ничего сказать. Мы все еще живем в эпоху метафизики потому, что она не может “умереть”.

В разделении бытия нас ориентируют знаки. Благодаря им мы выделяем существенные качества, которые входят в характеристику вещей и становятся означаемыми. Само разделение вещей на основе понятий мы принимаем

как некий упорядоченный космос, который подлежит познанию. При этом мы мыслим метафизически, когда говорим о его постепенном познании, более или менее адекватном представлении или обозначении мира в сознании и в языке. Так, метафизика заставляет нас предполагать значение у знаков, если мы правильно их употребляем. Хотя при попытке определить значение знака, мы всегда используем другие знаки, нам присуща метафизическая вера в то, что знаки относятся к чему-то иному, чем они сами. И то, что когда-нибудь на место последнего знака мы сможем поставить нечто иное, чем знак, составляет эсхатологическое ожидание метафизики. Понятие языка предполагает, что он создан для вещей, о которых говорится и которые являются “существенными” для языка. Так, значение знака “язык” оказывается метафизическим. Напротив, в философии знака (а не значения, как в философии языка) не говорится о значении знака “знак”, а только о том, что ему нельзя дать такую дефиницию, которая не предполагает отсылку к другому знаку. Философия знака остается в сфере перехода от знака к знаку, в сфере интерпретации.

Интерпретация и ее двойник

Процедура интерпретации самым тесным образом связана со всеми языковыми процессами и, прежде всего, с такими как: объяснение и понимание, перевод и истолкование, обоснование и проверка, коммуникация и аргументация. Вместе с тем, она имеет, пожалуй, такое же универсальное значение, какое стало приобретать понимание благодаря популярности герменевтики. Во многом это связано с изменением общих представлений о языке. Наследством метафизики остается определение его как понятийной структуры, которая “размыта” или “размазана” в естественном словоупотреблении и адекватно выражена в системе философских категорий. Такое понимание языка акцентирует внимание на процедурах обоснования фундаментальных понятий и объяснения на их основе остальных в основном, естественнонаучных терминов. В европейском мышлении выделяется язык как понятийная система и нечто находящееся вне его - мир предметов, идей или субъективных переживаний. Значение - центральное понятие философии языка - взаимосвязано с этим разделением слов и объектов и выражает основное отношение репрезентации мира в понятиях. Таким образом, классическая философия языка несет следы платоновского удвоения мира и каждое слово как бы имеет свою тень, которая сопутствует ему как предметное или идеальное значение. Собственно, основные дискуссии вокруг проблемы значения ведутся относительно того, к какому миру - идей, субъективных представлений или вещей “прикреплены” наши высказывания. При этом не подвергается сомнению допущение о том, что язык как знаковая система должен “зацепляться” за нечто до- или внеязыковое. Собственно, в рамках этих основных

редко обсуждаемых, чаще всего неявных допущений и развивалась концепция интерпретации, что делало ее “членом семьи” других понятий философии языка и, прежде всего, таких как понимание и объяснение.

Затяжной характер дискуссий о значении и малая продуктивность теории интерпретации в конце концов заставляют учитывать метафизический характер этих основных допущений, а также ту критику европейской философии, которая была начата Карнапом, Гуссерлем и Хайдеггером еще в 30-е годы нашего столетия под лозунгом “преодоления метафизики” и приобрела особо изоциренный характер в движении деконструкции, признанным лидером которого является Ж. Деррида. Сегодня их лозунги воспринимаются уже не как революционные призывы к устранению философии как формы власти, а как попытки иного понимания и применения традиционных понятий. От метафизических понятий мы уже не можем освободиться полностью. Как показывает опыт радикальной критики, их следы остаются в самых экстравагантных представлениях современных мыслителей. Скорее всего нет никакого смысла отказываться от прошлого наследия, однако следует продумать вопрос о том, как им лучше распорядиться, как применить его для решения наших собственных проблем. При этом следует отдавать себе отчет и в том, что само осознание и формулировка наших сегодняшних проблем невозможны вне языка метафизики, о чем свидетельствует и сама ее проблематизация. Когда-то Хайдеггер, отчаявшийся преодолеть метафизику, высказал мысль о том, что ее надо предоставить самой себе и обратить внимание на иные продуктивные дискурсы, среди которых он предпочел поэтический. В последние годы он вообще перестал доверять продуктам головной работы и грезил о руке, как адекватном органе означивания сути бытия. Однако, как справедливо заметили французские критики и, прежде всего, Деррида, в самом этом отречении остаются следы метафизики, которые, впрочем, нетрудно обнаружить и в претензии деконструкции на постижение невыразимого.

Язык не является созданной идеальным мыслителем автономной системой жестко скрепленной со структурой мира. Он сформировался в процессе развития культуры и несет в себе все особенности исторически действующих людей. Имея в виду опыт культур-антропологических исследований, Витгенштейн определял язык как “форму жизни”. На этой основе он предложил прагматическую альтернативу классической концепции значения, опиравшейся на представление об истине как соответствии высказываний “сути дела”. Для характеристики работы языка Витгенштейн удачно использовал метафору игр, в которых правила не осуждаются и не обосновываются, а получают более или менее удачное применение. Язык как “форма жизни” - это специфический знаковый процесс, где знаки не репрезентируют какую-то до- или

внеязыковую реальность, а являются референтами самих знаков. Да и сама жизнь перестает пониматься как некий “естественный”, “почвенный”, “фундаментальный” способ освоения мира, а представляет собой игру знаков.

Трансемиотическое

Можно возразить на абсолютизацию знаков в философии тем, что она оправдывает интенсивный процесс семиотизации современной культуры, в которой ощущается острый дефицит реальности, почвы, жизни. Реальностью становится экран телевизора или компьютера, за которым, кажется, уже ничего не стоит. Вместе с тем, наши поиски “настоящей реальности”, которая считается последним предметом не только познания, но и искусства, наша культура переживания, состоящая в наполнении знаков кровью и плотью человеческих чувств, предполагают разделение бытия на подлинное и неподлинное и это вызывает целый ряд не только теоретико-познавательных трудностей, но и отрицательных последствий социокультурного характера, которые испытывает на себе каждый человек. Таким образом, поворот от философии языка к философии знака имеет важные эмансипирующие последствия и новая парадигма интерпретации, исключающая поиски двойников и теней знаков, ограничивающаяся игрой и взаимосвязями одних знаков с другими, вполне отвечает умонастроениям современных людей. Более того, философия знака является эффективной альтернативой разного рода почвенным (прежде всего расизм и фашизм) доктринам, которые исходят из утраты подлинного бытия и призывают к возрождению архаичных институтов жизни.

Все превращается в знаки, даже то, что раньше приносило непосредственное удовольствие. Удовольствия как чисто человеческой непосредственной радости, можно сказать, не стало совсем. Оно само стало знаком. На место материальности вещей и идеальности ценностей пришла новая семиотика мира. Промышленность и рынок, искусство и наука - буквально все сферы производства нынче создают исключительно символические ценности, а точнее знаки. Поначалу это казалось важным, ибо в единстве материального и символического открывалась интересная возможность. Вещь создается не только руками, но и воображением, причем воображением как творца, так и последующего владельца вещи, который, купив ее, не просто пользуется ею, но думает, что обладает при этом еще и некой символической значимостью. Однако сегодня затраты на производство символического капитала, к тому же все более спекулятивного, оторванного от реального назначения вещей, стали явно превышать труд, направленный на действительное преобразование мира, человека, общества. Раньше символическое будило воображение и стимулировало изменение внешнего. Сегодня создается нечто утопическое, которое без особых усилий, благодаря овладению современными масс медиа и рекламой образами, формами, цветами, воплощается на экране и создает иллюзию реальности. Процесс симуляции зашел так далеко, что утратилось

само различие фантазии и реальности. Реклама - это настоящая действительность, даже если ты никогда не сможешь реально купить то, что рекламируется. На рекламных щитах вещи выглядят более совершенными, чем на самом деле. Зачем же тогда тратить усилия на их производство и приобретение, использование и обслуживание?

Жизнь и судьба

На самом деле ни “почва”, ни “кровь” вовсе не элиминируются философией знаков, но они сами расцениваются как знаки и, таким образом, утрачивают натуралистическое понимание. Если мы поймем, что “внутреннее” и “подлинное” есть лишь особые перформативные знаки, оказывающие на нас силовое воздействие, обладающие локутивной способностью, то тем самым мы сможем их понимать, интерпретировать, включать в игру с другими знаками и каким-то образом нейтрализовать воздействие того, что считается “фактами”, “действительностью”, “жизнью”, словом, всем тем, что называют судьбой. Это не означает исчезновения несемиотической реальности, а лишь указывает на то, что она доступна нам благодаря игре знаков, среди которых нет таких привилегированных “указателей”, которые как бы прикреплены к самой реальности. И это касается не только так называемых протокольных предложений, но и иных чисто человеческих способов выражения реального бытия таких как самочувствие, настроение, переживание, включая радость и боль.

Война

Мир превратился в знаковую, виртуальную реальность. Это проявляется даже в таком серьезном деле как война. Нынешнее поколение прожило жизнь без войны, но страх военной угрозы был самой настоящей реальностью. И раньше люди боялись войны, так как ни одно поколение не обходилось без того, чтобы так или иначе быть ею затронутой. Этот страх отсылал к совершенно реальным событиям - смерти, разрушению, голоду, пленению. Война шла на Земле. Сегодня говорят об атомной угрозе. Накоплено столько оружия, в том числе и ядерных боеголовок, что можно несколько раз уничтожить все население на планете. И все-таки третья мировая война - это виртуальная реальность, ее нет и она может не наступить. Но парадокс в том, что страх войны является может быть более значимым, чем сама война. Здесь интересны два момента. С одной стороны, разрабатывается концепция “звездных войн” и, таким образом, война переносится с территорий Земли в звездное пространство. С другой стороны, нарастает эскалация страха, который выступает важной формой сохранения режима власти и порядка. Без него работа военной промышленности не имела бы внутреннего оправдания. Эти кажущиеся противоречивыми тенденции, ибо перенос войн в космическое пространство снижает интенсивность страха, являются, тем не менее,

взаимодополняющими. Война остается незыблемым оправданием существования государства и, одновременно, оказывается виртуальной реальностью. Кино заменяет настоящую войну. Это только кажется, что мы живем в мире. На самом деле каждый день на экранах ТВ разворачиваются великие сражения, разрушаются города, льется людская кровь.

Капитал

Столь же странным образом функционирует экономика. Кризис 1987 на Уолл Стрит, наконец события 1997 и 1998 на биржах Азии, России и Южной Америки - все это такие финансовые кризисы, которые порождаются не какими-то деструктивными процессами в реальной экономике. Этим они резко отличаются от кризиса 1929 г., который был вызван просчетами в промышленности. Если раньше деньги обесценивались вслед за снижением материального богатства, то теперь наоборот товары обесцениваются вследствие финансовых махинаций. Это означает, что сегодня деньги функционирует как знаки, которые уже не обеспечиваются реальной стоимостью и не регулируются трудом и богатством. Сколько "на самом деле" стоит доллар не знает никто. Идея золотого или иного натурального обеспечения денег сегодня кажется чересчур архаичной. Однако, отрыв от закона стоимости приводит к тому, что экономика превращается в чистую спекуляцию - производство и циркуляцию символической продукции.

Что такое капитал сегодня? Он ассоциируется с финансовыми потоками и это дает повод считать, что власть реализуется как их распределение. Но это одна из технологий современной власти. Ее границы определяются финансовыми возможностями и тем, что пока еще не все продается. Кроме того, люди умеют считать и легко могут убедиться, что, купившись на обещания тех или иных лидеров, они могут потерять большее. Сегодня капитал все больше приобретает символический характер и деньги вкладываются в то, что помогает занять более высокое положение в социальном пространстве. В конечном итоге это стремление определяется не столько честолюбивым стремлением возвеличить нацию или государство, сколько извлечением личной прибыли из сделанных инвестиций. Современный капитализм становится все более спекулятивным.

Власть

В русле этой тенденции развивается и власть. Она уже больше не представляет интересы труда или производства, нации или государства, а репрезентирует исключительно саму себя. Власть ради власти, чистое желание - вот что выполняет роль либидо у современных политиков, называющихся демократическими лидерами. Конечно, государство еще существует, но оно стало политической фикцией и поддерживается исключительно символически.

Сегодня власть опирается на масс медиа, ее спектаклярный характер стал очевидным. На экране появляется новый лидер с уверенным лицом и убедительным голосом. Он говорит, что за ним сила электората и смело раздает обещания. Однако, спектакль должен быть интересным, игра требует постоянной перемен, ибо без этого она перестает быть азартной. На смену старому игроку приходит новый. А что же прежний, за которым, якобы, стоят массы? Почему они не защищают представителя своих интересов? На самом деле он никого, кроме самого себя, и не представлял.

Многие считают, что власть переместившаяся на экраны ТВ, уже не ждет ответов на вопросы или опросы, которые время от времени проводятся с помощью масс медиа, ибо она превращает любые ответы в свою поддержку. Точнее, может быть так: масс медиа так делают людей что любые их действия на деле приводят к укреплению власти. Поэтому усилия философов, направленные на эмансипацию, остаются безрезультатными и примером тому служит критика идеологии: она никого не разоблачает потому, что власть не обманывает, а делает людей такими, какими нужно. Власть работает не с истиной, а с желаниями, и неверно думать, что люди были обмануты в эпоху Сталина или Гитлера. Они желали этой власти, ибо она казалась им естественной и обыкновенной. Сегодня мы спрашиваем, как могли люди жить в условиях тоталитарного режима, почему молчала интеллигенция? Как могли люди пострадавшие от власти ее оправдывать? Но не заблуждаемся ли мы сами относительно взаимоотношений власти и интеллектуалов? Этот вопрос необходимо задавать сегодня, если мы не желаем оказаться в подобном положении.

Нынешняя власть является не столь очевидной как в прошлом, когда во время смертной казни, демонстрировавшей право на смерть, рядом с королем в белом одеянии находился палач, одетый в красную одежду. Однако считать ее недееспособной нет никаких оснований. М. Фуко, посвятивший всю свою жизнь исследованию власти, считал ее многоликой и разнообразной, действующей не как сущность, а как стратегия. Сегодня власть - это не столько ограничение и запрет, сколько совет и рекомендация относительно рационального и здорового образа жизни. Но она не сводится и к идеологии, как это было характерно в бывшем СССР. На Западе порядок диктуют современные масс медиа, формирующие общественное мнение. Власть при этом стала как бы невидимой, но от этого не ослабла, а даже усилилась. Сфера свободы катастрофически сужается. Дикторы ТВ и журналисты, парламентские выборы и т.п. вовсе не принимают во внимание наше мнение, а, наоборот, либо формируют его, либо дают выбирать те возможности, которые определяют они сами.

Даже интеллектуалы сегодня не могут стать в независимую позицию по отношению к власти. Нельзя доверять ни критике, ни собственному опыту столкновения с несправедливостью власти. Ибо как интеллектуалы могут кри-

тиковать власть, если они сами ее и производят, как мы можем протестовать против нее, если даже протест служит поддержке ее анонимного порядка. Раньше других ощущая эти изменения, Ницше предлагал более прямые и честные, во всяком случае, открытые формы господства. Старая власть реже апеллировала к истине, сущности, морали, справедливости, закону и т.п. Она была неистинной и несправедливой. Пределы одной силы определяла другая сила, а не право. Такое положение с точки зрения морали кажется несправедливым. Однако, положение ничуть не улучшается от того, что право и закон, истина и разум постепенно связывают власть силы. От этого она становится универсальной и не зависит от случая и конкретных обстоятельств. Особую угрозу представляет собой морализация, которая по Ницше является волей к власти со стороны слабых, пытающихся управлять сильными на основе комплекса вины. Но слабые деградирующие личности имеют основания и право управлять другими еще меньше, чем сильные.

Современная власть "гуманизировалась", стала стерильной, незаметной. И вместе с тем, она вызывает какой-то смутный протест. Наша ситуация радикально отличается от ситуации, в которой оказались интеллектуалы 19 столетия. Мы уже не можем доверять даже собственному чувству протеста против современного порядка. Поскольку он не выстроился перед нами так сказать фронтально, а окружает нас и спереди, сзади и сбоку и снаружи внутри, то мы уже не можем доверять даже чувству справедливости, которое в прежние времена служило мотором социальных движений. Сегодня буржуазия и даже ее элита вовсе не ощущают себя господами. Институт советников и экспертов исключает вождей, которые могут принимать решения в условиях, когда никто не знает, что делать. Рациональная теория решений обнаруживает, что формой власти становится знание. Это снижает пафос интеллектуалов, которые считали своим долгом разоблачение и критику власти. На самом деле сегодня именно они производят власть и диктуют выбор людей, определяя его наличными экономическими и техническими возможностями. Теперь не наука и техника служат нам, как во времена пионеров науки, а мы им. Сложившиеся социальные машины и технологии требуют от человека соответствующих качеств и прежде всего экономического расчета и самодисциплины. Господствующий класс, включая как капиталистов, так и управленцев, уже невозможно представлять как фигуры с большим животом на плакатах времен революции. Они сами являются функционерами, обеспечивающими циркуляцию капитала. Если в классических обществах резко разделялись рабы и свободные, то сегодня нет человека, который бы не был оплетен сетью зависимостей спереди, сзади, сбоку и за спиной.

Транснациональное

И все же главным капиталом общества являются не деньги и товары, не демократия и ее институты, не идеи и техника, не классы и их идеологии и

даже не армии и оружие, а люди. Если они деградируют, если их сердца и души становятся равнодушными, неспособными к жертвенному подвигу и состраданию, если их тела размягчаются и утрачивают способность контроля и меры, то никакие “общественные законы” и “права человека” не сделают их государство крепким и справедливым. Заботу об этом берут на себя ультра-националистические и фашистские партии. Однако, даже поверхностное наблюдение за их деятельностью наводит на мысль о ее исключительно знавом характере.

Фашизм принципиально и открыто недемократичен, не чуждается зла, а , главное, является выражением голоса крови и почвы и хотя имеет идеологию, она выражает нечто открываемое не разумом, а волей и желанием. Он возрождается не только в условиях нужды и опасности утраты самостоятельности или национальной идентичности, но и в более благоприятных условиях западных демократий. И в последнем случае он является стихийным движением самосохранения. Не только коммунистический интернационализм, но, прежде всего, то, что Маркс называл формированием транснационального капитала - вот что угрожает существованию нации и ведет к ее растворению.

Запад внимательно отслеживает проявления фашизма и антисемитизма в России, но гораздо меньше озабочен повторением этих форм зла внутри себя. Фашизм, расизм, терроризм и другие формы зла не только никуда не исчезли, хотя общество запрещает их манифестацию, а наоборот, приобрели новые формы. Их неверно мыслить по аналогии с вирусами, пролежавшими десятилетия в спячке и неожиданно проснувшимися, более ответственно рассматривать их как патогенные микробы современного общества. Именно поэтому такие темы как насилие и фашизм и вообще все так называемое негативное должно не замалчиваться, а, наоборот, быть предметами самого пристального внимания современных гуманитариев. Односторонний гуманизм и морализм, направленные на запрещение и осуждение всего отрицательного, оставляют людей совершенно беспомощными перед актами насилия, с которыми они сталкиваются тут же, как только выйдут за стены храма или школы, где учитель морали возвещает прекрасные и высокие истины.

Другой и чужой

Другой, поисками которого занята современная философия, тоже знак, который обладает своеобразной энергетикой и который поэтому нелегко перенести. Как правило, идеалисты-романтики грезят о другом, как о сердечном друге. Но на практике это означает порабощение другого. Точно также он колонизован нашими понятиями, определениями, ценностными ориентациями в познавательном и этическом взаимодействии. Мы признаем другого как того, кто знает истину, кто соответствует нашим эстетическим и этическим нормам. Мы не признаем равными себе детей и стариков, сумасшедших и преступников. Но каждый другой - это не я. Другой - это диссидент и он

встречается не только в обществе, но и внутри нас самих. Как таковой он должен быть признан. Но тогда его надо переносить. Речь идет о мужестве жить с другим и терпеть его инаковость.

Общественное мнение

Огромную роль стало играть формирование общественного мнения. Этот бог буржуазной политологии, к которому апеллируют средства массовой информации, еженедельно публикующие уровень популярности того или иного политика, на самом деле является не чем иным, как продуктом масс медиа, которая давно осознает себя как “четвертая власть”. Об этом нельзя забывать тем, кто живет в демократическом обществе. На самом деле его свобода во многом иллюзорна, так как выбор, который осуществляют избиратели трудно назвать свободными. Ведь он уже задан наперед, ибо разница между двумя или более кандидатами, претендующими на власть чаще всего совершенно неуволнима.

В качестве активных свойств социального пространства сегодня выступают власть и капитал, которые существуют не столько в своей грубо материальной, сколько в культурно-символической форме. Сегодня ведется борьба за выработку как “здорового смысла”, так и теории той или иной социальной группы, нацеленная на изменение.

По мнению П. Бурдье, главная задача политической борьбы, борьбы столь же теоретической, сколь и практической, нацелена за возможность сохранить или трансформировать социальный мир, сохраняя или трансформируя категории восприятия этого мира. Простейшая форма политической власти в архаических обществах сводится к праву давать имя, т.е. представляет собой работу по производству символического. Постепенно, по мере возникновения других социальных полей, она перемещается в ведение профессионалов и осуществляется сегодня в форме производства культуры. Это не означает, что производство символического отнесняется материальным производством на задворки социума. Наоборот, социальный мир сам обретает статус символической системы. Потребление и обладание вещами выступает как отличительный знак.

Реклама вещей

И раньше любые вещи имели символическое значение. Но пожалуй только сегодня во многом благодаря рекламе внутренние качества вещей их строение и полезность оказываются стертymi. Не случайно в современных каталогах новых моделей автомобилей все меньше места уделяется описанию их технических достоинств и все шире рекламируются “мифологические” значения: купите наш автомобиль и Вы станете вездесущим, неуволимым, свободным как птица. Тоже происходит в рекламе мебели, которая как бы стирается, становится невидимой, встроенной, начиненной электроникой и вместе с тем обещающей и заменяющей всю вселенную. Воплощается идеал барокко - комната без окон, стены которой отражают все происходящее в мире. Современная

мебель и бытовая техника образуют нечто вроде монады Лейбница. Благодаря соединению ТВ, компьютера, факса отпадает нужда ходить не только в библиотеки, театры и музеи, но и в магазины, все популярнее становится надомный труд. Итак, внешний мир доступен нам с экрана монитора. Он весь у наших ног, точнее перед нашими глазами, но превращенный в аудиовизуальный дискурс он одновременно исчез как таковой в своей вещественной плотности, хотя и стал при этом даже более ярким и красивым, чем на самом деле. Виртуальная реальность - это одновременно гиперреальность.

Если раньше вещи символически или идеологически сталкивались и, таким образом, связь “человек и общественная система вещей” опосредовалась сознанием, то теперь она реализуется как связь вещей, включая человеческое тело, в домашнюю среду. Смысл этой связи и раскрывает реклама. Сегодня мы сердимся на рекламу, считая ее формой манипуляции нашим сознанием. Однако, Реклама не только “украденный миф”, как определял ее Р.Барт, но и нечто большее. В конце концов, воздействие рекламы на наше сознание не так уж и велико и мы сердимся на ее назойливость, критически и даже негативно относимся к рекламируемой продукции. И все-таки эти формы эмансипации не достигают своей цели, ибо назначение рекламы не в том, чтобы информировать и манипулировать, заставляя покупать ненужные вещи. Реклама сама является предметом потребления и поэтому критика ее как инструмента манипуляции нашими потребностями не достигает эффекта. Задача рекламы не пропаганда отдельных вещей, а интеграция человека в их систему. Это форма связи индивида и общества. Это ответ на загадку о том, что связывает атомизированных индивидов в общественное целое. Реклама создает ощущение заботы о человеке со стороны общества. Ж.Бодрийяр писал: “Решающее воздействие на покупателя оказывает не риторический дискурс и даже не информационный дискурс о достоинствах товара. Зато индивид чувствителен к скрытым мотивам защищенности и дара, к той заботе, с которой “другие” его убеждают и уговаривают” (Там же. С. 138). Мы верим рекламе точно так же, как ребенок верит в Деда Мороза: зная, что на самом деле его нет, дети воспринимают его как символ родительской заботы. Так современная реклама эффективно выполняет функции прежнего символа Республики- женщины, символизирующей единство. Например, реклама мягкого кресла включает те же образы и желания и обещает безмятежный покой и снятие напряжения, с материнской заботой предоставляемыми обществом. Реклама покоряет заботливостью и детерминирует человека общественным целым.

Искусство

Глубочайшие изменения произошли в сфере искусства. Бросается в глаза смешение форм и стилей. Вместо дискуссий между представителями различных непримиримых направлений сегодня царит полное безразличие к различиям и они вос-

принимаются как само собой разумеющееся, встречающееся буквально на одном полотне, одна половина которого может быть выполнена в классической, а другая в постмодернистской манере. Искусство перестало творить идеальные образы, выражающие идеалы красоты. Оно всегда с чем-то соотносилось: с “самими вещами” или с вечными ценностями. Во всяком случае оно отличалось от повседневности и уводило в мир прекрасного. Поэтому у него была своя территория: картинная галерея, музей, наконец, место в комнате, где человек отвлекался от “злости дня”, где взор его отдыхал, созерцая красивые изображения. Современное искусство формировалось как протест против резкого разделения прекрасного и безобразного, культурного и некультурного. Первый шок вызвала картина, изображающая писсуар. Кажется парадоксальным, что сегодня стоимость этой картины достаточна для строительства десятков этих нужных заведений. Почему же за не вызывающие удовольствия произведения искусства люди платят такие большие деньги?

Вместе с тем преодоление границ высокого и низкого стало решительным шагом эстетизации мира. Так, упомянутое заведение может выглядеть не так, как оно обычно устроено у нас, а как настоящий храм. Поэтому более важными по своим последствиям были не акции авангардистов, а усилия часто неизвестных дизайнеров, которые одели машины плотью вещей. В то время, как искусство пытается разобрать предметы на составные элементы и выявляет конструкцию, арматуру вещей и лиц, охотно подчеркивает механический расчет в изображении мостов, вокзалов и других сооружений, дизайн, наоборот, покрывает механику поверхностями, отшлифованными классическим искусством. Кажется, что в этом нет ничего плохого. И раньше ремесленники - особенно ювелиры, столяры, гончары, кузнецы, оружейники - придавали изделиям красивую форму, которая была соразмерной и сподручной и вместе с тем отображала назначение вещи. Нынешние дизайнеры скорее скрывают назначение вещей, и под красивой поверхностью нет ничего впечатляющего. Если открыть крышку прибора, то можно увидеть отдельные блоки и микросхемы, но это не идет ни в какое сравнение с тем зрелищем, которое представилось глазам ребенка впервые разобравшего механические часы. Благодаря эстетизации, вещи виртуализируются и обретают знаково-символическую форму.

Наряду с растворением вещей в искусстве, происходит растворение искусства в вещах. Перечеркнув границу утопии и реальности, оно исчезает само. Таким образом, есть какая-то связь дизайнера и акций авангардистов, протестовавших против производства прекрасных произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными делами человек, против места и времени, отведенных искусству: выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещаются в свободное от работы время. Как бы высокомерно мэтры современного искусства не относились к дизайнерам и модельерам, они делают общее дело - воплощают эстетические каноны в реальность и этим способствуют исчезновению как реальности, так и искусства. Более того, эстетическое теперь уже ничего не выражает ни вне человека, ни внутри его. Оно соотносится само с собой и тоже становится похожим на

работающий вразнос механизм. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяет проблему оправдания и обоснования, которая раньше соотносила изменения в искусстве с изменениями социально-культурных парадигм, ломкой мировоззрения и самопонимания человека.

Коммуникация и интерпретация

Творческий интерпретативный процесс может быть охарактеризован как попытка феноменально различать, идентифицировать или ре-идентифицировать нечто как определенное нечто, приложить к нему некие предикаты, осуществить описание, сконструировать взаимосвязи, классифицировать различия и, таким образом, установить отношения с системой мнений, убеждений и знаний. Интерпретативная активность включена в эту игру самым непосредственным образом, ибо благодаря ей значение знаков устанавливается исходя из более общей политической перспективы или более широкого мировоззренческого горизонта. Именно внутри его осуществляется различение части и целого, особенного и всеобщего, а также происходит включение знака в контекст времени, ситуации и целесообразности.

Контекст представляет собой как бы задний план возможных миров интерпретации. Концепция действительности, согласно принципу лингвистической относительности, зависит от грамматических, семантических и иных правил той или иной используемой для описания мира языковой системы. Все, что нами в процессе интерпретации индивидуализируется или обобщается, описывается или объясняется зависит от возможностей принятой системы языка. Поэтому границы интерпретации являются одновременно и границами нашего мира и смысла.

Если все это относится к философии знака, то что же такое знак? Очевидно, что он понимается иначе, чем в семиотике, которая определяет сущность знака, как то, что имеет значение. Но наши знаки имеют своим значением другие знаки. Если они понятны, то вопрос о значении вообще не возникает. Главное - употребление знаков. Так, мы можем определить место и роль интерпретации на основе коммуникативного взаимодействия.

Весьма актуальной представляется попытка создать модель "открытой коммуникации", в которой бы переплетались особенные черты познавательной, этической и эстетической коммуникации и благодаря этому уравнивались бы односторонние подходы. Предварительным условием этого является философский анализ возможности соединения дисциплинарно разорванных типов коммуникации. Практическая потребность в такого рода подходе проявляется, прежде всего, в решении трудных проблем коммуникации в современных масс медиа. Именно они как инструменты власти и орудия манипуляции, как создатели симулякров и виртуальной реальности вызывают особые опасения. Как возможная открытая коммуникация в этой сфере?

Важной проблемой, требующей глубокой философской рефлексии, является вопрос о дискурсе коммуникации. Одни считают универсальным средством общения аргументативный научно-рациональный и технически инструментальный дискурс. Но он несет в себе очень жесткие нормы и, по сути дела, оказывается слитым с властью. Другие надеются на эстетический дискурс, который обладает преимуществами осмысления целого. Наконец, третьи призывают опираться на морально-этический дискурс об ответственности и справедливости, для того чтобы контролировать научные исследования и особенно опасные по своим последствиям открытия, а также избежать эстетизации зла и насилия, которая характерна для современной видеопродукции. Однако, абсолютизация морального дискурса, и это заметил еще Ницше, оказывается не менее опасной, чем эстетическая позиция. Обостренное чувство справедливости может стать источником революционных протестов, которые уже не принимают во внимание права противоположной стороны. Таким образом, остается возможным только такой подход, который ориентируется на коммуникацию различных дискурсов. Масс медиа станут средствами освобождения людей и демократизации жизни лишь в результате совокупных усилий ученых, художников, философов, политиков и общественности. Усилий, направленных на совершенствование как формы, так и содержания, как политики, так и теории масс медиа. В политике это меры, направленные на приватизацию и контроль общественности за содержанием и формой передач. В педагогике и критике - поиски новых форм эффективного образования и совершенствования слушателей. В философии - анализ коммуникативных стратегий, обеспечивающих взаимодействие разнородных дискурсов. Наконец, есть еще одна проблема, которую я бы обозначил как топологическую проблему. Это вопрос о месте, точнее о пространственной организации культуры. ТВ - это не только содержание, но и структура. Это прежде всего институт, который сосуществует в пространстве с другими "местами" - рынком, храмом, университетом и др. Каждое из них продуцирует определенные свойства человеческой природы. Рынок - агрессию, храм - любовь, университет - знание. ТВ - это место мест, т.е. такое пространство, где разнородное встречается и коммуницирует. Поэтому главная его задача - быть медиумом, посредником коммуникации. В разных местах общественного пространства люди не только изготавливают товары или восстанавливают свои силы, они производят самих себя, включая способы видения и понимания мира, убеждения и ценности. Священнослужитель, вероятнее всего, окажется плохим продавцом, а ученый - плохим политиком. Каждая работа требует своего субъекта. Притязая на господство, человек будет воплощать свои ценности, которые он культивировал на своем месте. Это и есть основа тоталитаризма. Масс медиа должны

стать местом встречи морали и бизнеса, познания и поэзии. Именно создание таких мест встречи разнородного служило стимулом развития европейской культуры. Опасные и радужные перспективы масс медиа не должны закрывать то прозаичное обстоятельство, что они являются новым местом, на котором, как на античной агоре, люди обмениваются своими мнениями. Наша агора становится не вербальной, а визуальной. Но избавляясь от господства слова человек не становится свободнее, попадает в рабство другой власти, которая инкорпорировалась в структуру видения. Поэтому трудно согласиться с теми, кто считает, что борьба с вербализмом и развитие визуальной культуры автоматически приведет к эмансипации людей. Логос не может отсутствовать в коммуникативном дискурсе общности.

THE SIGNS OF OUR TIME

Boris MARKOV(St. Petersburg)

On the threshold of the millenia, we are trying to find a name for the past century. This is what is required by our sense of responsibility for the past and for the future. While the century has been one of struggle for emancipation in various forms, it cannot be called a century of freedom, because the power retained its place in the society. The democracy did not demolish the power and violence but became a form of it. The difference with the past was that power lost its direct and honest form of making suffer. It became completely impersonal and hidden behind various forms of pleasure. It lost "essence". This shift from power by suffering to power by pleasure has constituted the transformation of society in the past century. One of the major signs of our days is the lack of reality as opposed to the symbolic. This shows in the importance of symbolic consumption, transformation of physical science, and , also an important announcement about the death of human being, announcement that has not been well noticed.

ЦЕННОСТЬ НАУЧНЫХ, ФИЛОСОФСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ СИМВОЛОВ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Иван КАЛЧЕВ (София, Болгария)

Понимая содержание культуры в самом возможно широком смысле, я утверждаю, что в таком значительном компоненте культуры как наука невозможно обойтись без символических понятий. Самая точная из наук, математика, дает совершенные образы символа. Ни одна категория математического анализа не обходится без последовательного применения понятия символа. Таковы, прежде всего, категории дифференциала и интеграла, построенные на получении тех или других величин в результате их непрерывного движения к пределу по определенному закону. В геометрии также каждый тип пространства строится по определенному закону, который является для всякого пространства его символом. Как известно, такими пространствами предстают гиперболическое, параболическое, сферическое.

Но если мы говорим о геометрии, то для иллюстрации понятия символа вовсе не обязательно оперировать категориями высшей геометрии, и, в частности, разными типами пространства. Достаточно, как это показал в своих исследованиях большой знаток проблемы символа А.Ф. Лосев, базироваться на элементарной геометрии для того, чтобы не только констатировать наличие здесь символов как бесконечных рядов, но чтобы эти символы даже и представлять себе вполне наглядно, зрительно. Если мы имеем, пишет Лосев, прямоугольный треугольник, то квадрат гипотенузы равняется, как известно, сумме квадратов обоих катетов. Следовательно, если, например, длина каждого катета равняется единице, то гипотенуза будет равняться квадратному корню из двух. Это значит, во-первых, то, что гипотенуза, в нашем смысле слова, есть символ, поскольку она является порождающей моделью для единицы с бесконечным числом десятичных знаков. А во-вторых, эта неисчислимая бездна иррациональности совершенно просто и наглядно видна нашему глазу в виде простой гипотенузы¹.

Вывод Лосева, с которым я вполне согласен, такой — по образцу математики и все другие науки, чем более совершенны, тем больше пользуются символическими категориями, потому что такая общность, которая не является законом для подчиненных ей единичностей, очень слабая общность, только предварительная или только предположительная.

Как обстоит дело с символами в области гуманитарных наук? Там ситуация такова — чем глубже и ярче удастся историку, например, изобразить тот или иной период или эпоху, те или иные события, тех или иных героев, те или

иные памятники или документы, тем большей обобщающей силой насыщаются употребляемые им понятия, тем больше они превращаются в принципы или законы порождения изучаемой действительности, тем легче подводятся под них относящиеся сюда единичные явления, то есть тем больше исторические понятия становятся символами.

В типологии символов важное место занимают именно символы в области наук - как природных, так и гуманитарных. Ценность этих научных символов в подтверждении универсальности символического взгляда человека на мир-символ в науке углубляет мощь понятия и усиливает в значительной мере эвристичность науки.

Посмотрим теперь, какова роль символа в философии, в проблематике, где философские символы ничем существенным не отличаются от научных символов, разве только своей предельной обобщенностью. Все мы знаем, что понятие есть отражение действительности. Но мы знаем и то, что не всякое отражение действительности есть понятие о ней. Понятие есть такое особое отражение действительности, которое, вместе с тем, является и ее анализом, формулировкой ее наиболее общих сторон на основе отделения существенного в ней от несущественного. Уже в таком предварительном виде всякое философское понятие, как метко замечает Лосев, является смысловым зародышем символа, поскольку оно содержит в себе активный принцип ориентации в безбрежной действительности и понимая царящих в ней соотношений².

Ситуация в философии такова, что когда мы сопоставляем философские категории между собою и вместе с тем наблюдаем отражаемые ими соотношения всех других областях имеет символическую сторону. Какую бы философскую категорию мы не взяли (например, бытие, причина, необходимость, свобода, возможность, действительность) мы можем путем постановки вопросов о том как эта категория связана с другой, какие категории ей предшествуют и какие из нее вытекают, тоже вполне отчетливо наблюдать символическую природу каждой философской категории. И раз отраженная в категориях действительность есть нечто целое, то и сами эти категории, взятые вместе, тоже есть нечто целое, они обуславливают друг друга, друг из друга вытекают, то есть являются символами для всех других категорий, или, по крайней мере, для ближайших.

Ценность философских символов, прежде всего, в том, что наиболее совершенным является то понятие в философии, которое способно воздействовать обратно на породившую его действительность, ее переделывать и совершенствовать. В этом смысле, как пишет Лосев, научно-технические категории являются наиболее совершенными и наиболее яркими в своей символической структуре. Но и без специальной теории понятия достаточно только обратить внимание на основное философское учение о всеобщей связи явлений, чтобы понять символический характер каждого явления, таящего в себе непонятный для профана, но понятный для науки символ определенного числа относящихся-

ся сюда явлений и, может быть, бесконечного их числа³.

Вместе с научными и философскими символами в типологии символов очень важная роль и функция религиозных символов. В этих именно символах мы находим не только существование мифологических образов, но и связь их с реальными, вполне жизненными и часто глубоко и остро переживаемыми попытками человека найти освобождение от своей фактической ограниченности и утвердить себя в вечном и неизблемом существовании. Специфика религиозного мифа, как это хорошо показал Лосев, в том, что он если и является на известной ступени культурного развития какой-нибудь теоретической конструкцией, в своей основе отнюдь не теоретичен ни в научном, ни в философском, ни в художественном смысле слова, но есть соответствующая организация самой жизни и потому всегда магичен и мистериален⁴.

Магичность и мистериальность религиозного мифа мы обнаружим и в феномене средневековой иконы. Средневековая икона есть религиозно-мифологический символ и просто художественное произведение. Однако религиозная сторона иконы, не будучи ни мифом, ни художественным образом, заключается только в том, что икона трактуется как сакральная вещь, то есть как предмет культа.

Я снова обращаюсь к анализу Лосева и согласен с ним, что в этой чисто религиозной, то есть чисто культовой, стороне образа тоже есть своя собственная символика, поскольку здесь мыслится и соответствующее устройство человеческой жизни на всех бесконечных путях ее развития. Догмат веры, например, в этом смысле есть не что иное, как абсолютизированный миф, нагруженный огромной символической силой в смысле соответствующего устройства человеческой жизни, в том числе и соответствующих культов. Лосев абсолютно точен, уверяя нас, что когда в эпоху Возрождения христианские богородицы на иконах начинают улыбаться и художники стараются изобразить в них свои, уже чисто художественные и жизненные чувства и стремления, то такая икона перестает быть иконой, то есть перестает быть религиозным мифом. Миф превращается в ней только в художественную методологию, но символизм и на этой ступени продолжает существовать, и, пожалуй, даже еще сильнее, хотя содержание его теперь становится светским. Икона стала здесь светским портретом или вообще светской картиной.

Специфика мифа и в том еще, что не только он может существовать вне религии, но и религия может не нуждаться в мифологии. Хорошим примером для этого может служить Лев Толстой, который считал себя не только религиозным человеком, но даже и христианином, и, тем не менее, потратил несколько десятилетий на русский перевод Евангелий, из которого изгонял всю мифологию с ее чудесами и сводил содержание только к проповеди абстрактной моралистики.

В заключение: взаимоотношение таких важных символов в современной культуре (научных, философских и религиозных) в историческом и в актуаль-

ном плане укрепляет единую конструкцию культуры, придает культуре такое многообразие, которое оправдывает ее собственное существование и предназначение. В создании этого культурного многообразия и заключается особая ценность научных, философских и религиозных символов.

THE VALUE OF SCIENTIFIC,
PHILOSOPHICAL, AND RELIGIOUS SYMBOLS
IN CONTEMPORARY CULTURE

Ivan KALCHEV

(Sofia, President of the Bulgarian Philosophical Association)

Philosophical symbols differ from scientific symbols in that the latter are extremely general. From the philosophical point the most perfect notion is the notion which reflects back on the reality that gave birth to it. The categories of science and engineering are the clearest in their symbolic structures. Religious myth and symbol are not theoretical in a scientific or philosophical sense. They are an organization of life. As Alexey Losev said, myth is always a “magical and mysterious word”. Interaction of scientific, philosophical and religious symbols consolidates the common construction of culture. Culture becomes more diverse and reveals its intention.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. А.Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. - Москва, 1976. - С.188
2. См.: А.Ф. Лосев. Цит. соч., с.189.
3. См.: А.Ф. Лосев. Цит. Соч., с.190.
4. См.: А.Ф. Лосев, Цит. Соч., с.192.

© И. Калчев, 2000

О РОЛИ И ВЛИЯНИИ ФИЛОСОФИИ СЕГОДНЯ*

Юрген ХАБЕРМАС (Германия)

Памяти моего друга Гайо — который более мужественно и наступательно, чем мы, исполнил призывание философа и служит для нас примером.

Сомнение в смысле и экзистенциальных полномочиях философии принадлежит самой философии; она является медиумом некоего не-жестко-закрепленного, не-канализированного мышления. Очень давно Адорно поставил вопрос: *wozu noch Philosophie?*²¹ Зачем, для чего нужна философия? Сейчас задается похожий вопрос: может ли вообще еще сделаться практикой философия? На него классическая традиция даёт два, совершенно неубедительных сегодня, готовых ответа, о которых я прежде всего хотел бы вспомнить (1). В условиях пост-метафизического мышления рациональное право и философия истории привели к другому пониманию соотношения теории и практики (2). Разочарование по поводу политических ожиданий, которые были связаны с возможностью третьего ответа, вызвало противоположную реакцию: с одной стороны, возвращение к религиозному пониманию влияния философии, с другой стороны, отрезвление философии пониманием собственной релятивности в комплексной структуре общества, основанного на разделении труда (3). Это скромное отношение к себе связано со спецификацией той роли, которую философия может брать на себя в рамках организованной на основе науки культуры, функционально разделённого общества и по отношению к отдельно стоящей под давлением индивидуализации персоне (4). Роль интеллекта, которая выпадает на долю философского разъяснения в обществе открытой культуры и политики, я иллюстрировал бы примерами актуального нынче спора по поводу интерпретации прав человека (5).

(1) Платоновский ответ на вопрос о практическом действии философии гласит: Нет ничего практичнее чем сама теория. Для Платона созерцательное погружение в наблюдение космоса имело вовсе не научное, а религиозное значение. Теория гарантирует процесс образования и, в нём же, путь познания и блага. Она вызывает катарсис, который ведёт к душевному перевороту и обращает дух на путь блага. Восходя к идее, душа очищается от низших интересов и страстей; во взлёте к ноэтическому схватыванию идеи она расстается с материей и освобождается из темницы тела. Поэтому в эллинистической античности мудреца, который свою жизнь посвящает созерцанию, почитали за образец.

Однако в отличие от фигуры странствующего проповедника, отшельника и монаха мудрец идет путем святости, который эксклюзивен, то есть лишь немногие могут вступить на него. Уже из-за этой элитарности формирование философа не могло идти в ногу с массовым воздействием религии спасения. В период поздней античности греческая философия вступила в тесный симбиоз с раболепствующим христианством и, став научным органом теологии, лишилась своего самобытного понимания блага. Книга с названием “*De consolatione philosophiae*” (“Утешение философией”) стала редкостью, когда религия сняла с философии задачу утешения и нравственного воспитания. Церковь помогает преодолеть такие экзистенциальные бедствия как бедность, болезнь, смерть и даёт религиозное наставление на удобную богу жизнь. Между тем философия, в качестве заместителя мирового разума, всё больше обособляется в своей задаче познавать, и совсем по-аристотелевски понимает под теорией путь к познанию, а не к святости.

Уже во времена Аристотеля вопрос о практическом действии философии привёл к *другому* ответу: Теория приобретает практическое значение только в форме практической философии. Практическое значение теории было конкретизировано в вопросе о благоразумном образе жизни. Происходит отказ от трёх классических требований. На смену обещанию религии очистить и спасти приходит профанная ориентация на благую жизнь. Это ориентирование на жизнь должно отказаться от достоверности теоретического знания. Наконец, нравственное благоразумие подменяет силу, формирующую мотив, процессом формирования; благоразумие уже должно предполагать в своём адресате удавшийся процесс воспитания.

В современных условиях постметафизического мышления философская этика, однако, ещё пытается дать оценку своему субстантивному содержанию. Ввиду легитимированного мировоззренческого плюрализма она больше не в состоянии выводить определённые модели благополучной жизни и рекомендовать их для подражания. Если в либеральном обществе каждый имеет право развивать и следовать своей собственной концепции благой и не допускающей промахов жизни, то этика должна ограничиться *формальной* точкой зрения. Например, экзистенциальная философия объясняет её только как условие и модальность осознанного или аутентичного образа жизни; герменевтика исследует в ней самопонимание, возникающее в процессе освоения традиции; теория дискурса отслеживает процессы её аргументации, которые необходимы для того, чтобы понять собственную идентичность. Со времён Канта и Киркегора современные этики больше не выводят никакой общепризнанной модели образовой жизни, они обращаются к индивидуальному с советом найти аутентичный способ проживания обстоятельств в определённой форме рефлексии.

(2) Иначе, чем в аристотелевской традиции этики, обстоят дела с

предтечей современных форм практической философии – рациональным правом и деонтологизированной теорией морали в стиле Канта. В последних экзистенциальный вопрос о том, что в целом является хорошим для меня, заменён на вопрос из сферы морали и политики, вопрос о правилах справедливой совместной жизни, которая равным образом хороша для всех. В качестве справедливой считают ту норму, установление которой в равной степени заинтересует каждого, и поэтому разумный субъект может положиться на всеобщее соглашение. При этом идея объективного, воплощённого в природе и мировой истории разума превращается в субъективную способность актёров. Актёры исконно хотят самостоятельно регулировать совместную жизнь. Кант и Руссо понимают самостоятельность как способность сковывать собственную волю законами, которые могут быть адаптированы каждым в соответствии с тем, что он понимает под благом. Посредством такого эгалитарного универсализма философия творит “только из разума” идею великой движущей силы.

Французская революция, как считал даже Гегель, “вышла из философии”. Так как человек выстраивает действительность в соответствии с мыслью.² Внутренняя связь природного права и революции³ позволяет дать третий ответ на наш исходный вопрос. Правовое общество, которое философия предвосхитила в размышлении, в действительности воплощается в политике практикования “окружающей среды”. С этого времени указанное выше соотношение теории и практики было проблематизировано.

Историко-философское мышление, возникшее в 18 веке, прежде всего, должно было воспользоваться нормативностью, присущей рациональному праву. Критическая функция основанной на разуме идеи правового политического или справедливо устроенного общества, определённо не должна быть недооценена. В свете этой идеи стало возможным понять существующую несправедливость и потребовать правового состояния. Но нормативная теория, которая теоретически обоснована, как и должно быть, не говорит о том, как можно практически достичь того, чему надлежит быть. Гегель иронически говорил о “беспомощности номинального”. Поэтому ясно, что в ходе истории (т.е. в её языке, который вследствие изменившегося исторического сознания, и без того обретает новую значимость) выписывается тенденция, которая словно бы от природы, естественным образом предвосхищает нормативную идею.

Эту тему воплощения разума в истории продолжал Кант, и, наконец, Гегель дал повод к тому, чтобы перевести деятельность разума, который у Канта оперирует ещё по ту сторону истории, в процессуальное определение разума, выявляющегося посредством природы и истории.

Благодаря диалектической философии истории Гегеля исчез тот разрыв между разумной нормой и безрассудной действительностью, в котором, по Канту, нравственная практика остаётся доступной индивидам лишь только

через историко-философское размышление, но не через действие. Разумеется, младогегельянцы вновь должны были вырывать из фатализма, логически зафиксированный ход истории, для того, чтобы найти место практике, которая может быть обнаружена самим действующим в истории субъектом. Восхищаясь философской системой их учения, Фейербах и Маркс в то же время критиковали идеалистическую форму философии. Ведь Гегель только преобразил в среде примиряющего философского мышления непримиримо несущуюся вперед общественную реальность. Ведь только “партия действия” снимает философию для того, чтобы воплотить её. Тем самым переворачивается классическое соотношение теории и практики в их противоположностях. Сейчас теория выступает в двояком образе как ложное сознание и как критика. В обоих случаях она оказывается втиснутой в практику обстоятельств жизни общества и остаётся зависимой от них. В качестве критики она легко распознаёт эту зависимость от контекста, но бессознательно продолжает мнить себя независимой от него теорией. Становясь критикой, теория, которая познаёт свои истоки в обществе, рефлектирует себя двукратно: в зеркале своего собственного исторического контекста возникновения она открывает адресата, который должен посредством критического просмотра поощрять её к освобождающей практике.

Таким образом, Маркс переводит гегелевскую теорию в экономическую критику, которая должна вызвать на практике переворот основ общества. Эту критику Маркс понимает как одновременное снятие и воплощение философии. Не только крушение монструозного эксперимента советской России опровергло эту дерзкую идею. Данная область становления философии практикой уже была подвергнута критике внутри самой традиции западного марксизма. Несколько реплик по поводу этого.

Критика направляется, во-первых, против глубинных гипотез философии общества. Философия общества никоим образом не порвала с тоталитарной мыслью метафизики, а теологические фигуры мысли только лишь переносят ход мировой истории с природы на целокупность. Фаллибилистическое⁴ сознание науки, однако, тем временем проникло в философию и очистило историческое мышление от метафизических шлаков. В анонимной судьбе изменчивой структуры истории больше не манифестируются никакие сокровенные интенции. В связи с этим критика направляется, во-вторых, против проекции избыточных для человека акций на экран мировой истории. Упорядочивающие понятия, такие как “социальные классы”, “культура”, “народный дух” преподносятся в результате как некий субъект крупным планом. Но в интересующем процессе формирования мнений и воле интенция отдельного субъекта в лучшем случае связывается с посягательством на общественный характер развития критики. Наконец, проект общественного переворота обнаруживает предпосылку, которая обращает подозрение критики на самонадеянные притязания критического разума. Дело дошло до осознания

того, что интерес к господству в истории общества случая, который никогда не находится в нашем распоряжении, заместил порыв рассудка к освобождению от страстей подступающих к нему со всех сторон. Эта концепция не считается с конечной конституцией человеческого духа и недооценивает плюралистическую концепцию практики, которую выносят “Да” и “Нет” действующего в коммуникации субъекта. Она смешивает интерсубъективно отыгранную, установленную практику обобществлённой индивидуальности с вмешательством *техники* коллективно утверждающего самого себя субъекта.

(3) В постгегельянском стремлении превратить теорию в практику Адорно усмотрел тоталитарное ядро инструментального разума. Таким образом, вопрос, как философия может становиться практикой, в принципе неверно поставлен. Я считаю эту последовательность опрометчивой. Взглянув на философию, которая является ещё *только* наукой и скрывает от себя потребность в публичном ориентировании, мы проникаемся смутным чувством, что здесь упущен существенный момент. Трудно избавиться от ощущения, что философии, возвращённой к академическому амбула, больше не существует. В качестве изъяна мы находим не столько недостаток тотализирующего мышления, сколько спекуляцию на бытии в целом.

Метафизическое толкование, которое всё выводит из разума, было безвозвратно дискредитировано ещё в эпоху модерна всеми катастрофами нашего столетия. То, чего не достаёт свёртывающейся ныне академической форме философствования, может развернуться как то иначе – в перспективе философии жизненного ориентирования, которая только и является свидетельством её (философии) силы.

После фиаско, которое потерпело мнимое превращение теории в практику, сегодня появляется правда, в новой форме, старая, выдвинутая ещё Кантом, противоположность между схоластической (школьной) и светской философией. Экзотерические направления мысли весьма сильно отличаются от аскетической школьной философии: достоинство их в том, что они не только дают ответы на проблемы, самостоятельно выдвигающиеся в ходе научной дискуссии, но и ставят также перед собой проблемы, которые приходят в философию из личной и общественной жизни. Установка на направленность вовне даёт возможность чутко реагировать на потребности современности, которая лишена примеров и образует их собственным усилием, направленным на самопонимание. В философском дискурсе модерна участвуют как его защитники, так и его критики – Ханс Блюменберг и Карл-Отто Апель, равно как и Мишель Фуко, Жак Деррида, Ричард Рорти. Я не буду останавливаться здесь на содержании спора о том, кто более правильным образом проводит самокритику разума. Мне кажется интересным остановиться на том напряжении, которое выявляется в этом споре между философией, понимающей себя как эсхатология и прагматизм.

Следуя Ницше, Хайдеггер определяет историю западной культуры и общества как историю платонизма и эллинизированного христианства. Он деконструирует историю метафизики с целью преодолеть гуманистическое самопонимание эпохи модерна. Недеяние должно заступить на место делающей самоё себя субъективности. Одновременно он описал значение этой критической по отношению к метафизике акции, значение, которое созвучно первоначальному религиозному смыслу созерцания. Правда, философское “воспоминание” бытия большей частью служит “забвению” несчастий эпохи, нежели личному спасению. Поздний Хайдеггер усваивает себе жест избранного мыслителя, который располагает привилегированным доступом к событию (Ereigniss) истины. Магические силы, которые ускоряют спасение Европы, он подчиняет мистически интонированной мысли. От мыслителя Хайдеггер ожидает, во всяком случае, интеллектуального воздействия на судьбу покинутой богом современности. Диалектическая философия хотела гарантировать свою связь с всемирной историей через революционную практику. Похожая связь оправдывает надежды Хайдеггера на философию из-за псевдорелигиозной оценки силы мысли самой философией.

Эсхатологическое истолкование судьбы философии заключается в том, чтобы нести на своих плечах мир как раз потому, что философия открывает современности соответствующую ей идею. Так продолжается связь с платоновской традицией, которая становится безусловной с поворотом Нового времени к эгалитарному универсализму. Философия, которая хочет сохранить твёрдую почву посредством организации научного пространства и не может уклониться от фаллибилистического сознания науки, чтобы ориентироваться в жизненном мире, должна выступать как властительница ключей и заботиться о немного драматическом имидже мудреца. В этом отношении философия более скромно и реалистично оценивает себя благодаря тому, что сама себя упорядочивает в дифференцированном порядке современного мира. Вместо того чтобы занять позицию силы, претендующей на объединение современного мира, ставшая прагматикой современная философия пытается локализоваться внутри его же интерпретированного мира.

(4) Экзотерическая роль философии, которую я в дальнейшем попытаюсь набросать, выводится из иначе сформированного понимания современного общества.⁵ В соответствии с ним жизненный мир образует горизонт для практического понимания, в котором действующий в коммуникации субъект пытается справиться со своими повседневными проблемами. Современные жизненные миры существуют в области культуры, общества и выделившейся личности. В соответствии с аспектом значимости вопросов истины, права и вкуса культура дифференцируется на сферы науки и техники, права и морали, искусства и критики искусства. Базисные институты общества (семья, церковь, право) образуют функциональные системы, которые (как современная наука и городская администрация) обнаруживают кроме присущих им средств

коммуникации (деньги, административная сила) ещё и известную собственную жизнь.

Наконец, структуры личности появляются из процесса социализации и обнаруживаются подрастающим поколением посредством способности самостоятельно ориентироваться в таком сложном мире.

Культура, общество и личность, также как и частная и светская сферы жизненного мира, преподносятся в качестве вместилища для функций, которые может исполнять философия в современном обществе. Конечно, существует напряжение между сделанным извне соционаучным описанием роли и внутренним измерением исполнителя роли. Но философия, заклеившая себя сообщничеством с тоталитаризмом, хотя бы даже с возможностью подведения многообразия жизненного мира под какое бы то ни было единство, должна противиться любому виду функциональной специализации. Философия не может посвятить себя никакой из своих ролей; она может только исполнять определённую роль, трансцендируя её одновременно. Философия, которая полностью соответствовала бы точно назначенному образу рабочей оперативности, оказалась бы лишённой своего лучшего наследства, а именно, анархизма: бытия не-жёстко закреплённого мышления.

Отделение науки от права, морали, искусства изменило место философии в культуре в целом. Специализация науки, происходившая вплоть до исхода средневековья, совершалась как её обособление внутри области философии в качестве фундаментальной науки. Только за методически действующей физикой Нового времени утверждала она ещё компетенцию законодателя. Согласно Гегелю, обособленная теория познания сознаёт своё бессилие перед теорией науки, а философия может лишь реагировать на своенравное развитие науки, становящейся автономной. Тем не менее, в университетах философия занимает своё институциональное место, “при науке”. Философия, начиная с Платона, упражняется в анамнетических способах понятийного анализа. Таким образом даже ещё сегодня с помощью реконструкции до-теоретической, используемой в обиходе науки, философия добивается прояснения рациональных оснований познания, высказывания, поступка. При этом она, не предъявляя фундаментальных требований законодателя, вступает в кооперацию с другими науками. Часто философия — всего лишь место, занимаемое прежде эмпирической теории с сильной универсалистской постановкой вопросов.⁶ Философия, как и наука, ориентирована на вопрос об истине. Но в отличие от последней она пытается установить связь между правом, моралью, искусством; она занимается нормативными вопросами, исходя из их собственной перспективы. Впутываясь в логику вопросов о справедливости и вкусе, в своенравие морального чувства и эстетического опыта, она сохраняет единственную в своём роде способность: убеждать одного на дискурсе другого и переводить один специализированный язык в другой.

Здесь нас встречает своеобразное движение многоязычия, которое

возвращает философию к первоначальному состоянию: быть в быстрой смене моментов единства, достижимых разумом, не уплощаясь ценностной дифференциацией. Философия может сохранять это формальное единство плюралистического разума из-за своей герменевтической способности преодолевать языковые и дискурсивные границы, в то время как они остаются камнем преткновения для холистического фонового контекста. С другой стороны философии никогда не удаётся хорошо наладить кооперацию с наукой и упорствовать в сферах по ту сторону науки, будь то сфера философских предположений, сфера “жизни”, экзистенциальной свободы, мифологии или свершающегося “бытия”. Без контакта с наукой, без работы с проблемами, возникающими в пограничных областях, философия теряет свойственную ей пронизательность, необходимую для того, чтобы исполнить свою экзотерическую роль.

Позвольте мне, прежде чем я остановлюсь на интересной роли светского интеллигента, обсудить: (а) – роль научного эксперта и (б) – терапевтическую роль посредника смысла. Ни к одной из этих ролей философская наука не имеет свободного доступа; повсюду она конкурирует с областью знания другого происхождения.

(а) Функциональные системы общества вынуждены обходиться специализированными науками, тем самым, ставя себя в зависимость от них. Науки же эти, между прочим, находятся в ведении экспертов. Эксперты с помощью своего профессионального знания должны давать информацию на вопросы, которые предлагаются им в перспективе практического применения. Для таких “технических” вопросов, в первую очередь, подходит связанное с применением знание естественных и социальных наук. В связи с этим философские науки так редко участвуют во всеобщем процессе историко-герменевтического знания наук о духе. Тем не менее, философы продолжают ставить предельные вопросы, критикующие методологию и науку, прежде всего нормативные вопросы экологии и генной технологии, в общем, вопросы о риске и последствиях применения новых технологий. В редких случаях речь идёт также о вопросе политико-этического самопонимания, например, при обсуждении в парламенте политических преступлений ликвидированного режима. Между областью свободного философского мышления и скованной институционализированной ролью эксперта существует известный когнитивный диссонанс. Философа только тогда можно допустить к роли эксперта, когда он, при работе на границе каждой экспертизы, в противоположность инструментализации своего знания, держит сознание начеку.

(б) Для потребности в личностном поиске смысла философия, кажется, является единственной – и всё более обособляющейся – хорошо оснащённой персоной. Однако это ожидание она также не оправдывает. Внутри узаконенного мировоззренческого плюрализма философы без известной метафизичес-

кой поддержки больше не могут занять позиции *за* или *против* субстанции единого жизненного проекта. Среди прочих условий постметафизического мышления они должны удовлетворить потребность наследников модерна в ориентировании без помощи мировоззренческих суррогатов минувшей религиозной веры в совестливость или космологических определений места в бытии. В экзистенциально пограничной ситуации они должны предоставить теологии пожертвовать утешением.

Философия не может позволить себе опираться ни на теологическое знание о спасении, ни на отрасль клинического знания и поэтому не может оказывать “жизненную помощь”, как религия или психология. В качестве этики она может в вопросах идентичности – кто есть и кем были бы – *направить* на рациональное самопонимание. Но “терапевтическая” роль философской этики исчерпывается сегодня вдохновением на сознательное управление жизнью. Философское “обсуждение”, которое направляет рефлексию на смысл личной жизни самого участника обсуждения, ведётся с учётом аскезиса “посредничества смысла”.

Экстенсивные, детально описанные и лучшим образом обоснованные историей, возможности развития как бы в роли эксперта и посредника смысла имеют философы, разыгрывающие роль интеллектуала, принимающие участие в официальном процессе самопонимания современного общества. В этом процессе переплетаются многие пространственно дифференцированные и функционально специализированные общественные голоса, передаваемые посредством массмедиа. Благодаря охватившим весь мир потокам массовой информации сюда добавляется одновременно и национальная гласность. Это пространство гласности образует своего рода почву, резонирующую на все общественные проблемы, которые больше не могут быть поняты с точки зрения самореференции закрытых систем. Диффузная сеть закрепившейся за цивилизованным обществом гласности является зоной, в которой только и может оформиться самосознание сложным образом укомплектованного и стратифицированного общества, зоной, где только и могут обсуждаться проблемы, которые вынуждают гласность к политическому развитию, соотносясь с самой собой. О предмете обсуждения и вкладе в него заботится множество актеров, которые выдвигаются не благодаря тому, что они *делегированы*, но *без спроса* используют свою компетенцию специалиста-профессионала для высказывания глобальных мнений по поводу *общих тем*. Эти интеллектуалы могут опираться на авторитет, который они приобретают из-за самонадеянно выдвигаемых требований принимать во внимание, смотря по обстоятельствам, релевантные точки зрения и *соизмеряются* с интересами всех.

Для разрешения некоторых вопросов философы подготовлены лучше, чем другие интеллектуалы, будь то писатели, профессионалы или ученые. Во-первых, философия может способствовать вынесению диагноза эпохе – пониманию современным обществом собственной специфики, ибо дискурс модерна с

окончания XVIII века был приведен в философскую форму самокритики разума. Во-вторых, философия может плодотворно воспользоваться своей связью с тотальностью и многоязычием для определенной интерпретации. Поскольку она поддерживает такую же интимную связь с наукой, как с сообщником, и понимает специальный язык культуры экспертов так же хорошо, как и выросшую из практики обиходную речь, она может, к примеру, критиковать колониализацию жизненного мира, который выхолощен наступлением на него науки и техники, рынка и капитала, права и бюрократии. В-третьих, философия исконно обладала компетенцией в фундаментальных вопросах нормативной, в особенности, политически управляемой совместной жизни. Философия и демократия обязаны себе не только исторически возникшей между ними связью, но они также структурно зависимы друг от друга.

Общественное влияние философской мысли весьма нуждается в институционализированной защите свободы мысли и коммуникации, в то время как жесткая регулированность демократического дискурса зависит от бдительности общественных стражей рациональности.

В модернистском обществе от Руссо через Гегеля и Маркса, вплоть до Джона Стюарта Милля и Дьюи, политическая философия приобрела существенное влияние. Актуальный пример философского объяснения политических потребностей представляет интерпретация прав человека. Сегодня, однако, в условиях совместного развития, сообщество народов больше не нуждается только в урегулировании интернационального движения; сверх этого обозначилась необходимость трансформации прав народа в права гражданина мира, на которые могут полагаться участники интернационального движения и ссылаться при отношениях с собственным правительством. Для этого предлагаются права человека, кодифицированные различными комментариями. На фоне активно утверждающейся с 1989 года политики прав человека и под давлением охватившей весь мир инициативы создания организации вне рамок стран усилилось стремление к правильной интерпретации прав человека. С распадом Советского Союза установленные различия между общественными системами отошли на задний план. Однако на их месте вскрылись социально-культурные противоречия, в особенности между секуляризованным западом и фундаменталистскими движениями ислама, с одной стороны, между индивидуалистским западом и азиатской традицией, с другой стороны. Я не хочу более конкретно освещать эту дискуссию. Но примеры показывают, как философия могла бы приобрести непосредственное политическое влияние. В заключение я хотел бы назвать три отношения, в которых я считаю политические разъяснения не только желанными, но и возможными.

Прежде всего, я хотел бы предложить рефлексию герменевтической стороны исходной ситуации дискурса о правах человека между участниками разного культурного происхождения. Благодаря этому мы позаботились бы о

нормативных содержаниях, которые уже содержатся в стилистически безмолвной ситуации присутствия каждого дискурса, претендующего на понимание. Независимо от культурного фона, интуитивно все участники хорошо знают, что консенсус, основанный на убеждении, невозможен, если между участниками коммуникации не существует симметричных отношений – отношений взаимного признания, взаимообратимости перспектив, готовности подчиняться друг другу, глядя на собственную традицию глазами чужого и учаь друг у друга.

Еще я хотел бы остановиться на понимании субъективных прав, используемых в концепции прав человека. На этом пути спор между приверженцами индивидуализма и коллективизма приносит двойное непонимание. Притягательный индивидуализм западного происхождения не осознает того, что субъективные права могут возникнуть только из *бывшей* и даже *интерсубъективной* признанной нормы правового сообщества. Известно, что субъективные права принадлежат отдельной правовой персоне, но статус правовой персоны как носителя субъективных прав может конституироваться только в контексте общности, опирающейся на взаимное признание. Вместе с ложной тезой об индивиде, находящемся, прежде всего, в разобщенности с правами, за которые он борется, появляется и его антитеза, согласно которой требование правового общества обладает преимуществом перед индивидуальным требованием права. Обсуждать альтернативу обеим теоретическим стратегиям беспредметно, если движущийся в обратном направлении процесс индивидуализации и разобществления принимать за фундаментальную идею интерсубъективного образования: личность индивидуализируется на пути разобществления.

Наконец, важно было бы объяснить различные грамматические роли номинальных предложений и ценностных высказываний, нормативные и эволютивные способы выражения, так как деонтологизированные соображения о правах и обязанностях не должны приравниваться к аксиологическому рассмотрению ценностных предпочтений. Как ни трудно добиться при экзистенциальной разнородности жизненного ориентирования согласия между партиями, которые сформировали свою идентичность в различных формах жизни и традициях, оно должно быть достигнуто, в интернациональном ли измерении — между различными культурами — или внутри той же самой страны — между различными субкультурными формами жизни и коллективами. Этому больше поможет понимание того, что согласие на нормы (для взаимных прав и обязанностей) зависит не от взаимообратимости уважения к культурным достижениям и стилям жизни, а только от понимания, что каждая личность как личность имеет равную ценность.

Jurgen HABERMAS (Germany)

Doubting the existential privileges of philosophy belongs to the philosophy itself. The latter is the environment of a loose, not uni-directed thinking. It was long ago when Adorno asked: What is philosophy for? Why one needs philosophy now? Can philosophy be practiced now? The classical tradition gives two answers to this question. (1). With the post-metaphysical type of thinking, the rational law and philosophy of history change the understanding of relations of theory and practice. (2). The disappointment of the political expectations led to a negative reaction. On the one hand, there was a return to the religious idea of how philosophy can matter. On the other hand, philosophy itself came to understanding its relativity in the complex social structure based on division of labor. (3). This modest self-understanding is connected with qualification of the role that philosophy can play in the framework of a culture based on science, functionally divided society, and with respect to a single individual under pressure (4). The role of intelligence in the philosophical interpretation in the open cultural and political community can be illustrated by the current discussion of interpretation of human rights. (5). However difficult it might be to achieve a concord between parties under existential differentiation, if the parties cast their identity in different forms of life and traditions, it must be achieved. This is true both of the international and national dimensions, and also of different subcultural forms of life and communities. This process will be aided by understanding that agreement to accept norms (of rights and obligations) depends rather on equality of value of different individuals as individuals than the need of mutual respect of cultures and styles of life.

ПРИМЕЧАНИЯ

* “Zu Rolle und Einfluss der Philosophie heute” // текст переведен и публикуется с разрешения автора. ФКИЦ “Эйдос”.

¹ T.W.Adorno, Eingriffe, Ffm. 1963, 11-28; vgl. auch J. Habermas, Wozu noch Philosophie?, in: ders., Philosophisch-politische Profile, Ffm. 1971, 11-36.

² Hegel, Werke (Suhrkamp), Bd.12, 529.

³ J. Habermas, Theorie und Praxis, Ffm. 1971, Kap. 2, 3 und 4.

⁴ Фаллибизм — учение о принципиальной погрешимости человеческого знания; в критическом рационализме — о принципиальной опровержимости теории и суждения. — Прим. перев.

⁵ J. Habermas, Theorie der kommunikativen handelns, Ffm. 1981.

⁶ J. Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Ffm. 1983, 9-28.

WHAT VALUES REMAIN?

William McBRIDE
(Purdue University, USA)

“After flinging away the United Nations organization, after trampling its charters, NATO is ruling the world and for the next century we will have an ancient law — those with power will be unconditionally right...Before the eyes of humanity a beautiful European country is being destroyed, while civilized governments are applauding.”

A. Solzhenitsyn¹

As a social and political philosopher, I must be concerned with social and political realities. I cannot, or at least I believe I should not, restrict my theorizing to analyzing “the boundaries of the political domain” from an abstract, metaphysical standpoint. In fact, to go still further, I believe I must be concerned with social and political actualities, that is, social and political realities understood in their historical contexts, their places in human time. And so, at this conference that is concerned with, among many other fundamental aspects of culture, issues of cultural values, I pose my question “What values remain?” in light of recent events, particularly the NATO aggression against Serbia.

I do not pretend to know how much it matters that we are coming to the end of the millennium — how much of a role this fact may play in ongoing events. In a sense, it is a very contingent matter, based on a calculation, which is probably erroneous by at least three or four years, of the birthdate of the founder of Christianity. Nevertheless, there are those who believe that the millennial dimension of the current time is important, and I respect their views.

In any event, it is convenient for my purposes that the present year is designated as 1999, the last, at least as most people understand it, of the second millennium. Certainly the entire past century has been an enormously bloody one, including World Wars I and II, the Holocaust, and so many slaughters in Asia and Africa besides. In terms of numbers of deaths, the changes in most of Eastern Europe and Russia in 1989-92, which were essentially bloodless, and even in former Yugoslavia, where according to the worst estimates perhaps 200,000 persons died, are relatively negligible; the upheavals in Kosovo and Metahia Province have produced great movements of ethnic groups, but, again, relatively few deaths; and the NATO bombings of Serbia along with Kosovo and Montenegro have been very mild, resulting in only a few thousand additional deaths. What is that, it may be asked, compared to the millions of victims of the “Great Wars”?

I wish to set to one side such quantitative comparisons in light of my conviction that something truly millennial — the play on words is deliberate, of course — has occurred this year, probably equalling in long-term importance the changes in Eastern Europe that began in 1989, and raising fundamental questions about, among other things, the role of intellectuals in the postmodern world, the alleged “clash of civilizations”, and, finally, what values if any remain, and if so where and what they are. I shall discuss these three sets of issues in the order just indicated.

(1) First, let us consider the role of intellectuals, beginning with European intellectuals. During the recent events, this role was on the whole, in most of Western and some parts of Central Europe, either negligible or else generally supportive of the NATO bombings. Two excellent examples of this position are Vaclav Havel and Daniel Cohn-Bendit. Havel, so admirable in his dissidence under the repressive Czech regime that came to power following the Soviet suppression of 1968, was one of NATO’s strongest cheerleaders as head of the Czech state, newly admitted into NATO, even though polls showed that public opinion in his country was divided and, at least in the early stages, opposed to the war. I was especially struck by an official color photograph of perhaps fifty or one hundred NATO leaders that was taken during the NATO fifty-year anniversary celebration at the height of the bombing and that appeared on the front page of an edition of the *New York Times*.² I saw Madeleine Albright near the front and, after intensive searching, found only two other women in the entire photograph, standing near the rear of this large throng of happy warriors. Havel was among the six or so persons in the front row facing the military guard, right next to William Clinton. It was clear that, as the English idiom expresses it, he “had arrived”: the former dissident had become a key member of the world-ruling elite.

Daniel Cohn-Bendit, once “Danny the Red”, the unofficial leader of the French student uprising of 1968, now a leader of the Green Party in Germany, threw his party’s pivotal support behind the Social Democratic government’s collaboration with NATO. He was apparently heedless of all the ecological deterioration caused by the use of depleted uranium bomb tips, the unleashing of carcinogens and other death-dealing and soil-destroying chemical agents deliberately caused by the bombing of petrochemical plants and fuel storage depots, and of course the deliberate terrorizing, maiming, and to a lesser extent killing of innocent civilians. To be fair, there were many members of his party who questioned this policy at a convention that was scheduled during the bombing period, but they ended up being a minority: hotter heads prevailed.

What of the philosophical guru towards whom Havel and Cohn-Bendit and many other West European intellectuals might have considered looking for guidance or at least dialogue, “communicative praxis” as it might be called,

under seemingly perplexing conditions, Jürgen Habermas? It must at least be said that, in an article written during the bombing, he does not appear as a cheerleader for NATO. He is concerned with the construction of a cosmopolitan legal order, dreamed of by Kant and Kelsen and, according to him, endorsed by the present German government, a viewpoint which has been given the strange label of “*Rechtspazifismus*”. He seems to be pleased that the early modern conception of a world of sovereign states is being dealt a mortal blow. But he voices many doubts, many misgivings, about NATO’s policy, which he hopes not to see repeated but rather replaced by a more foresighted, thoughtful, and United Nations-oriented way of acting. Perhaps that is the most that could be expected from a so-called “critical theorist” who, however, strongly and rather uncritically identifies himself with the values of self-determination and human rights in the name of which “*19 zweifellos demokratische Staaten*” — which however, as he points out in a more critical vein, constitute just a single “party” within the world community³ — carried out their bombing. To be critical in this context, then, means to raise a few doubts, a few misgivings within the context of a wider consensus.⁴

In the United States, there was intense criticism on the part of some of us, but for the most part, at the universities and in most of the spectrum of the mass media, very little opposition to the NATO policy was expressed, although I think it fair to say that there was not much wild enthusiasm for it, either. Interestingly, a certain segment of quasi-intellectual right wing opinion was in rare agreement with the anti-bombing segment of the Left, essentially for isolationist reasons: that is, some ideologists on the Right, such as Patrick Buchanan,⁵ criticized the bombing because they oppose, as they have always opposed, American involvement in other countries when there is said to be no clear American national self-interest at stake. (This very way of speaking seems to me both simplistic and anachronistic, but I shall let that pass here.) Some of the usual strong critics of American government policy, such as Noam Chomsky, expressed strong criticism this time as well, but as usual their criticisms were not widely disseminated in our generally anti-intellectual and corporate-controlled media. And the cases of American intellectuals, or individuals who could be considered under that label, whose positions echoed those of Cohn-Bendit or, worse, of French reactionaries such as André Glucksmann, were numerous enough.⁶ Two such individuals whom I would like to mention here are the literary critic Susan Sontag, whose experience living in Sarajevo for a considerable part of the time when it was under siege several years ago may help to explain — or as I would prefer to put it, excuse — her claim that there are such things as “just wars”, and that the NATO war was one such; and the chief writer on foreign policy for the *New York Times*, Thomas Friedman, whose recent book on American global hegemony⁷ has been widely reviewed, and who, in his newspaper

column, found it “outrageous” that concerts were still held in Belgrade and urged that we “give war a chance” (a cruel parody of an anti-war song from the era of the Vietnam conflict) with an impassioned vehemence that can only be characterized as “sadistic”.⁸ I shall return to this topic of sadism later.

There used to be a time, earlier in this century, when intellectuals were widely regarded as a special class of people who, while they could and often did disagree passionately with one another on specific issues, such as whether, for example, the Bolsheviks were worthy to be regarded as the vanguard of revolutionary progress, for the most part held certain values in common, notably values of progress and humanism of some sort. There is an interesting series of three essays by Jean-Paul Sartre, which he first presented as lectures in Japan in 1965, called *Plaidoyer pour les intellectuels*, in which he attempts to offer a sketch of this loosely-defined group, going back to the “clerks” of the Middle Ages and the *philosophes* of the Eighteenth Century and leading to a distinction that he makes with respect to contemporary intellectuals between those “false intellectuals” who are “complicitous” with the established order and those who are “revolutionary”. Despite this distinction, which Sartre considered crucial, the whole structure of the essay implies a presumed widespread belief in the actual existence of such a group — characterized above all, according to him, by the fact that the intellectual is critical, that he “involves himself in what doesn’t concern him”⁹ — which I think it would be much more difficult to assume today. It has always been more difficult to assume this in the United States than in Europe — although, curiously enough, the expression, “public intellectual”, has recently become more widely-used than in the past in my country, and there is even a university in Florida that has announced plans to train public intellectuals and to grant a Master’s degree to those who can presumably show enough promise of becoming such individuals.¹⁰ But my point is that someone giving a lecture on Sartre’s topic today could not count, even in Western Europe, on the same initial assumptions as he did concerning what the word, “intellectuals”, means in order then to explain it to his Japanese audience and further explore that meaning. The famous title that Julien Benda, writing from a conservative or reactionary standpoint, gave to his diatribe against modern intellectuals, *La Trahison des clercs*, may now, I suggest, appropriately be metamorphosed into *la trahison des intellectuels* — a betrayal of themselves and of their previous functions. This quasi-group, once characterized by a certain solidarity despite many internal differences, is in the process of dissolving (and no doubt has been for some time), largely as a combined result of disillusionment over the apparent failures of this century’s revolutionary movements and of the pressures to conform to the values, such as they are, of the contemporary hegemonic global commercial “culture”. It seems to me that the silence and/or complicity with the NATO bombing that characterized so

many putative members of this group a few months ago, a phenomenon that was even mentioned in the popular press, has strongly reinforced this development.

(2) But at least one historical hypothesis of a more or less intellectual sort has gained considerable currency in recent years and received some reinforcement of its own from the spring 1999 events in Yugoslavia, namely, the hypothesis of the “clash of civilizations”. A recent book entitled *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, which originated in a 1993 essay in the journal, *Foreign Affairs*,¹¹ has given this phrase considerable currency in many places. Having read a number of summaries of it and heard it discussed publicly on a few occasions, I did not feel obligated to read it, since it seemed to me to be such an obviously simplistic and deliberately distorted interpretation of a few extremely well-known facts, until I began preparing this essay. I then realized that, as it not infrequently happens, the worldview projected by this book was being accepted by a number of writers as a framework for interpreting the events of the last few months in and surrounding former Yugoslavia, and so I felt it incumbent on me at least to look at the book itself. Written by the holder of a university chair at Harvard University, Samuel P. Huntington, the book is redolent of a certain aggressive, though also defensive and now somewhat worried, outlook on the world, hostile and basically insensitive to those who question this outlook, that I have for a long time identified with the elite who constructed American foreign policy after the Second World War. I have become a connoisseur of book jackets,¹² which sometimes reveal more about a book than any of the pages inside. It is unfortunate that many of those who read Huntington’s book will borrow it from a library, with the book jacket already removed, because this jacket reveals so much. The first four endorsements on the back cover, what are called “blurbs” in the language of advertising, are by Henry Kissinger, Zbigniew Brzezinski, Francis Fukuyama, and a writer for the leading right-wing journal, *The National Review*; there follow endorsements by writers for the two most influential American newspapers, the *Washington Post* and *The New York Times*, and finally a single sentence from another newspaper that declares this book to be the most important of its kind since Fukuyama’s *The End of History*. Then, on the inside of this same back cover, one finds a photograph of Huntington under which he is identified, not only as a Harvard University professor, but also as director of the John M. Olin Institute for Strategic Studies — the Olin name is associated with a number of strongly right-wing causes in the United States —, former director of security planning during the United States Presidency of Jimmy Carter, and founder of the journal, *Foreign Affairs*, itself.

For anyone who knows even a little bit about the global geopolitics of the

last half of our dying century, this must appear as very heavy ideological baggage indeed for a book to bear. Contemplating it from the deliberately external perspective that I have chosen here, one is almost forced, it seems to me, to revisit old questions about the relationship between ideology and so-called “pure” theory: how can it even be pretended, except as a kind of grim joke, that a book which is so clearly designed to reinforce the interests of, to put it loosely, the global ruling class has been written in a spirit of intellectual disinterestedness or “objectivity”? Should we classify Huntington himself, in his role as author of this book, as an “intellectual”, albeit of the “false” or “watchdog” (*chien de garde*) variety discussed by Sartre and Paul Nizan?¹³ After all, he is widely read: his book contains several hundred endnote citations, beginning with one from Henry Kissinger. It is by no means an unmitigated hymn of praise for the West: for example, it does not fail to acknowledge the obvious lack of fairness characteristic of American, German, and Vatican foreign policies in the early years of the recent Balkan wars. And it is being taken seriously by some persons whom I consider to be genuine intellectuals, as well as by many others.

In a sense, the minimal, *core* claim that Huntington makes, to wit, that the existence of seven or eight different cultural orientations, which he calls “civilizations”, with each of which one or more important national entities — Russia, China, India, Japan, and so on — is identifiable, is a phenomenon that is probably of greater importance in explaining global tensions and conflicts now than it was during the Cold War or at some other times in history, is so modest as to be very difficult to disagree with. But his book’s title with its highly emotive language, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, obviously serves to suggest much stronger claims of a world-historical nature, and the metaphor of “fault lines” which he has chosen as a way of designating supposedly untransgressable boundaries between the different civilizations, and which becomes more pronounced toward the end of the book, is an obvious attempt to define, or in some cases I would suggest to redefine, geopolitical reality — a far from modest undertaking. For example, the “civilization” which he ascribes to the United States, Canada, Australia, New Zealand, the countries of Western Europe and — up to a very irregular, peculiar-looking “fault line” — Central Europe, as illustrated by a map of his post-1990 “World of Civilizations”,¹⁴ is called “Western”; thus Russia, Greece, and Latin America, among others, are excluded by *fiat* from Western civilization, a move that has many potentially serious consequences for those who would take it seriously.

It might be amusing to deconstruct key elements of Huntington’s book — for example, to analyze the metaphor of “fault lines” with reference to the literal meaning of this term in geology — or to pose hard questions about the

real bases of his divisions. (For example, a 1987 version of his list that I have found makes a major distinction, now discarded by him, between Catholic and Protestant cultures and excludes Greece from the cultural category that he now denominates “Orthodox” but then called simply “Slavic”.¹⁵) But neither of these is my principal concern at present. I am more concerned with the potentially serious consequences, which I can perhaps best illustrate from two newspaper articles, one from the *New York Times* by a correspondent in Moscow, Michael Wines, about whom I know nothing more, and the other from *Le Monde* by Julia Kristeva, a name more familiar to theorists. Neither one mentions Huntington by name, but both rely on a point of view that closely resembles his, though they are not identical.

The main point of Wines’ piece is that people in other parts of the world, including Russia, India, and China, do not share “the West’s view that Kosovo is a turning point away from ethnic blood baths and toward harmony, even if at Western gunpoint.” Except for his failure to take note of how many of us in the so-called West also dissent from this viewpoint — and if anything I have the impression that the doubters and dissenters are increasing in numbers as the weeks go by —, he is making an important point to his American audience about others’ perceptions of NATO’s actions. But he then goes on to define the difference between the two opposed perspectives as “the deep ideological divide between an idealistic New World bent on ending inhumanity and an Old World equally fatalistic about unending conflict” and becomes increasingly condescending toward this so-called “Old World” as his brief article goes on. What he is essentially claiming is that they, “the Old World” — an expression which in the United States has traditionally meant primarily Europe, including all of Western Europe, rather than what he means by it, — are hopelessly backward and unconcerned about questions of human rights and other human values, so of course they might be expected to be critical of NATO’s actions. “Russia today,” he concludes with supreme arrogance, “is roughly where Britain, France, and Germany were 81 years ago. It took World War II to change the West’s mind about inhumanity, and 50 years more to make that change of mind a commitment”¹⁶ — meaning, of course, the war against Yugoslavia.

Julia Kristeva, in her essay in *Le Monde*,¹⁷ invokes her psychiatric knowledge as well as her upbringing in Bulgaria in order to try to explain why those benighted individuals who have grown up in the Orthodox religious tradition, being inured to hardship and suffering as a result of their fatalistic and ultimately nihilistic religious beliefs, would of course not have the same sensitivity to what was taking place in Kosovo as do West Europeans. “Nous voila confrontés a la différence de cultures, si ce n’ est a un abime entre elles,” she says. It is, to my mind, a dreadfully superficial and prejudiced article which pretends to be erudite by invoking, of all things, the *filioque* controversy that divided the

Roman and Orthodox branches of Christianity centuries ago. (In fact, as two Orthodox theologians pointed out in reply, she was incorrect asserting that Orthodoxy insists on the procession of the Holy Spirit from the Father *per filium*, through the Son, because according to them the latter formula is considered a merely possible one, not a dogma.¹⁸) What all of this has to do with the NATO bombing of Yugoslavia is rather obscure, to say the least, but it is one more illustration of the extent to which the idea of cultural fault lines has become an *idīe rezue* to the detriment, in my opinion, of serious thinking about both morality and culture. Why Kristeva should have written this harsh indictment of her own maternal culture in the service of supporting NATO may perhaps itself best be understood in psychoanalytic terms.

What should we make of these various attempts to explain current world differences in terms of civilizational clash? First, I think, we must acknowledge that the world is indeed multi-cultural — a fact so obvious that it hardly seemed worth stating in the past — and that cultural differences, like other important differences, do under certain conditions lead to frictions and worse. Having visited former Yugoslavia from time to time over a number of years, for example, I was very well aware, long before the outbreak of civil war, of the significant cultural differences between Serbs, Croats, Moslems in Bosnia, Albanians in Kosovo, and so on, and of the fact that religion had played a large historical role in shaping those differences, even though the Yugoslavia of the late Twentieth Century did not generally appear to be a country characterized by enormous religious fervor. In fact, most of former Yugoslavia is still not so; as I have noted in my book, *Philosophical Reflections on the Changes in Eastern Europe*, not very many inhabitants of any part of former Yugoslavia are greatly concerned over whether the Holy Spirit proceeded from the Father *and* the Son or from the Father only.¹⁹ And so, secondly, it makes only very limited sense to erect one factor, that of certain shared religious traditions — leaving aside, among other things, the differences that exist even within those different traditions, such as the split between Protestant and Roman Catholic Christianity which apparently once seemed very important to Huntington and now does not — into the predominant basis of explanation for what has happened and is happening in Kosovo and around the world. Third, another point that seems almost too simple to take the trouble to make, these so-called “civilizations” are constantly in flux and constantly undergoing influences from each other across the lines that divide them — lines which are themselves fuzzy and complex and often in flux —, and for the most part this is the way it has been across the centuries, not just today. Finally — and on this point, if I had the time, I would criticize some recent literature in the field of philosophy proper, such as the works of Lyotard and to some extent Lūvinas, — to presuppose that different languages, cultures, or even — the most difficult case — religions are

untranslatable, irreconcilable, and ultimately incommensurable is to make a gratuitous and unproved assumption, one that devalues the possibilities of the human intellect. While it is true that some religions claim that certain alleged truths about the Transcendent are “ineffable”, those very claims can be discussed, understood, and respected by adherents of other religions and even by non-believers. Other, non-religious beliefs and practices, I would argue, are usually even easier to understand and “translate”; one need not, of course, accept them or adopt them in order to understand them. And so the implications that have been widely drawn from the “clash of cultures” hypothesis seem to me wildly exaggerated.

(3) The truth that clearly lies behind some of these huge claims about clashes and incommensurability is that not everyone in the world shares the values that are espoused by the hegemonic ideology of which Huntington and the *New York Times* are such leading proponents. What are those values? No doubt the two that are most frequently mentioned are human rights and democracy — above all human rights, which are said to be universal. It was in the name of protecting the rights of the ethnic Albanian majority in Kosovo that the massive bombing of Serbia, including Kosovo itself, was ostensibly undertaken. Now, there are of course immense philosophical problems connected with both explaining what is meant by “rights” and enumerating a precise list of them. There is no time for me to discuss these issues here, unfortunately. I think it is generally agreed that the security of people who are not engaged in criminal or subversive activity to live in their own homes is a value, whether one calls it a “right” or by some other name, to be upheld by everyone of good will, in every culture; it is, or at least has been, a genuinely universal value. That this security was already being violated by the authorities in Kosovo, acting and often overreacting to try to suppress rebel forces in the name of Yugoslav state security, before the NATO bombing began seems to me unquestionable; it was part of a terrible pattern of such violations that has characterized large parts of the former Yugoslavia over the past eight years, of which I myself saw some of the aftermath last year in Krajina, where the violators were Croats with American advisory assistance; along the Dalmatian coast, where the violators were Serbians and Montenegrins; and in Bosnia, where three ethnicities share in the guilt. No one should wish to defend these activities; they must be condemned.

But there are at least two aspects of the retaliatory actions by NATO that merit special critical analysis. First, there is the strategic or pragmatic aspect, namely, that it was a sad but predictable likelihood that the initiation of the bombing would both encourage the Yugoslav authorities to intensify their violations of Albanian Kosovar security, driving thousands upon thousands more of them from their homes in the name of the state security interests that

I have noted, and create a climate in which Serbian criminal elements within military and para-military units would feel free to engage in pillage, assault, and murder. Now, setting aside those who say that this had not been predictable — such *nanveti* is extremely difficult to understand and in any case did not characterize NATO military planners, who have admitted that they anticipated such an outcome, — it might be objected by moral purists that these pragmatic considerations of a predictable worsening of the situation were irrelevant, that the violations of “rights” in Kosovo needed to be punished even though this would result in far more violations and far greater suffering. Such a position is reminiscent of Kant’s defense of capital punishment, in which he says that if the inhabitants of an island have decided to abandon it when there is still one criminal awaiting execution, morality requires that person must be executed before they leave.²⁰ It seems to me, though I realize that it will not seem so to everyone, that such a conception of morality — “*fiat justitia, ruat coelum*” is the traditional formula — is in fact irrational and indefensible: there is no sound argument to support it. In other words, if pragmatic projections of the likely negative consequences of one’s actions, however high-minded one may think those projected actions to be in themselves, are excluded from consideration in one’s decision-making, as seems to have been the case in NATO’s bombing, then the “high-minded idealism” and humanitarianism in which the *New York Times* and so many apologists for the bombing ostensibly prided themselves turns into the grossest form of inhumanity. To employ Kant’s own terminology against this position, ordinary Kosovans were being used as means in the name of an abstract ideal of human rights.

The second aspect of NATO’s actions is the one on which I wish to focus more: the callousness and brutality with which the bombing was carried out. NATO leaders prided themselves on trying to minimize civilian casualties, and early in the bombing period President Clinton made a broadcast to the Serbian people in which he said that he was really their friend and it was only toward their political leadership that his hostility was directed. But it was he, along with the obviously subordinate collaboration of the other NATO leaders, who gave their air force commanders authorization and encouragement to bomb vital bridges, destroy factories with full knowledge of the enormous health hazards that would be created along with the elimination of many people’s means of livelihood, drop cluster bombs that are designed to maximize injury and loss of life, cut off urban water and electricity supplies, target a television studio and killing some of its workers in order to try to eliminate opposition voices, and deliberately terrorize the population especially of the city of Belgrade, with the effect of traumatizing tens of thousands of adults and children alike for what will predictably be years to come or indeed whole lifetimes. Perhaps someone in NATO had the constructive idea that, with so many factory jobs

eliminated by the bombing, the next generation of Serbians would have greater opportunity to train for alternative employment as psychiatrists, like Julia Kristeva and Radovan Karadžić.

In fact, there was a clear and deeply sinister element of sadism evident throughout the NATO campaign. It could be observed, if one watched the global news station, Cable Network News (CNN), which even *Le Monde* admitted had become a virtually propaganda organ of the Pentagon, in the comportments especially of the NATO spokesperson, Jamie Shea, with his supercilious smile, of Tony Blair and his Foreign Minister, of Madeleine Albright, and of the coolly fanatical General Wesley Clark. Seeing the ways in which these officials spoke and acted, without apparent embarrassment, made it evident that there was a deep desire to humiliate and dominate the “enemy” — officially called “Miloević” but in fact including all Serbs, using advanced techniques of collective torture of which NATO alone was in possession. It caused me to look back both at the dissertation entitled *A Critique of Nationalism* written by my former graduate student, Natalija Mijunović, which emphasizes psychoanalytic themes in attempting to understand the Miloević phenomenon and the appeal of Serbian nationalism to people eager to evade the boredom of modern life, think of themselves as special and unique, and display a kind of quasi-sexual prowess on a collective level,²¹ and at the work of Sade himself. If I had once had some doubts about the validity of Natalija’s explanatory approach, they waned as I came increasingly to recognize the disturbing parallels between NATO’s actions on a collective scale, now directed against the Serbian people themselves, and the program of systematically escalated individual torture that is described, for example, in *Les Cent Vingt Journées de Sodome*.

One significant difference is that Sade rejected demonization. His victims are unfortunate, the prey of aggressive natural forces, but not the incarnations of evil. To NATO spokespersons, on the other hand, Miloević’s face was “the face of evil” (as one cover of the magazine, *Newsweek*, which even some politically apathetic students of mine found extremely disturbing, put it), and by transference the Serbs came increasingly to assume that role as well. To the extent to which one believed this, then NATO’s collective sadism could be said to have God’s blessing. The logic of this sadism ran as follows: if Miloević has sanctioned mass expulsions and executions of Kosovans opposed to Serbian rule, then there should be no inhibitions about inflicting open-ended suffering on those who, by a supposedly democratic majority, had elected him as President.

Human rights and democracy: these were the chief values in the name of which the war was undertaken. It was supposedly directed only against “military targets”, but the logic of this, too, proved to be ineluctable in the direction of bombing whatever the NATO authorities chose to bomb, because, after all, who or what is there within any country that could not potentially serve a military

purpose? Thus human rights such as the right to subsistence and to free speech were trampled on, and thoroughly innocent lives such as those of the three Chinese citizens killed in the bombing of their Embassy — an event that caused such an outcry in one of those parts of the world where, according to the *New York Times* writer self-righteously contrasting them with the humanitarian West, “the value of a single life” does not count for much, —²² were gratuitously snuffed out in the name of human rights. Of course, we are told, that event was an accident; in the expression which has become the most infamous of all within NATO’s peculiar, self-serving vocabulary, the deaths were just unfortunate “collateral damage”. As for democracy, the President of the leading NATO member, the United States, made no prior effort to obtain support for his actions even from his Congress, which in theory has the power to declare war, much less to encourage national discussion by the people. Similarly in most of the other NATO countries the decisions to support the actions were taken by a few officials without any popular consultation — and in certain cases, notably those of Greece and Italy, in complete disregard of popular opinion. And as for the idea, central to any notion of global democracy, of trying to take account of world opinion outside of the NATO countries, well, we all know how ridiculous that was thought to be. It is in light of such blatant self-contradiction and sheer hypocrisy concerning the very values alleged to have been those in defense of which the bombing was undertaken, then, that I have asked the rhetorical question, “What values remain?”²³ Now, as various relief efforts begin to be undertaken at a cost to NATO countries that may well be far less than that of the bombing itself, we must not forget the one type of value that, according to many writers, is the primitive one, historically speaking: economic value. It is not that the Province of Kosovo Metahia itself is of such enormous economic worth, to be sure. Nor are the additional profits that the bombing is bringing to leading arms manufacturers, huge though they may be, of primary concern to the elites of the West.²⁴ Nevertheless, the widely-maligned economic explanation of history and specifically of this history, though in my view it is not uniquely true — for example, the psychoanalytic explanation noted earlier is also highly relevant — still carries great weight. For throughout the bombing and since then it has been possible to detect an undercurrent of comments by politicians such as Clinton and by Western media such as the BBC concerning the importance of NATO’s winning at any cost in order to make an example of non-compliant Serbia, still not properly integrated within the global capitalist system, and hence to strengthen the hegemony of that system and of the “culture” that supports it.²⁵ It is, in the last analysis, with this goal in mind that intellectuals are enticed to conform, the “clash of civilizations” is offered as an explanatory smokescreen and distraction, and “democracy” and even “human rights” are made to serve as code words for the real value that perdures: economic efficiency for capitalist profit.

NOTES

1. As cited in an Internet communication from Natalija Mijunović, Belgrade, April 28, 1999; original sender Bojan Vojvodin, April 26, 1999.
2. April 24, 1999.
3. Jurgen Habermas, "Bestialitaet und Humanitaet", *Die Zeit*, April 29, 1999.
4. One German professor who has expressed much stronger misgivings, within the framework of analytic ethics, is Prof. Dr. Georg Meggle of the University of Leipzig, in his unpublished paper, "Is this war good? An ethical commentary".
5. See his column in the *Lafayette Journal and Courier*, April 15, 1999, and my letter, given the title "Buchanan gets it right this time", published in the same journal two weeks later.
6. Glucksmann and others on the Right attacked Rǔgis Debray, who had visited the region during the bombing and returned to express criticism of NATO policy in the pages of *Le Monde* and elsewhere, with an extraordinary, almost unprecedented (at least in recent times), degree of vehemence and personal animosity.
7. Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1999).
8. The *New York Times*, Opinions page, April 22, 1999.
9. J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, in *Situations*, VIII (Paris: Gallimard, 1972), p. 377, my translation.
10. The university in question is Florida Atlantic University in Boca Raton.
11. Huntington, "The Clash of Civilizations?" in *Foreign Affairs*, summer 1993, as reported in *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 13. Apparently, what had been a question in the article had become a received truth within three years.
12. See my remarks especially concerning book jacket "blurbs" written by Jǔrgen Habermas and Paul Ricoeur for the English translation of Otfried Hǔffe's *Political Justice*, in *APA [American Philosophical Association] Newsletter on Teaching Philosophy* 97, 1 (1997), p. 128.
13. Paul Nizan, *The Watchdogs: Philosophers and the Established Order*, translated by Paul Fittingoff (New York and London: Monthly Review Press, 1971).
14. Huntington, *The Clash of Civilizations...*, pp. 26-27.
15. Huntington, "The Goals of Development", in Myron Weiner and Samuel P. Huntington, eds., *Understanding Political Development* (Boston & Toronto: Little, Brown & Co., 1987), p. 24.
16. Wines, "Two Views of Inhumanity Split the World, Even in Victory", *New York Times Week in Review*, June 13, 1999, pp. 1 and 6.
17. Kristeva, *Le Monde*, April 18-19, 1999, pp. 1 and 13; reprinted in that newspaper's special supplement on Kosovo, June 19, 1999.
18. Olivier Climent and Michel Stavrou, letter, *Le Monde*, April 25-26, 1999, p. 15.
19. McBride, *Philosophical Reflections on the Changes in Eastern Europe* (Lanham, etc.: Rowman & Littlefield, 1999), p. 115.
20. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, translated by John Ladd (Indianapolis, etc.: Bobbs-Merrill Company, 1965), p. 102.
21. Natalija Mijunović, *A Critique of Nationalism*, unpublished Doctoral dissertation, Purdue University, May 1996.

22. Wines, *op. cit.*, p. 6. The appalling arrogance of this comes even more clearly into perspective when it is contrasted with the widely-circulated “Letter to Mr. Clinton”, written by the father and father-in-law of two of the victims, Zhu Ying and Xu Xinghu, respectively, dated May 10, 1999, from Belgrade.

23. One non-rhetorical answer that it might seem reasonable to propose is: “military values”. After all, philosophers from Aristotle to Hegel and beyond have considered warfare to have the positive effect of allowing the virtue, or value, of courage to be exhibited. But bombing virtually defenseless targets at virtually no risk to oneself from a great distance, with the result that no casualties were suffered, hardly appears to be what those philosophers had in mind when they elaborated (however misguidedly, as I would argue) on the “positive” aspects of warfare.

24. Traditional Marxist theorists, such as Rosa Luxemburg, typically regarded arms manufacture as a non-productive activity. From the standpoint of the enormous and now growing (after a few years of comparative stagnation) American and Western European military-industrial complexes, which are about to move toward greater integration with one another, they could not have been more mistaken. (In fact, this is a serious and complicated question, which cannot be treated here.)

25. See my article, “Coca-Cola Culture and Other Cultures: Against Hegemony”, in Liubava Moreva, editor, *In Labyrinth of Culture* (Saint Petersburg: Centre ‘Eidos’, 1998), pp. 154-168.

РАССУЖДЕНИЕ О СТЕРЕОТИПАХ, ИЛИ УТЕШЕНИЕ МЕТОДОМ

Константин ПИГРОВ (Санкт-Петербург)

Привычка свыше нам дана,
Замена счастью она.
А.С. Пушкин

Предварительно следует сделать два замечания, которые призваны ценностным образом окрасить изложенное далее: 1) Философия вообще, а практическая философия в особенности, всегда в своей глубинной сути живет на грани *банальности, общего места*. Вот и то, что является содержанием моего размышления, вполне обладает этим качеством. Я сознаю, что существуют пути, (например, “темное слово”, демонстрация эрудиции или научная терминологизация) с помощью которых можно было бы придать этому тексту более respectable вид. Возможно, таким образом удалось бы достичь некоторых неожиданных ассоциаций у читателя, или более точно выразить мысль. Однако мне хотелось, напротив, подчеркнуть простоту, ясность и, может быть, наивность главного развиваемого здесь суждения. Это, может быть, сделает статью более полезной и доведет ее до того уровня *стереотипа*, который и является предметом данного текста. 2) Мое рассуждение о стереотипах ведется не с позиций власти, не с позиций властителя, озабоченного тем, как наиболее успешно справиться с завистливыми соперниками, также претендующими на власть, а, кроме того, тем, как обуздать свой собственный народ, сделать его более послушным. Мое рассуждение, напротив, ведется с позиций того, кто во власти не участвует и не хочет участвовать, но занят тем, чтобы не допустить манипулирования собой. Моя забота, если перефразировать известного русского политика, придав его высказыванию противоположный смысл: “*как жить в обществе и быть свободным от него*”.

Говорить о стереотипе — это говорить о времени человека; стереотип это фундаментальная темпоральная идея. Каждый из нас, один и плечом к плечу с друзьями и коллегами, пожизненно ведет безнадежную схватку с Кроносом. Стереотип — это мощное, хотя и обоюдоострое оружие в этой битве, которое позволяет человеку выстоять некоторое время, до тех пор, пока хтонический Кронос не поразит нас этим нашим собственным же оружием.

Понятие “стереотип” в гуманистике употребляется в двух смыслах — широком и узком.

Во-первых, как определенная постоянная *форма* действия, константная *форма* человеческого бытия, *закон* бытия человека или социума. Стереотип здесь предстает как нечто пребывающее *вне времени* в бытии. Стереотип ведь, как известно, происходит от греческого „stereos“, что в частности, значит “постоянный”, как, например, в античном архитектурном термине “стереобат”. Стереотип в некотором широком смысле предстает как *эйдос*. Здесь понятие стереотипа принимает не только просто положительный, но один из *высших положительных* смыслов.

Стереотип — это основа ритуала, традиции, а в новоевропейской повседневности — основа привычки, навыка. В Павловской теории высшей нервной деятельности в этом последнем смысле говорили о “динамическом стереотипе”. Стереотип предстает здесь как средний член в известной риторической прописи: “Посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу”. Обратим внимание, что привычка в этом афоризме соединяет между собой субъективное и объективное, соединяет волю и стихию. По существу здесь преодолевается не только время, но и субъект-объектная дихотомия. (Потому и преодолевается субъект-объектная дихотомия, что преодолевается время).

Во-вторых, стереотип в узком смысле, приобретает отрицательную оценку, что вполне закономерно. Например, вслед за Уолтером Липманом говорят о социальном стереотипе как об упрощенном, схематизированном, искаженном образе, как о некотором “дайджесте” из свода моральных норм, политических доктрин, философии, религиозных установок.¹ Смысл Липмановского стереотипа состоит в том, что нынешняя социальная реальность слишком сложна для среднего цивилизованного человека. У него нет времени и знаний для этого. В сущности, он уже не является гражданином, поскольку не может осознанно участвовать в демократических процедурах. Вот здесь средства массовой информации и оказывают коварную услугу. Они предлагают (что называется, подсовывают) “среднему человеку” некоторые простые, понятные ходы мысли и поведения. Вот эти “понятные ходы” и есть социальные стереотипы.

Чтобы понять стереотип в узком смысле, сконструируем определенную ситуацию.

Даны субъект и объект. Каждый имеет соответственно свой закон бытия, разрывывающийся во времени. В их временном взаимодействии возникает конфликт. Возможны два типа такого конфликта: 1) Темп изменения объекта обгоняет темп изменения субъекта. Попросту говоря, объект (это “современное сверхсложное общество”, “очень большая система”) изменяется так быстро, что субъект не успевает следить за объектом, он не понимает изменения объекта, не может приспособиться к нему, не говоря уж о том, чтобы приспособить его к себе. Человек подавлен объектом, что может выражаться либо в фаталистическом квиетизме, либо в спешке, суете. Феномен *футурошока*, на

современной стадии своего развития описанный Алвиным Тоффлером,² характерен не только для современного общества. Он присутствует во всяком сложном цивилизованном обществе, перегруженном коммуникациями. Бегство от такого состояния: махнуть рукой на все и пусть все идет, как идет. Сохранить хорошую мину при этой плохой игре и позволяет “социальный стереотип”, предложенный, например, популярным телекомментатором или другим “властителем дум”. Итак, в результате субъект *болеет*, он темпорально болен, больно его человеческое время, хотя субъект может этого и не замечать.

2) Второй тип конфликта между субъектом и объектом выглядит так, как будто бы субъект обладает гораздо большей информационной мощностью, чем объект. Скажем, человеку кажется, что он понимает до конца то общество, в котором он живет, - понимает его во всей его неподвижности, примитивности, тупости, неповоротливости, (как субъекту кажется). Объект не только примитивно прост, но еще и медленно изменяется, - медленнее, чем изменяется субъект под действием своих внутренних законов. Субъекта охватывает *фундаментальная скука, тоска, нетерпение*, он страдает, мучается, как чеховский герой в провинции. (“Как все надоело, как обрыдло! В Москву, в Париж, в Рио де Жанейро!³”). Здесь возникают мечты об улучшении, о прогрессе. Здесь появляются волонтаристские утопии, что этот мир нужно до основания разрушить и построить новый, лучший. Это тоже темпоральная болезнь субъекта, субъект болен *суетливым прогрессизмом*. Вот в рамках такого суетливого прогрессизма и возникает отрицательная оценка стереотипа: стереотип как навязчивое повторение все одного и того же.

Итак, перед нами две взаимосвязанные темпоральные болезни человека, которые вызывают у него глубокие страдания.

Как вылечиться от этих болезней? Как пройти по лезвию бритвы между футуришком и суетой прогрессизма? Представляется, что цивилизованный человек (т.е. — после “осевого времени”) имеет мощное лекарство — это и есть стереотип, но стереотип, не возникающий стихийно, сам по себе, как дурная привычка, и, тем более, не стереотип, расчетливо навязываемый человеку властителем, а сознательно и разумно выработанный свой собственный *индивидуальный стереотип*.

Стереотип вырабатывается каждым самостоятельно. Это результат его собственных умственных усилий. Для этого необходимо исходить из древнего принципа “Познай самого себя!”.

Познать себя — это значит познать те стихии, которые таятся в твоей душе, познать самого себя — это познать объективность самого субъекта и внести субъективность в объект, это значит преодолеть субъект-объектную дихотомию, связанную с болезнями человеческого времени. Познать самого себя — это познать границы своих внутренних стихий и хитростью разума (здесь мы все — Одиссеи, сражающиеся с хтоническим Посейдоном) и своей волей стол-

кнуть эти стихии. Каким образом с помощью своей воли можно в пространстве границ между стихиями подчинить их, подчинить воле. Познать самого себя - это познать опоры своей субъективности в объекте.

В практическом плане это означает две вещи:

Во-первых. Мы должны понять, что государственное образование при всех его достоинствах, имеет и серьезные недостатки, более того, - пороки. Оно открывает возможность ныне господствующим властителям манипулировать сознанием человека, навязывая ему социальные стереотипы в Липмановском смысле. Необходимо осмыслить отделение образования от государства по образцу того, как церковь была отделена от государства. Многообразие форм образования в обществе хотя и поставит под угрозу стандарты профессионализма, породит еще целый ряд проблем, однако, откроет возможности для формирования человека, который “думает то, что он действительно думает”. Рефлексия через вербализацию может и должна быть проблематизирована. Письменная (или — печатная “наедине со всеми”) вербализация потока своей жизни, потока своего времени может быть открыта в своем экзистенциальном измерении. Мы говорим о самообразовании в самом широком смысле слова. Дневник, позволяющий в фиксированном слове “остановить мгновение”, заставить его, по крайней мере, — помедлить, этот дневник, как некоторый универсальный вид удвоения мира должен занять подобающее ему фундаментальное место. Напомню известное, представляющееся чудачеством, но выражающее самую суть дела, высказывание Л.Н. Толстого: “...Идея писать по разным книгам весьма странная. Гораздо лучше писать все в дневник, который... оставляя для меня литературный труд, а для других может составить приятное чтение”.⁴ Могут сказать, что речь идет лишь о “пишущих людях”. Мол, все прочие, которые не писатели, а читатели, вовсе “не обязаны” писать дневники. Уже в предыдущей статье я попытался подробно опровергнуть эту точку зрения. Дневники многообразны, но они есть атрибут каждого действительно цивилизованного человека. Культура дневника в нашем обществе по целому ряду как очевидных, так и еще недостаточно выясненных причин в значительной мере утеряна, ее нужно кропотливо и терпеливо возрождать.⁵

Во-вторых. Дневник — это не все, это только первый шаг. Не менее, а более важно — рефлексия рефлексии. Нужно *обладать искусством перечитывать* свои дневники, свои черновики (В. Шкловский), перечитывать так или иначе зафиксированную историю своей жизни, формировать выводы. Именно в этих выводах из истории своей жизни мы можем услышать шепот сократовского демона. Нужно уметь прислушиваться к едва слышному лепету нашего ангела-спасителя, что и означает в известном смысле “вслушиваться в бытие”.

Эти практические приемы конституирования индивидуальных стереотипов выливаются в форму вербализованных суггестивных афоризмов. По существу,

мы пытаемся здесь объяснить феномен существования специфического философского жанра — философских афоризмов.

Чтобы философские афоризмы обладали эффективностью, необходимо опираться на объект.

Объект этот не однороден. Да, в нем господствуют слепые *враждебные* стихии, которые бросают Вызовы мне, и на которые я, чаще всего, не могу найти Ответа. Но в объекте есть и *дружественные* стихии. Это, во-первых, общество (в своей значительной части, хотя и не целиком). Это дружественная стихия самой дружбы и любовная стихия любви. Это, во-вторых, общество, представляющее как образование культуры, общество как культура.

В культуре аккумулирован опыт, память людей прошлого, которые, обладая незаурядной волей, сумели уже пройти между футурошоком и прогрессизмом. Они уже выработали для себя индивидуальные стереотипы, вербализовали их, отлили в чеканные формулировки. (Марк Аврелий, Паскаль, Монтень, Декарт, Эйнштейн, и т.д.) Поскольку мы принципиально схожи с этими могучими мудрецами, то эти их индивидуальные стереотипы могут быть использованы и нами.

Собственно, здесь индивидуальные стереотипы предстают как *метод* в широком смысле слова. *Философия*, в конечном счете, и, прежде всего — практическая философия, религия, искусство, культура — это и есть тот метод, т.е. — тот стереотип, с помощью которого, опираясь на дружественные стихии, мы выстраиваем свои собственные индивидуальные стереотипы. Они помогают нам в невыносимых ситуациях. Скажем, — смерть. Ужас смерти может быть смягчен традицией, ритуалом, культурой, “Реквиемом” Моцарта. Смягчает ситуацию и риторическая афористика.

Вот, собственно, и все. Стереотипы в широком смысле, как неподвластное времени, как ритуал, традиция, как метод, как культура, философия — вот что может нас *если не спасти, то, по крайней мере, — утешить*.

DISCOURSE ON STEREOTYPES OR THE CONSOLATION WITH THE METHOD

Konstantin PIGROV (St. Petersburg)

Weber's conception of traditional behavior, ideas of the modern conception of everyday life and the technogenic character of the new European civilization (technology treated as hardened stereotype) are bound together. This approach makes it possible to reveal a powerful, albeit hidden, traditionalistic trend in the technogenic civilization.

¹ *Lippmann W.* Public opinion. 1922.

² *Тоффлер Алвин.* Футурошок. СПб, Лань, 1997.

³ Не обращают внимания, что Остап Бендер — прямой наследник чеховских “Трех сестер”.

⁴ *Л.Н. Толстой.* Дневниковая запись от 22.10.1853; Цит. В. Шкловский Энергия заблуждения. Избр. Т.2, 1983, с.350.

⁵ См.: *Пигров К.С.* Дневник: общение с самим собой в пространстве тотальной коммуникации. // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. СПб, 1998, с.200-219; Соколов Е.Г. Удостоверение личности. // Метафизические исследования. Вып.5, СПб, 1998.

© К. Пигров, 2000

AN ILLUSTRATION OF THE USES AND ABUSES
OF IMAGES IN PHILOSOPHY

Stanley TWEYMAN
(York University Glendon College CANADA)

Preamble

Images are often used by writers for illustrative purposes. Such illustrations are alleged to make the position under discussion somewhat clearer, and , therefore, more convincing. In this paper, I intend to examine one of the most famous (and controversial) images in all philosophical literature – the Articulate Voice speaking from the clouds – which is presented by Cleanthes in Part 3 of David Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*. In the course of my discussion, I show what it is that Cleanthes hopes to accomplish through this illustration. The shortcomings of Cleanthes’ efforts are discussed at considerable length, and in the end, it is hoped that we have a better understanding of the uses and abuses of images in Philosophy.

* * *

In Part 1 of Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*,¹ Philo attempts to persuade Cleanthes that theological considerations for the most part exceed human capacity. Cleanthes remains unconvinced of Philo’s opposition, and insists that theology can enjoy success akin to the success of science.

In vain would the sceptic make a distinction between science and common life, or between one science and another. The arguments, employed in all, if just, are of a similar nature, and contain the same force and evidence. Or if there be any difference among them, the advantage lies entirely on the side of theology and natural religion. Many principles of mechanics are founded on very abstruse reasoning; yet no man, who has any pretensions to science, even no speculative sceptic, pretends to entertain the least doubt with regard to them. The COPERNICAN system contains the most surprising paradox, and the most contrary to our natural conceptions, to appearances, and to our very senses: Yet even monks and inquisitors are now constrained to withdraw their opposition to it. And shall PHILO, a man of so liberal a genius, and extensive knowledge, entertain any general undistinguished scruples with regard to the religious hypothesis, which is founded on the simplest and most obvious arguments, and, unless it meet with artificial obstacles, has such easy access and admission into the mind of man? (D. 104)

Subsequent to this exchange, Cleanthes proceeds in Part 2 to present his version of the Argument from Design. Philo is in no way persuaded by this

Argument, and he puts forth a series of objections to Cleanthes' Design Argument. Instead of replying to Philo's objections, Cleanthes, at the beginning of Part 3, accuses Philo of prejudice and blindness, urging that the similarity between the design of machines and the design of the world is 'self-evident and undeniable'. At the end of the first paragraph in Part 3, Cleanthes admonishes Philo: "Your objection... are no better than the abstruse cavils of those philosophers, who denied motion; and ought to be refuted in the same manner, by illustrations, examples, and instances, rather than by serious argument and philosophy". Cleanthes then proceeds to put forth his two illustrative analogies — the Articulate Voice speaking from the clouds, and the Living Vegetable Library.

In previously published books and articles,² I have attempted to provide detailed analyses of Cleanthes' Argument from Design; Philo's criticisms of the Design Argument and their effectiveness; Cleanthes' two illustrative analogies and their effectiveness. In other words, I provided scholarly accounts of the sort that one tries to provide upon reflection, after different positions and arguments have been put forth. It can take days, weeks, months, years to develop this type of approach (and it did so for me).

There is, however, at least one other way of approaching this material (which may not be any less time consuming for the commentator). We are presented with a debate in the book, the *Dialogues Concerning Natural Religion*, and the various speakers do not have the luxury or option of lengthy contemplation and writing periods. Each speaker must present or comment while the discussion is ongoing. In this paper, then, I propose to examine parts of the text in this alternate manner, in which everything which is spoken is a moment in the overall debate, where speakers present and respond at the time, and where no one has time to develop lengthy papers on portions of the material. I propose to undertake this exercise at the point where Cleanthes presents the Argument from Design.

Cleanthes' Version of the Argument from Design

Look round the world: Contemplate the whole and every part of it: You will find it to be nothing but one great machine, subdivided into an infinite number of lesser machines, which again admit of subdivisions, to a degree beyond what human senses and faculties can trace and explain. All these various machines, and even their most minute parts, are adjusted to each other with an accuracy, which ravishes into admiration all men, who have ever contemplated them. The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the productions of human contrivance ; of human design, thought, wisdom, and intelligence. Since therefore the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble; and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of man; though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work, which he has executed. By this argument *a posteriori*, and by this argument alone,

do we prove at once the existence of a Deity, and his similarity to human mind and intelligence. (D. 109)

The first thing to note is that Cleanthes urges that the machine-like character of the world becomes evident when we ‘contemplate’ the whole world and every part of it. That the world is a machine, therefore, does not appear problematic to Cleanthes. When he undertakes to argue (analogically) that the cause of the design of the world resembles “human mind and intelligence”, Cleanthes has already (he thinks) established the machine-like character of the world. Hence, he says: “All these various *machines*, and even their most minute parts, are adjusted to each other with an accuracy...” (D. 109). The impression that Cleanthes offers, therefore, is that his focus is not on establishing the intelligence of the Designer of the world — this is already known by contemplating the design of the world and recognizing its machine-like character — but on establishing the *resemblance* between the divine Designer and human designers. Accordingly, the *adjustments* which all machines in nature manifest and their *curious adapting of means to ends* — the two features of design upon which Cleanthes focuses — are deemed relevant by him both to establish that the world is a machine and to establish the similarities in the respective intelligences of the causes of human machines and the divine machine. That the world is a machine and, therefore, has an intelligent cause of design is not problematic to Cleanthes. The conclusion of his Argument from Design emphasizes the resemblance in the intelligence of the human and divine designers.

This is certainly Demea’s reading of Cleanthes’ Argument. Note that when he speaks in the next paragraph, he begins by telling Cleanthes that “from the beginning I could not approve of your conclusion concerning the *similarity* of the Deity to men...” (D. 109, italics added). It is the claim of resemblance in intelligence to which Demea objects. Philo is also reading Cleanthes’ Design Argument in this way. In the first paragraph in which he speaks following Cleanthes’ Argument (D. 109-110), he lectures Cleanthes on the need for assessing the extent of the similarity between the relata if one is going to argue analogically — the stronger the similarity, the stronger the argument; the weaker the similarity, the weaker the argument — and then proceeds with two examples:

After having experienced the circulation of the blood in human creatures, we make no doubt, that it takes place in TITUS and MAEVIUS: But from its circulation in frogs and fishes, it is only a presumption, though a strong one, from analogy, that it takes place in men and other animals. The analogical reasoning is much weaker, when we infer the circulation of the sap in vegetables from our experience, that the blood circulates in animals; and those, who hastily followed that imperfect analogy, are found, by more accurate experiments, to have been mistaken. (D. 110).

In both examples, what is taken for granted is the circulation of liquid in bodies, and Philo cautions against arguing for a *resemblance* in the liquids in bodies which are highly dissimilar. What is at issue is whether the liquid circulating

in different bodies is the same kind of liquid: in the Design Argument, what is at issue is whether the intelligence responsible for the design of the world and the design of machines is the same kind of intelligence.

It is in the following two paragraphs that Cleanthes' and Philo's respective positions on analogical reasoning are contrasted. Philo is the first to speak:

If we see a house, CLEANTHES, we conclude, with the greatest certainty, that it had an architect or builder; because this is precisely that species of effect, which we have experienced to proceed from that species of cause. But surely you will not affirm, that the universe bears such a resemblance to a house, that we can with the same certainty infer a similar cause, or that the analogy is here entire and perfect. The dissimilitude is so striking, that the utmost you can here pretend to is a guess, a conjecture, a presumption concerning a similar cause; and how that pretension will be received in the world, I leave you to consider. (D. 110)

Philo's position when reasoning analogically from effects to causes is that there must be sufficient resemblances between the effects, so that they can be classified as objects of the same kind: without such classification, we end up with 'a guess, a conjecture, a presumption' regarding a similar cause. And he urges, no such sufficient resemblances exist between the design of machines and the design of the world.

Cleanthes, on the other hand, maintains that the resemblances between the design of the world and the design of machines are sufficient to countenance the conclusion that the intelligences responsible for their respective designs are similar. The resemblances in the effects reduce to "order, arrangement, and the adjustment of final causes" (D. 111). Cleanthes' position, therefore, is that to establish that the design in the world (machine) and in the machines of human contrivance are designs of the same kind does not require establishing to which particular machine the world bears a great resemblance. Rather, that they are machines with similar intelligent causes can be established through the fact that they manifest the same kind of machine-design structure. In other words, machines with the same design structure have resembling intelligent causes. This is Cleanthes' argument.

Once this is understood, it becomes readily apparent why Philo's criticisms in Part 2 are regarded by Cleanthes to be off the mark. I will now look at each criticism briefly, and in light of the material presented above, show why Cleanthes is not moved by the criticism.

Criticism 1): The principle, like effects prove like causes, can be employed with maximum confidence where the object into whose cause we are inquiring bears so close a resemblance to other objects whose cause is known that it can be classified as an object of that type. And this is not the case with the design of the world and the design of machines (D. 112-113).

I have already covered Cleanthes' response to this criticism, and, therefore, will not spend much time on it here, except to reiterate Cleanthes' belief that the cases are "exactly similar" in that human machines and the world machine have the identical design structure, — "order, arrangement, and the adjustment of final causes" — and this he regards as sufficient for the conclusion of resembling causes of design.

I take it that Cleanthes is utilizing a reductionist model: he recognizes that even among human machines, there are numerous differences and, therefore, different kinds of machines do not, on one level, resemble each other very much. On the other hand, at the design structure level, all machines are identical, and he insists, this includes the world machine.

Criticism 2): In Philo's second criticism, he urges that thought or intelligence, as we understand it, is but one principle within the universe. How then do we justify transferring a conclusion from parts to whole? Does not the great disproportion between machines and the world bar all comparison and inference?

Now, this criticism goes beyond the first, in that it makes explicit the reality of additional springs and principles within the world itself — heat and cold, abstraction and repulsion. However, since no spring or principle other than thought has been observed to produce machines with the same design structure as we find in machines of human contrivance and the world machine, Cleanthes is able to discount this criticism entirely. We have never observed machines to originate from any principle of order other than human intelligence, and given the fact that the design of the world possesses the same design structure as human originating machines, we must conclude that their intelligent causes also resemble.

Criticism 3-6): The third criticism (D. 113) asks how we select reason or intelligence as the principal of design for the world, even if we could use the origin of one part of nature as the basis for the inference concerning the origin of the whole. In the fourth (D. 113-114), Philo points out that not only cannot one part of nature form the basis for a conclusion concerning the whole, the operations of one part of nature often do not provide the basis for an inference concerning another part. Philo's fifth criticism (D. 114) questions whether we can justly attribute thought as the principle of design of the whole world in its embryo state, even if it were the only principle of design discovered in the world once it has achieved its given constitution and arrangement. As a sixth criticism, Philo points out the multiplicity of springs and principles we discover in the world, and he raises the possibility of nature using "new and unknown principles" in "so new and unknown a situation, as that of the first formation of a universe" (D. 114).

In each of these criticisms, Philo pays no heed to the likenesses apparent in the design of the world and machines of human contrivance which Cleanthes' argument utilizes; he does not show that any other principle could plausibly be

suggested as capable of designing a world such as the present one; therefore; he has not disproved Cleanthes' claim that, on the basis of the exact resemblance between the world machine and machines of human contrivance in terms of order, arrangement, and the adjustment of final causes, thought or intelligence is the only principle capable of producing a design such as we find in the world. Accordingly, Cleanthes continues to hold that his analogical argument is convincing. For Cleanthes, Philo's criticisms are not compelling: to constitute a challenge to Cleanthes' position, Philo's criticism must establish, with at least as much plausibility as the Argument from Design possesses, that a Design such as we find the world could have been caused by springs and principles other than thought. Some criticism of the world as a machine with which Cleanthes begins his Design Argument in Part 2 would, therefore, be required, because once the world is acknowledged to be a machine, the intelligence of its cause of design is already established. And, in light of the exact similarity in their respective design structures, Cleanthes holds that there is very strong analogical support for the conclusion, that the cause of the design of the world possesses intelligence similar to our intelligence.

In his last criticism, (criticism 7), Philo recalls the importance of seeing two species of objects constantly conjoined when we engage in causal reasoning:

But how this argument can have place, where the objects, as in the present case, are single, individual, without parallel, or specific resemblance, may be difficult to explain. And will any man tell me with a serious countenance, that an orderly universe must arise from some thought and art, like the human; because we have experience of it? To ascertain this reasoning, it were requisite, that we had experience of the origin of worlds; and it is not sufficient surely, that we have seen ships and cities arise from human art and contrivance ... (D. 115).

This criticism, as it is presented by Philo, is inappropriate. In it, he asserts, but does not prove, that God and the world are not members of classes, and, therefore, the point is no stronger than Cleanthes' claim that God and the world can be so classified. Philo's criticism is making, but not arguing, the point that the principle 'like effects prove like causes' is inapplicable to God and the design of the world. Also, as with the other criticisms which Philo advances in Part 2, no weight is given to the resemblances between the effects. The criticism is phrased as though the principle 'like effects prove like causes' is entirely inapplicable in the present discussion. Philo does not show that this is so, nor does he examine how the principle might be applied, given the resemblances which do exist between the world and a machine.

It is in Part 3 of the *Dialogues* that Cleanthes tries to strengthen his case. He does so through two illustrative analogies: the articulate voice heard in the clouds, and the vegetable library. I now turn to the first of these analogies to

understand and assess its role in the presentation of Cleanthes' position.

In the opening paragraph of Part 3, Cleanthes makes it clear that he does not think that it is necessary to prove that works of nature are similar to works of art, because "this similarity is self-evident and undeniable. The same matter, a like form: What more is requisite to show an analogy between their causes, and to ascertain the origin of all things from a divine purpose and intention?" (D. 117) Philo's objections, he explains, "are no better than the abstruse cavils of those philosophers, who denied motion; and ought to be refuted in the same manner, by illustrations, examples, and instances, rather than by serious argument and philosophy".

The Articulate Voice Analogy

Suppose, therefore, that an articulate voice were heard in the clouds, much louder and more melodious than any which human art could ever reach: Suppose, that this voice were extended in the same instant over all nations, and spoke to each nation in its own language and dialect: Suppose, that the words delivered not only contain a just sense and meaning, but convey some instruction altogether worthy of a benevolent Being, superior to mankind: Could you possibly hesitate a moment concerning the cause of this voice? And must you not instantly ascribe it to some design or purpose? Yet I cannot see but all the same objections (if they merit that appellation) which lie against the system of theism, may also be produced against this inference.

Might you not say, that all conclusions concerning fact were founded on experience: That when we hear an articulate voice in the dark, and thence infer a man, it is only the resemblance of the effects, which leads us to conclude that there is a like resemblance in the cause: But that this extraordinary voice, by its loudness, extent, and flexibility to all languages, bears so little analogy to any human voice, that we have no reason to suppose any analogy in their causes: And consequently, that a rational, wise, coherent speech proceeded, you knew not whence, from some accidental whistling of the winds, not from any divine reason or intelligence? You see clearly your objections in these cavils; and I hope too, you see clearly, that they cannot possibly have more force in the one case than in the other. (D. 117-118)

Features of the Articulate Voice Analogy particularly worth noting are: 1) that what is heard from the clouds is regarded as a *voice*; 2) that what this voice is saying is intelligible to all who hear it; 3) that what is said is meaningful (significant) and instructive to all who hear it. These three features, Cleanthes urges, would make us instantaneously and unhesitatingly ascribe to it an intelligent cause of design which is similar to human intelligence. Because what is heard from the clouds is regarded as a voice, we are able to conclude that it has an intelligent cause of design. And the similarities between what is heard from the clouds and what is heard from human voices enable us to conclude that the intelligent cause of the voice heard from the clouds resembles human intelligence.

And 4), the fact that what is heard from the clouds is an “extraordinary voice, [which] by its loudness, extent, and flexibility to all languages, bears so little analogy to any human voice” (D.117) does not keep us from concluding that their respective causes are analogous.

For an illustrative analogy to succeed, it must be the case that there are adequate resemblances between the items being compared, to enable us to conclude for the (problematic) *relatum* what we are able to know about the other *relatum*. Relating this to Cleanthes’ Argument from Design, it becomes clear that he wants Philo to see that, just as what is heard from the clouds is regarded as a voice, so when we contemplate the design of the world, we regard it to be machine-like. And, once what is heard is regarded as a voice, we will conclude that it has an intelligent cause; similarly, once what is contemplated is regarded as a machine, we will also conclude that it has an intelligent cause of design. It is in the recognition, Cleanthes continues, that what is heard from the clouds is a voice which enables us to discount those features which make this an *extraordinary* voice (its loudness, extent, and flexibility to all languages), and to focus on its similarities to human voices — *rational, wise, coherent speech*. The resemblances countenance the conclusion that the intelligent cause of the voice from the clouds resembles the intelligent cause of human voices.

Cleanthes’ refers to what is heard from the clouds as a ‘voice’ in much the same way, and with the same confidence, that, in Part 2, he referred to the world as a ‘machine’. Now, that what is heard from the clouds is regarded as a ‘voice’ appears reasonable, given that what is heard exhibits ‘rational, wise, coherent speech’. The central issue is whether there are features in the design of the world, analogous or correspondent to ‘rational, wise, coherent speech’ in what is heard from the clouds, which justify regarding the world as machine-like. Certainly, so far as Philo is concerned, the answer to this question is no. In Parts 6 and 7, Philo insists that the very features of design which Cleanthes urges reveal the machine-like character of the world — order, arrangement, and the adjustment of final causes — can be used to show an even stronger resemblance between the design of the world and animal and vegetables (organisms) which have internal intelligent principles of order.³

At one point he also clarifies that to insist that order must ultimately originate in thought is to beg the question, “nor can that great point be ascertained otherwise than by proving *a priori*, both that order is, from its nature, inseparably attached to thought, and that it can never, of itself, or from original unknown principles, belong to matter”. (D.141) In the end, however, Philo insists that no attempted characterization of the design of the world in terms of kinds of objects with which we are familiar will ever succeed. And all attempts at such characterizations will prepare the way for ‘a complete triumph for the sceptic’:

All religious systems, it is confessed, are subject to great and insuperable difficulties. Each disputant triumphs in his turn; while he carries on an offensive war, and exposes the absurdities, barbarities, and pernicious tenets of his antagonist. But all of them, on the whole, prepare a complete triumph for the sceptic, who tells them, that no system ought ever to be embraced with regard to such subjects: For this plain reason, that no absurdity ought ever to be assented to with regard to any subject. A total suspense of judgement is here our only reasonable resource. And if every attack, as is commonly observed, and no defence, among theologians, is successful; how complete must be *his* victory, who remains always, with all mankind, on the offensive, and has himself no fixed station or abiding city, which he is ever, on any occasion, obliged to defend? (D. 147)

Up to the end of Part 8, therefore, there is no evidence that Philo is at all convinced by Cleanthes' illustrative analogy. (Parts 9, 10, and 11 are not concerned with Cleanthes' Argument from Design presented in Part 2, and, therefore, nothing in these three Parts sheds any light on the Articulate Voice analogy.)

It is in Part 12 that Philo acknowledges that he is expressing his "unfeigned sentiments" on the subject of natural religion. (D. 177) I now turn to this Part to determine whether Philo's views have been altered by the Articulate Voice analogy.

In the second paragraph of Part 12, Philo affirms that the 'contemplation' (recall that Cleanthes employed this term in his Argument from Design in Part 2) of the works of nature leads us to acknowledge a first intelligent author of the world, and by implication, that the world is a machine.

You in particular, CLEANTHES, with whom I live in unreserved intimacy; you are sensible, that, notwithstanding the freedom of my conversation, and my love of singular arguments, no-one has a deeper sense of religion impressed on his mind, or pays more profound adoration to the divine Being, as he discovers himself to reason, in the inexplicable contrivance and artifice of nature. A purpose, an intention, a design strikes every where the most careless, the most stupid thinker; and no man can be so hardened in absurd systems, as at all times to reject it. *That nature does nothing in vain*, is a maxim established in all the schools, merely from the contemplation of the works of nature, without any religious purpose; and, from a firm conviction of its truth, an anatomist, who had observed a new organ or canal, would never be satisfied, till he had also discovered its use and intention. One great foundation of the COPERNICAN system is the maxim, *that nature acts by the simplest methods, and chooses the most proper means to any end*; and astronomers often, without thinking of it, lay this strong foundation of piety and religion. The same thing is observable in other parts of philosophy: And thus all the sciences almost lead us insensibly to acknowledge a first intelligent author; and their authority is often so much the greater as they do not directly profess that intention. (D. 172 – 173)

What is particularly interesting in this passage is that Philo is urging that the machine-like character of the world and the intelligence of its cause of design are arrived at *without* analogical reasoning. These are learned, as we have seen, through “the contemplation of the work of nature”; purposiveness, intentionality, and design “strike” us everywhere; all the sciences “almost lead us insensibly” to a first intelligent author. No theory is advanced by Philo as to how the belief in an intelligent Designer of the world arises: he is content here to acknowledge that, along with the belief in purposiveness, this belief in intelligence imposes itself “on the most careless, the most stupid thinker”, and forms the basis for the fundamental maxims of scientific inquiry — ‘that nature does nothing in vain’ and ‘that nature acts by the simplest methods, and chooses the most proper means to any end’. In the next paragraph, Philo points out that the successes in science in discovering “new scenes of art and wisdom” make us ask “to what pitch of pertinacious obstinacy must a philosopher in this age have attained, who can now doubt of a supreme intelligence?” (D. 173) It is, therefore, through contemplation of nature that the machine-like character of its design and the intelligence of its designer strike us. In this regard, no argument — analogical or otherwise — is required. Philo’s point is that when science proceeds as though the world was purposively designed, it achieves greater understanding and success that it could otherwise achieve. Two paragraphs later, Cleanthes gives his full agreement to Philo’s position:

I shall farther add, said CLEANTHES, to what you have so well urged, that one great advantage of the principle of theism, is, that it is the only system of cosmogony which can be rendered intelligible and complete, and yet can throughout preserve a strong analogy to what we every day see and experience in the world. The comparison of the universe to a machine of human contrivance is so obvious and natural, and is justified by so many instances of order and design in nature, that it must immediately strike all unprejudiced apprehensions, and procure universal approbation. Whoever attempts to weaken this theory, cannot pretend to succeed by establishing in its place any other, that is precise and determinate: It is sufficient for him, if he start doubts and difficulties; and by remote and abstract views of things, reach that suspense of judgement, which is here that utmost boundary of his wishes. But besides, that this state of mind is in itself unsatisfactory, it can never be steadily maintained against such striking appearances, as continually engage us into the religious hypothesis. (D. 174)

No system of cosmogony, Cleanthes is urging, can better serve science than the view that the world is a machine and, therefore, was designed by an intelligent being. In Part 8, Philo insisted that, given that matter is always in motion, and that stability in arrangement depends only on matter achieving an adaptation of means to ends and coherence of parts, it follows that what appears to be the result of some designing principle may, in fact, originate in a “blind unguided force”. Hence, the design of the world could appear to be the result of a

designing principle and actually stem from a force which has no tendency or disposition to design at all. Accordingly, in Part 8, Philo holds that means to ends relations and a coherence of parts — features of the world which we can verify — do not ensure that there is a general purpose to whatever it is that possesses these features; for if they did, then their presence would rule out the possibility that the cause of design is a ‘blind, unguided force’. Purposiveness, we now understand, is not reducible to means to ends relations and a coherence of parts, nor do these features ensure purposiveness. Therefore, when Philo, in Part 12, refers to being struck with purposiveness through the contemplation of the works of nature, he has in mind something other than an analogical argument. Philo speaks of this in the second paragraph of Part 12 as “religion impressed on [our] minds” (D. 172), and Cleanthes, in the fifth paragraph of Part 12, refers to it as a view supported by ‘natural propensity’ (D. 174). In other words, both Philo and Cleanthes hold that once we observe design in nature — means to ends relations and a coherence of parts — we are disposed to regard the design as purposive, machine-like, and intelligently designed. (The exception to this, namely the ignorant savage and barbarian is easily explained by the fact that these individuals do not cast their view sufficiently wide to appreciate the extent of the adjustments in nature: See: D. 119-120.) This disposition invariably carries us beyond the data of sense, and gives rise to the belief that the world is an intelligently designed machine.

The question that I would now like to raise is the extent to which the Articulate Voice illustration has been useful in moving Philo to an acceptance of Cleanthes’ position. Now to the extent that Philo’s position is articulated in paragraphs 2 and 3 in Part 12, it is clear that the Articulate Voice illustration has not proved helpful at all. Whereas what is heard from the clouds is intelligible to all from the moment it is heard — it exhibits rational, wise, coherent speech — and is justifiably regarded as a voice, no defining characteristics emerge from a study of nature (Philo’s main point in Parts 2, 6, 7, and 8) which enable us to maintain, with equal justification, that the world is an intelligently designed machine. The Articulate Voice illustration is, therefore, misleading, in that the issue of what is heard from the clouds is not problematic in the way that attempted characterizations of the design of the world are problematic. The dispositional account of how we come to regard the world as a machine in paragraphs 2, 3, and 5 of Part 12 has no corresponding counterpart in the Voice illustration. Our (imagined) instantaneous response upon hearing the voice from the clouds, namely, an inference to an intelligent cause of design, is based on analogical reasoning from our experience of human voices. Differences between the voice heard from the clouds and human voices are discounted, given that sufficient similarities exist to establish that they are phenomena of the same kind. But, as we have seen, no comparable similarities exist between

the design of the world and machines which enable us to classify the world as a machine. The Articulate Voice illustration, therefore, begs the question so far as the Design Argument is conceived, insofar as it employs an example where classification is not problematic.

Cleanthes appears confused about this point even in Part 12. In the last sentence of the fifth paragraph, he asserts:

A false, absurd system, human nature, from that force of prejudice, is capable of adhering to, with obstinacy and perseverance: But no system at all, in opposition to a theory, supported by strong and obvious reason, by natural propensity, and by early education, I think it absolutely impossible to maintain or defend.

This confusion, we can now show, is carried over from Part 3. Thus far in our analysis of Part 3, we have seen (paragraphs 2 and 3, D. 117) Cleanthes' attempt to show that an intelligent Designer for the world is as reasonable an analogical inference from the data as is the inference to an intelligent cause for the Voice from the data in this case. But in the paragraphs following the two illustrative analogies in Part 3 (paragraphs 7, 8, and 9, D. 119-120), he speaks of arriving at the conclusion of an intelligent cause of design through analogical reasoning *and* through natural instinct.

The declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, wherever any reasons strike him with so full a force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it. Now the arguments for natural religion are plainly of this kind; nothing but the most perverse, obstinate metaphysics can reject them. Consider, anatomize the eye: survey its structure and contrivance; and tell me, from your own feeling, if the idea of a contriver does not immediately flow in upon you with a force like that of sensation. The most obvious conclusion surely is in favour of design; and it requires time, reflection and study to summon up this frivolous, though abstruse, objection and study to summon up those frivolous, though abstruse, objections, which can support infidelity. Who can behold the male and female of each species, the correspondence of their parts and instincts, their passions and whole course of life before and after generation, but must be sensible, that the propagation of the species is intended by nature? Millions and millions of such instances present themselves through every part of the universe; and no language can convey a more intelligible, irresistible meaning, than the curious adjustment of final causes. To what degree, therefore, of blind dogmatism must one have attained, to reject such natural and such convincing arguments? (D. 119)

So little does Cleanthes appreciate that he is advocating two *different* routes to the same conclusion that, at one point, he appears to blend them into one. Notice this remarkable paragraph:

Some beauties in writing we may meet with, which seem contrary to rules, and which gain the affections, and animate the imagination, in opposition to all the precepts of criticism and to the authority of the established masters of art. And if the argument for theism be, as you pretend, contradictory to the principles of logic; its universal, its irresistible influence proves clearly, that there may be arguments of a like irregular nature. Whatever cavils may be urged; an orderly world, as well as a coherent, articulate speech, will still be received as an incontestable proof of design and intention. (D. 119)

Here Cleanthes makes no distinction between the analogical and dispositional arguments, holding instead that they can be reduced to an ‘irregular’ argument in which the accepted rules of analogical reasoning are not in force. His point here is that, in the case of the Voice heard from the clouds and the design of the world, we move immediately from what we observe to the conclusion of an intelligent cause of design. No weight is given to differences between this Voice and ordinary human voices, and no weight is (or ought to be) given to the differences between the design of the world and ordinary human machines.

In both Part 3 and the fifth paragraph of Part 12, Cleanthes continues with his mistaken belief that there are alternate routes to a knowledge of an intelligent designer, but that each route will show itself to be “contradictory to the rules of logic” (D. 119) in that differences will always be discounted, and the inference from the data to the conclusion will be immediate. This is what Cleanthes means when, in Part 3, he tells Philo (whom he regards as an extreme sceptic or Pyrrhonian) that “the declared profession of every reasonable sceptic is only to reject abstruse, remote and refined arguments; and to adhere to common sense and the plain instincts of nature; and to assent, wherever any reasons strike him with a full force, that he cannot, without the greatest violence, prevent it”.

(D. 119). The common sense approach here requires that we acknowledge that (to use Cleanthes’ own words) “Whatever cavils may be urged; an orderly world, as well as a coherent, articulate speech, will still be received as an incontestable proof of design and intention.” (D. 119)

Although Philo agrees with the *dispositional* account of how we come to regard the world as an intelligently designed machine, he does not agree with Cleanthes either that 1) the dispositional account works equally well for the Voice from the clouds, or 2) that the analogical account works equally well for the design of the world. In his philosophical writings, Hume is adamant that Occam’s Razor prevails throughout nature: Occam’s Razor in the *Dialogues* is expressed in paragraph 2, Part 12, through the principle, articulated by Philo, *that nature does nothing in vain*. Nature, Hume insists, never chooses more than one route to arrive at a given end. Accordingly, if nature chooses the dispositional route, nature will not also choose reason, and vice versa. The

employment of Occam's Razor is clearly seen in Part 12 through Philo's discussion in the first eight paragraphs: having acknowledged in paragraphs 2 and 3 that from the contemplation of the design structure of the world, we are disposed to regard the design of the world as an intelligently designed machine, Philo immediately sets out to caution against holding that an analogical route is equally available. In the sixth paragraph of Part 12, Philo reminds us that he had earlier (at the end of Part 8) advocated "a total suspense of judgement" regarding analogical accounts of the origin of the design of the world, and now continues:

So little, replied PHILO, do I esteem this suspense of judgement in the present case to be possible, that I am apt to suspect there enters somewhat of dispute of words into this controversy, more than is usually imagined. That the works of nature bear a great analogy to the productions of art is evident; and according to all the rules of good reasoning, we ought to infer, if we argue at all concerning them, that their causes have a proportional analogy. But as there are also considerable differences, we have reason to suppose a proportional difference in the causes; and in particular ought to attribute a much higher degree of power and energy to the supreme cause than any we have ever observed in mankind. Here then the existence of a DEITY is plainly ascertained by reason; and if we make it a question, whether, on account of these analogies, we can properly call him a *mind* or *intelligence*, notwithstanding the vast difference, which may reasonably be supposed between him and human minds; what is this but a mere verbal controversy? No man can deny the analogies between the effects: To restrain ourselves from inquiring concerning the causes is scarcely possible: From this inquiry, the legitimate conclusion is, that the causes also have an analogy: And if we are not contented with calling the first and supreme cause a GOD or DEITY, but desire to vary the expression; what can we call him but *mind* or *thought*, to which he is justly supposed to bear a considerable resemblance?

In order to show that referring to the Deity as *mind* or *thought* is not to be taken as supporting anthropomorphism, Philo undertakes to reconcile the theist and the atheist, by showing that their disagreement amounts to a dispute of words: "The disputants may here agree in their sense and differ in their terms, or *vice versa*; yet never be able to define their terms, so as to enter into each others meaning: Because the degrees of these qualities, are not, like quantity or number, susceptible of any exact mensuration, which may be the standard in the controversy. That the dispute concerning theism is of this nature, and consequently is merely verbal, or perhaps, if possible, still more incurably ambiguous, will appear upon the slightest inquiry" (D. 175). In the end, Philo gets the theist to agree "that the original intelligence is very different from human reason" while the atheist "allows that the original principle of order bears some remote analogy to it" (D. 176)

Analogical reasoning regarding the cause of the design of the world, Philo

insists, must take into account the vast immeasurable unconceivable differences which obtain between machines and the world. Accordingly, it is impossible for us to specify any resemblance between the designer of the world and us. The lingering verbal dispute provides the refutation of anthropomorphism.

We are now in a position to assess Cleanthes' Voice analogy as a tool which he employs to convince Philo of the acceptability of the Argument from Design. It can now be shown that the Voice illustration has been a complete failure.

1) Philo insisted from the point at which Cleanthes introduced the analogical Argument from Design that the issue of the classification of the world as a machine of a certain sort is central to Cleanthes' case. By introducing the illustration of the Voice speaking from the clouds, Cleanthes has not strengthened his case. What is heard from the clouds has enough similarities to ordinary human voices — rational, wise, coherent speech — to countenance classifying what is heard as a voice. Throughout the *Dialogues*, including Part 12, Hume, through Philo, insists that no classification of the design of the world as a machine of a certain sort is possible, given that the only data available are means to ends relations and a coherence of parts.

2) Because what is heard from the clouds can be classified as a voice, and voices are found constantly conjoined with intelligence as their cause, the Voice from the clouds can be inferred to have an intelligent cause of design, despite the differences which exist between this Voice and ordinary human voices. But Philo throughout has insisted that the differences which exist between the design of the world and machines are necessarily significant in the absence of our being able to classify the world as machine-like, and that, therefore, no accurate representation of the similarities and differences between human designers and the divine Designer is possible.

3) We have seen that in the first three paragraphs of Part 3, Hume, through Philo, is an advocate for the dispositional or natural propensity account of how we, and perhaps more importantly, scientists, come to believe in an intelligent designer of the world in light of the data which contemplation of the design of the world reveals. But Philo is adamant that, if nature chooses one route to provide us with a given belief — in this case, the belief in an intelligent Designer of the world — then no other route will also be chosen by nature. And, in paragraphs 6, 7, and 8, as well as the penultimate paragraph in Part 12 in which Philo provides the final (analogical) dictum which reason can put forth “that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence”, we see clearly the vacuousness of the analogical approach to learning about the nature of the cause of the design of the world. In this respect, then, the Voice illustration fails in its effort to persuade Philo. For, at times, in his presentation of the Voice illustration, as well as in paragraph 5 of Part 12, Cleanthes urges that both routes (as well as a third, education) can

establish the intelligence of the Designer of the world and his similarity to human intelligence.

4) There is, therefore, a serious (Humean-type) error in the Voice illustration — an error which, as we have seen, Philo insists must be avoided in the case of concerning ourselves with the nature of the Designer of the world. And this error is a violation of Occam's Razor. Philo agrees with the dispositional account of the Design Argument, and, therefore, holds that the analogical approach will prove to be less than satisfactory in supporting Anthropomorphism. It is the dispositional account which gave rise to the belief in an intelligent Designer of the world, and this belief can be used as (what Kant called) a regulative principle to seek purposiveness in nature. The dispositional account does not provide knowledge of God as intelligent; rather the dispositional account reveals our propensity to regard what there is in nature as intelligently designed, and how this propensity serves our purposes of enlarging our scientific knowledge of what exists.

In the case of the Voice analogy, on the other hand, the analogical approach does justify the conclusion of an intelligent cause of design similar to human intelligence. Accordingly, in accordance with Occam's Razor, however instantaneous the inference to an intelligent cause for the Voice from the clouds from the rational, wise, coherent speech, there can be no dispositional account for reaching the intelligence cause conclusion.

5) The irony in Cleanthes' Voice illustration can now be made clear. In Part One of the *Dialogues*, as we have seen, Cleanthes insisted that natural theology can, and should, enjoy success comparable to natural science. However, our discussion has revealed that, in presenting the Voice illustration, Cleanthes violates Occam's Razor, and (from paragraph 5 in Part 12) we learn that he is urging that we violate it in regard to a knowledge of God as well. I conclude from this that, the Voice illustration fails both because of the significant dissimilarities between what is heard from the Clouds and the design of the world (the former can, from the data, be classified as a Voice; the latter cannot, from the data, be classified as a machine), but also because Cleanthes fails to grasp the scientific importance of Occam's Razor. Any illustration which violates a fundamental maxim of the scientific method will leave the listener (as is reported in this case by Pamphilus) "a little embarrassed and confounded". (D. 120)

NOTES

¹ All references to David Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* are taken from the Routledge edition, 1991, edited by Stanley Tweyman (London and New York).

² See pages 221-222 in my edition of the *Dialogues* for specific references to books and articles which I have published.

³ Now if we survey the universe, so far as it falls under our knowledge, it bears a great resemblance to an animal or organized body, and seems actuated with a like principle of life and motion. A continual circulation of matter in it produces no disorder: A continual waste in every part is incessantly repaired: The closest sympathy is perceived throughout the entire system: And each part or member, in performing its proper offices, operates both to its own preservation and to that of the whole. The world, therefore, I infer, is an animal, and the Deity is the SOUL of the world, actuating it, and actuated by it.

You have too much learning, Cleanthes, to be at all surprised at this opinion, which, you know, was maintained by almost all the theists of antiquity, and chiefly prevails in their discourses and reasonings. For though sometimes the ancient philosophers reason from final causes, as if they thought the world the workmanship of God; yet it appears rather their favourite notion to consider it as his body, whose organization renders it subservient to him. And it must be confessed, that as the universe resembles more a human body than it does the works of human art and contrivance; if our limited analogy could ever, with any propriety, be extended to the whole of nature, the inference seems juster in favour of the ancient than the modern theory. (D. 133-134)

СИМВОЛЫ В МИРЕ ВЕРХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Аминад МАГОМЕДОВА (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Символ основан на живом созерцании действительности. Чувственное ощущение, будучи основой знания, само по себе слепо, хаотично. В символе живое, чувственное созерцание восходит до абстрактного мышления, тем самым, обобщая данные чувственного опыта и превращая их в обобщенную закономерность. Таким образом, формируется понятие, отражающее действительность. Поскольку действительность отражается сама в себе, порождая царящие в ней отношения, тем самым, двигая себя, то и понятие, отражающее действительность в ее полноте, должно обладать собственным самодвижением. Самодвижение заключено в следующих модусах: создавать, определять и оформлять. В то же время символ является методом ориентации в действительности, методом ее распознавания, принципом превращения хаоса в расчлененный познаваемый космос для человека. Символ выступает как некий элемент структуры, призванный для методического переделывания действительности, ее нового упорядочения.

Символ по своей природе является некой общностью, причем эта общность достигает такой силы, что не просто допускает наличие единичного и отождествляется с ним, а в качестве закона конструирует все подпадающие под нее единичности. Таким образом, символ есть обобщение, указующее на горизонты за пределами явления, чем намечает огромный ряд перевоплощений. Кассирер прав, подчеркивая, что роль символа в том, что он выступает важнейшим инструментом культурного освоения мира — очеловечивания природы.

Символ, будучи отражением природного бытия и культурно-значимым его выражением, является значимой категорией культуры. С помощью этимологического анализа слова “символ” становится более прозрачным значение этого термина. Слово “символ” от греческого глагола — “сталкиваю вместе; сбрасываю вместе”. Символ, сталкивая форму и содержание, реализует их диалектическое отрицание и переход друг в друга. Образуется высшее единство, в котором содержание переходит в форму, а форма — в содержание, образуя некую двухпластность: морфемы как содержание ставшее формой и метаморфема как собственно содержание. Исходя из вышесказанного, можно сформулировать основные признаки символа. Во-первых, он есть смысловое отражение объективной действительности, во-вторых, символ есть смысловое построение действительности, в-третьих, символ многомерен, в-четвертых, символ является механизмом памяти культуры. Поскольку жизнь есть непрерывное становление, а символ является и отражением действительности и его смысловой порождающей моделью, то он должен иметь достаточно гибкую структуру, чтобы охватить все стороны этого процесса. Эта способность символа объясняется тем, что выражение беднее содержа-

ния. Содержание принадлежит более многомерному смысловому пространству, поэтому выражение не соответствует содержанию, а лишь намекает на него. Вероятно, это связано с тем, что выражение относится к профанической, открытой сфере культуры, а содержание к сакральной, неявной. Ю.М. Лотман отмечает, что с этой точки зрения элементарные по своему выражению символы наделены большей смысловой емкостью, чем сложные, более того именно простые символы образуют символическое ядро культуры. Стержневая группа символов имеет глубоко архаическую природу, которая восходит к дописьменной эпохе. В эту эпоху определенные элементарные знаки представляли собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, которые хранились в устной памяти общества. Эта способность сохранять в свернутом виде большие и значимые тексты сохранилась за символами. Еще одна архаическая черта символов: будучи законченным текстом, независимо от того включен он в синтагматический ряд или нет, символ сохраняет свою смысловую и структурную самостоятельность и может легко входить в новый текст и также легко выходить из семиотического окружения.

Вертикально пронизывая культурные пласты и связывая прошлое, настоящее и будущее, символы не только выполняют функцию памяти, но и берут на себя механизм единства: перенося тексты из одного пласта культуры в другой и, осуществляя тем самым память общества о себе, символы не позволяют распасться культуре на изолированные хронологические пласты. В силу этого символ проявляет двойственную природу: с одной стороны, символ напоминает о вечных основах культуры, а с другой, активно коррелируя с культурным контекстом, вызывает процесс взаимной трансформации.

Наличие бытия символа дано в градации символических форм. Поскольку градация есть множество символических форм, символ есть мощность этого множества, он есть многое данное как одно. Градация представима как иерархия символических форм, в восходящем ряде прото-феноменов. Символические формы градации существуют в интерпретации, поскольку интерпретация есть некое их прочтение в определенную культурную эпоху определенными ее носителями. Символическое содержание, высвечиваясь сквозь знаковое содержание, играет роль моста между сакральной и профанной сферами. Сакральная сфера более консервативная, чем профанная, ее консерватизм дает простор интерпретации, что обуславливает разнообразие культуры. Символы, представляя один из наиболее устойчивых элементов культурного пространства, образуют своего рода мнемоническую решетку. Узлы ее служат опосредующим звеном между горним и дольным мирами, обеспечивая обратную связь между миром высшей реальности и миром идеи (мифа). Мнемоническая решетка символов, накладываясь на повседневную реальность, способствует актуализации соотношенных с символами значений, напоминает о вечных основах, способствует освоению мира, его упорядочению.

Многомерность символов обусловлена, тем, что, изначально обладая ну-

мизностью, они были призваны хранить в себе тайну человеческой духовности, сущность различных степеней, форм и параметров духовной энергии. Они формировались, чтобы скрывать от непосвященных истинные и наиболее глубокие смыслы человеческой природы.

В основе культурных символов лежит множество вариаций основных архетипических образов. Естественные символы прошли через множество преобразований в процессе сознательного развития индивида, прежде чем стали коллективными образами, стали культурными символами, которые сохраняют в себе первоначальную нумизмность в известном объеме.

Тягу человека к вечным образам К.Г. Юнг объясняет их укорененностью в культурных пластах. Будучи созданы из материала откровений, они отражают первоначальный опыт и указывают путь к пониманию божественного, одновременно предохраняя от непосредственного соприкосновения с сакральной сферой. Архетипы коллективного бессознательного, неразложимые в своей последней сущности, суть символы, чье предназначение - придавать смысл человеческой жизни. Центральную роль среди архетипов К. Г. Юнг отводил архетипу Самости (*das Selbst*), как потенциальному центру личности в отличие от Эго, олицетворяющему центр сознания. Доктор А. Яффе считает, что мандала указывает на гармоничную целостность и завершенность. Мандала один из основных сакральных символов. Наиболее характерная схема мандалы представляет собой внешний круг с вписанным в него квадратом, в который в свою очередь вписан внутренний круг, его периферия обозначается в виде восьми лепесткового лотоса, сегментирующего этот круг. Квадрат ориентирован по сторонам света, посредине каждой из сторон квадрата находятся Т-образные ворота, продолжающиеся вовне, уже за пределами квадрата крестообразными изображениями. В центре внутреннего круга изображается сакральный объект почтения — божество, его атрибут или символ. Мандала- это *imago mundi*, она отображает способ бытийствования, который представляет собой ограничение сакрального пространства.

Мандала широко использовалась и используется в архитектуре, она входит в план как мирских, так и культовых сооружений почти во всех цивилизациях. Индуистский храм, символизирующий разные уровни вселенной, буддийский храм Ангкор Ват в Камбодже, военный лагерь в Дании, город- крепость Пальмонова в Италии, район Эту Аль в Париже, мечеть — все они имеют в основе символ мандалы. Она применялась в древнегреческом, средневековом и даже современном планировании. Классический пример — основание Рима. Ромул, по Плутарху, вызвал строителей из Этрурии, они объяснили ему по священным канонам все церемонии, которые следовало соблюдать при закладке города. В первый день они вырыли яму и в эту яму они бросили символические жертвоприношения из земных плодов, затем каждый бросил туда щепотку родной земли. Яму называли “мундус”, что означает “космос”. Вокруг этой ямы

Ромул плугом, в который были запряжены бык и корова, очертил границу города. В местах планируемых городских ворот плуг вынимали из земли и проносили над ней. “Мундус” понимался как некий центр, вокруг которого должно упорядочивать хаос, место, которое связывает данный город с другим миром. Использование мандалы в плане городов при их закладке диктовалось отнюдь не эстетическими или экономическими соображениями, речь шла о преобразении города в упорядоченный космос. Здание, город, имеющие в плане мандалу, суть проекции архетипов коллективного бессознательного.

Дом — один из ключевых символов культуры, средоточие своего освоенного мира, вычлененного из хаоса. В ряде индоевропейских языков слово “дом” означало не только строение, но и форму общественной организации, семью. Вместе с тем, дом, будучи сакральным центром обустроенного природного, связывает человека с внешним миром. Поскольку строительство нового дома — это ритуальный способ обретения новой доли, то именно поэтому очень важно правильно выбрать пригодное для строительства место. Выбор места осуществлялся на основе своеобразного диалога со сферой чужого, неосвоенного посредством гадания, жертвоприношения и соблюдения пространственных ограничений. Например, на заброшенной дороге дом строить нельзя, потому что она соединяет свой мир с чужим, в сакральном плане дорога является началом или продолжением мира мертвых. Собственно само строительство начинается с определенного ритуального центра, где устанавливали символическое мировое дерево, которое сохраняли до окончания строительства. Оно символизировало связь горнего и дольнего, сакральный центр, вокруг которого осваивалось пространство. В силу этого дом дает представление о “дали” и “близости” как степени дистанцирования от него как от центра экзистенциального пространства, в доме человек реализует свою способность быть на земле — создавать быт, творить Бытие. Человек утверждает себя в мире через преодоление бездомности.

Архетип Дома многомерен. Дом — материнское лоно, дом — кров, дом — дворец, дом — храм, дом — мир — все они суть символические формы градации архетипического образа Дома, совокупности центра и того, что вокруг него создается и обустраивается. Все функции дома: обеспечивающая, защитная, восстанавливающая, развивающая вытекают из главного определения дома как упорядоченного хаоса, как некоего микрокосма. Дом — это первое организованное пространство, в которое погружается каждый с рождения, которое каждый осваивает, которое формирует каждого из нас. С домом связаны личные механизмы адаптации к внешнему миру и социализации индивида.

Дом как семья обеспечивает сбережение и трансляцию опыта предшествующих поколений, обычаев, традиций, дом как жилище предполагает надежность предметов обихода, уютность, обустроенность, упорядоченность повседневной жизни. Дом, по О. Шпенглеру, есть “самое чистое выражение”

личности, этноса, культуры, исторической эпохи. Дом как символ включает в себя весь круг знаний социального и культурного пространств. Образ дома, как некое телесное воплощение я, способствует анализу универсума, отражает меру осмысленности мира. Именно здесь, в этом пространстве человек наиболее всего “мера всех вещей”.

Космологический мотив строительства по сути дела есть выделение из сферы “природного” и отделение от нее определенной области, которая трансформируется в свою. Традиционной культуре была присуща установка на сотрудничество с внешним миром, на диалог с целью достижения взаимоприемлемых результатов, в отличие от индустриальной культуры, которая ориентирована на покорение природы. Дом в архаическом обществе вырос из Природы, он был продолжением естественного природного начала, хотя и отграничивал свою сферу жизнедеятельности. Табуирование формировало сознание архаического человека, преодоление биологического в человеке сопровождалось символизацией. Развитие магических представлений, регулирующих быт вызвало детализацию дома. Дом ранних культур прочитывается как синоним совокупного быта, как место и способ артикуляции священного и практического. Составные части дома, выполняя практические функции, несут на себе символическую нагрузку. Окна служат для снятия противопоставления внутреннего и внешнего, своего и чужого. Дверь обеспечивает связь с внешним миром, выполняет роль своеобразного фильтра. Окна и дверь, как пограничные, уязвимые элементы снабжены специальными мерами по усилению их защитной функции: окна — ставнями, узорами-оберегами, дверь — запорами. Крыша демонстрирует предельность упорядоченного пространства. Печь и печной угол — вторая в ценностной иерархии часть дома, место трансформации сырого, природного в готовое, культурное и одновременно превращения большого в здорового, чужого в своего. Через печную трубу идет интенсивный обмен между мирами: уходят души умерших, поступают души новорожденных.

Историческое развитие цивилизации способствовало локализации и индивидуализации дома. Постепенно утрачивается дом как семья, как духовный центр, утрачивается тепло домашнего очага, женская мудрость, как основа Дома, дом превращается в “машины для жилья” (Ле Корбюзье). Возможно, утрата Дома в западной культуре связана с культом мужского начала, обращенного вовне, в отличие от восточной интровертной традиции. “Не удаляясь от дома, можно познать мир” (Лао Цзы).

Доктор А. Яффе рассматривает эту проблему через призму трансформации мандалы в христианстве в крест. Крест вплоть до эпохи Каролингов имел форму равностороннего или греческого креста, что косвенно намекало на мандалу. С течением времени центр креста перемещался вверх и приобрел форму латинского, со стойкой и поперечиной. Это изменение отражало развитие христианства до расцвета средневековья, оно символизировало тенденцию удаления средото-

чия человека и его веры от земли и устремление в духовную небесную сферу. Эта тенденция характеризовала стремление реализовать слова Иисуса Христа: “Царство мое не от мира сего”. Оно проявлялось в увеличении высоты готических соборов, в планировке имевших удлинённый латинский крест. С наступлением Ренессанса в человеческом мировоззрении происходят серьёзные изменения, связанные с географическими открытиями, новыми изобретениями. Движение вверх, достигшее апогея в позднем средневековье, пошло на убыль. Контрастом готическим соборам, устремленным ввысь, стали храмовые сооружения сферического типа. Круг заменил латинский крест, но центральным символом в христианстве по-прежнему остался Христос на латинском кресте. Это вносило определенный диссонанс в сознание человека, считает А. Яффе, поскольку акцентировалось внимание на духовную устремленность в небесную сферу, в то время как человек в практической жизни мыслил земными категориями. Если задуматься, то раскол произошел на уровне символов: сосуществование мандалы и латинского креста оказалось тяжелым бременем для сознания человека.

Латинский крест ориентирует человека на оторванность от земного и устремленность к небесному, на потустороннюю жизнь и игнорирование настоящей, мандала же интерпретируется как модель вселенной, “карты космоса”, где внешний круг обозначает всю вселенную в ее целостности, очерчивает ее границу, моделирует временную структуру вселенной. Во внешнем кольце 12 соотношенных друг с другом причин, звеньев цепи взаимозависимого происхождения, вызывающих и обеспечивающих непрерывность жизненного потока. 12 нидан мандалы моделируют бесконечность и цикличность времени. Стороны квадрата, вписанные во внешний круг, моделируют основные пространственные координаты вселенной, точки входа в обитаемый мир. Вписанный же в квадрат внутренний восьмилепестковый круг, именуемый янтра, символизирует женское начало, архетип Матери.

Архетип Прародительницы жизни — это самый древний образ мифологический образ сознания, который символизирует зарождение жизни как таковое. Это размытый туманный образ всеобщего материнства, которому присуща способность ощущать единую пульсацию ритмов жизни. Этот архетип могущественен, поскольку связан с проблемой истока жизни. Плодородие, доброжелательность, мудрая эмоциональность — наиболее важные аспекты архетипа Матери. В нем явлена связь земного и духовного, т.к. олицетворяет *mater nature* (мать природа) и *mater spiritualis* (духовная мать) одновременно. В этом смысле лоно матери — подлинный Дом Бытия человеческого, временное обиталище, которое подготавливает нас к переходу из ино-Бытия в Здесь-Бытие. Мать — важное звено в цепи связи макро и микрокосма. Архетип Матери амбивалентен: с одной стороны ему присущи такие качества как материнская забота, доброта, сочувствие, магическая власть женщины, мудрость и духовное возвышение, превосходящие пределы разума. С другой стороны, он может означать нечто тайное, загадочное, темное,

некую бездну, все поглощающую и искушающую, все то, что вселяет ужас и неизбежно как фатум. С точки зрения повседневной жизни матери присущ консерватизм в лучшем смысле этого слова, который проявляется в бережном отношении к ценностям прошлого. Поседедневное бытийствование женщины есть некая интерпретация символического поля, центром которого она является.

SYMBOLS IN THE WORLD OF HIGHER REALITY

Aminad MAGOMEDOVA (St. Petersburg)

We can say that symbols are collective and unconscious archetypes which couldnt be divided in their last kind of a nature. Everyone can see symbols because of their being opened. But if you make an attempt to “catch” the main idea of a symbol its imaginary “openess “ shows us a multiconstructive system. A symbol is a multiconstructive system because it is included in the process of eternal development and it is harmoniously woven into the frame of the world of high reality.

If we would like to understand a symbol in a proper way and to interpret it quite properly, so that our interpretation be closer to its nature, it is necessary to look back to its origins, and that is a myth. A symbol is activated through different ceremonies, rituals, and of course, a myth, because its dynamic power can be found in the base of a myth.

Symbols make a kind of mnemonic bar which is put onto the reality of everyday life. Such bar causes actualization of the meanings that are properly connected with the symbols. The knots of such bar are a kind of chain making backward connection between the world of high reality (everyday life) and the world of ideas. One of the main sacramental symbols forming meaningful model is “mandala”. Mandala has two main archetypes of everyday life which are as follows: an archetype “home” and an archetype “mother”. “Home” is one of the main symbols of culture. It has its discovered world that is taken out from the chaos. Home like a family keeps and transmit the experiences of the previous generations. Home like a house means that the household goods are reliable (they work in a proper way) and there is a kind of comfort. The central symbol of mandala - yantra symbolizes female origins and this an archetype “mother”. This archetype symbolizes the beginning of life as a natural process. Everyday life being is a kind of interpretation of symbol sphere in the centre of which there is a woman.

О ПРИНЦИПЕ АВТОНОМИИ НРАВСТВЕННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЗНАНИЮ

Марина САВЕЛЬЕВА (КИЕВ, УКРАИНА)

Возвеличит молва — то вина не твоя.
Полетит голова — то вина не твоя.
Ах, добро или зло приключится с тобою,
Вспомни эти слова — то вина не твоя.

Омар Хайям

Всякий раз, цитируя известное кантовское изречение о связи Звездного Неба и нравственного закона, мы почему-то упускаем из виду любопытную вещь: Кант говорил не столько *о самой связи*, сколько о том, что *она не может не удивлять*. Однако в своем исследовании мы склонны отдавать предпочтение понятиям как таковым, нежели тому впечатлению, которое они способны вызывать. И при этом упускаем из виду важность *акцента*, который создается взятыми вместе, *в связи*, словами.

Кант же, напротив, более всего заботился о том, как бы не отдалить от себя сверхчувственное, увлекшись схематизацией, и сохранить его присутствие в понятиях. Он говорил, что его *волнует* связь закона с Небом, и наверняка “волнение” означало для него нечто большее, чем просто психическое состояние. Безусловно, его должна была интересовать проблема, которую позднее в общем виде сформулировал Хайдеггер: почему существует сущее, а не ничто? Но у Канта она могла быть выражена более конкретно, к примеру: *почему существует связь между звездным Небом и нравственным законом, когда обстоятельства таковы, что ее быть не должно?*

Или: как вообще возможен какой-либо закон в морали, если Небо недосягаемо, а Бог непознаваем?

Или еще: каковы основания для уверенности в связи между точностью определения моральных категорий и искренностью (нравственностью) поступков?

Откуда в человеке эта уверенность в нормативности, встроенности в культуру морального знания, когда это знание касается неизвестно чего: нет ему в мире аналога, не с чем сравнивать, нечего узнавать в момент достижения этого знания..

Для Канта абсолютный разрыв между сверхчувственным и чувственным всегда оставался непреложным фактом, поскольку сам механизм перехода из одного в другое был неизвестен. А это означало, что для него принципиально не существовало культурных стереотипов, которые можно было бы отыскать в

структуре сознания, а были только образы и символы, возникающие в процессе структурирования сознания, связывающие форму сознания с предметными содержаниями.

По мысли Канта, нельзя построить *систему* морали (хотя при этом можно и должно знать ее *структуру*), так как для этого должны быть известны не только *все* возможные варианты человеческого поведения (=следствия) и, соответственно, все возможные для них основания как их причины, но и все возможные и окончательные определения таких ситуаций.

Чтобы построить систему, нужно рассматривать нравственность как *вещь*. Но тогда она должна иметь ограниченное количество актов проявления. А этого не может быть, так как она сама является средством ограничения поведения. Значит, она — *форма* вещей и отношений, из области внутренних состояний и может быть только основанием для системы.

Но поскольку мы *знаем* о ней, следовательно, состояние формы существует только вещным, превращенным образом, а схема, в режиме которой работают понятия, не выполняет до конца своей функции. Кант постоянно испытывал трудности, излагая свои мысли или изучая чужой опыт, потому что осознавал: употребление слов, понятий ставит человека в ситуацию *невозможности условий их реализации в мире*. Мысль настолько отлична от мира вещей, что никогда не находит в нем себя до конца. Образ обростает схемой, и это обусловлено еще и тем, что в понятии не отражены также и *условия его возникновения*.

То есть слово всегда оказывается “на пределе” и самим пределом выражения, “пустым множеством”, “содержанием прошлого”, фиксирующим *post factum* невозможность окончательного осуществления сверхчувственного в чувственном. Языковый способ трансцендирования оказывается барьером, по обе стороны которого сходятся сознание и вещь. В столкновении между ними происходит диалектико-логическое отрицание метафизического пространства априорных форм чувственности.

Любое слово приходит в мир вещей слишком поздно, потому что оно — всегда следствие. Оно — всегда в прошлом и о прошлом, о чем-то всегда состоявшемся и устоявшемся. О том, что замедлило свою бытийную скорость настолько, что нашло возможным зафиксировать себя в отражении. Слово — о форме, о-формленное физическими средствами. Оно — свое-временно, вводящее свое время, открывая свой счет в мире: недаром ведь греки полагали, что счет происходит от умения именовать. Но оно совершенно неприложимо к условиям бытия, прилагаясь к ним только внешне — как *слово о бытии*.

Так Кант столкнулся с тем, что Гегель позднее назвал “смертью жизни в понятиях”: со смертью сознания в своих содержательных структурах и со смертью поступка в понятиях о поступке. Кант оказался в ситуации понимания того, что любое понятие как содержание чего-то является смертью сущности. В частности, *понятия морали оказываются не-моральными*, так как в них не

отражены условия их возникновения и реализации в мире.

В такой ситуации есть скрытая угроза, поскольку, исключаясь из нравственности как состояния, понятия *сами начинают творить* нравственность, становятся моральным законодательством для тех, кто ими оперирует. Слова обретают почти физическую силу. Более того: понятия, оторванные от своей истории, обнаруживают право самим выстраивать историю своим содержанием. Так, наряду с единственной реальной историей событий и фактов появляется возможность конструировать “параллельные” историко-логические пространства со своими автономными временами, всецело зависящими от воли “субъекта”. В таких логических мирах все зависит от умения выстраивать суждения, чтобы в результате получалась какая-то информация. События в них обретают иллюзию абсолютной доступности для интерпретации.

В таких пространствах нет тайн. Объяснение всегда приводит к пониманию. И чем сильнее желание углубиться в прошлое, тем меньше знаний идет из настоящего. Остается только удивляться, что вообще происходит какое-то мыслительное движение в мире живых, когда мысль стремится найти себя в мире мертвых. Возможно, это одна из попыток найти связь между чувственным и сверхчувственным. Но и сверхчувственный мир предстает в мысли по образу и подобию чувственного мира. Мысль о прошлом — по-прежнему содержательна, по-прежнему мысль о мире.

Так в картине сознательного приближения к бытию сущего с неизбежностью выделяется особый слой функционирования сознания, расположенный где-то “между” формой как основанием и ее содержательными конструкциями. Это слой *культурных стереотипов*. Он не является очередным предметным созданием, это не совокупность знаний, приемов, действий и проч. Скорее всего, это некий принцип постоянства реализации, перевода основания в культуру и на язык культуры. Стереотип — это то “место”, где исчезает различие между эмпирическим и трансцендентальным, где любое понятие является истинным, потому что кажется зависимым от состояния сознания.

Стереотип — это представление о первичности структуры, в особенности, если речь идет о структуре сознания. Например, *понятия* нравственности полностью или частично *содержат* в себе *состояния* нравственности. И наоборот, что эти же состояния автоматически содержат в себе возможность абсолютно понятийного определения.

Таким образом, этот стереотип отрицает всякую случайность перемены ситуации вне связи с логикой, что приводит, в свою очередь, к отрицанию всеобщих формальных состояний или оснований и утверждению иллюзии “правильного” или “неправильного” поведения.

По сути же, стереотип является постоянным повторением, закреплением невозможности самовосстановления культуры в форме предметного опыта. То есть, на самом деле культура не может быть объяснена собственными средствами без видимых потерь. Если нет каких-то внутренних состояний в душе —

никакие понятия не помогут событию произойти: нельзя объяснить человеку, как надо любить, страдать, быть преданным, искренним, если у него нет такого опыта. И это касается не только индивидуальных душевных усилий. Например, если мы попытаемся выделить универсальные основания происхождения культурных фактов *внутри* самой культуры, то невольно придем к ее разрушению, потому что какие-то необходимые вещи обязательно вводятся в жизнь случайным (противоестественным, безнравственным) образом благодаря нашим внутренним состояниям. То есть, добро проводится при помощи насилия, красота — при помощи безобразия, мир — при помощи войны и проч. Культура постоянно испытывает “проколы”, сквозь которые проглядывает вечность. И даже если “добро” вводится с помощью “добра”, а “мир” с помощью “мира”, — все равно *идеи* этих фактов имеют мало общего с самими фактами¹. А устойчивость результата — не только закономерна, но и *порочна*, потому что если случайность не проявила себя в основании, то обязательно проявится в результате как в основании последующих событий. И если *эта* культура как-то в состоянии объяснить себя из самой себя, то уже последующая не имеет для этого никаких гарантий.

Культура — следствие раз-оформленности сознания в процессе опредмечивания, то есть сама является формальной “потерей” и потому представляет действительность в “перевернутом” виде: нам ведь кажется, что культура спасительна, что она — панацея, источник высших ценностей, удерживающих человека от последнего шага... А на самом деле все не так, поскольку в каждый конкретный момент человек в каком-то смысле не-культурен, не потому что недообразован, невежлив и проч., а просто потому, что не находит в культурных структурах абсолютного подтверждения единству смыслов своего существования и бытия мира.

Такое отношение к культуре отражает общехристианскую позицию, и понятно, что не Кант первый выделил ее в структуре сознания. Очевидно, впервые это осознал апостол Павел, когда провел взаимосвязь между культурой и трансцендентным, определив мировое зло в качестве *эмпирического* (поступкового) их основания: “*сила греха — закон*” (1 Кор. 15:56).

Тем самым была выделена форма, в *границах* которой действует вот эта связь. Но поскольку форма предметна, то выражает *абсолютную* степень *исторической* необходимости стереотипного характера культуры. И поскольку она *предметна*, то не имеет значения, какое *состояние* вызвало ее к жизни: аналитически это вычислить невозможно, так как этот процесс *необратим* и значит, *выпадает* за пределы Абсолютной Нравственности.

В этой установке выражена сущность христианского восприятия мира и культуры — восприятия, в основе своей мифического, то есть по сути отрицающего стереотипный характер чего бы то ни было. И восприятия, в общем, парадоксального, поскольку, с одной стороны, есть убеждение в абсолютной греховности этого мира, а с другой — убеждения в том, что другого мира у

нас нет, пока мы живы. И потому нужно всеми силами стремиться к его усовершенствованию, совершенствуя себя.

Парадоксально, но не абсурдно. Поскольку внутренние, сознательные рычаги самосовершенствования от культуры не зависят. И значит, есть надежда на успешную попытку борьбы со злом.

В этом проявляются основания нравственности. В признании того, что каждый имеет право на спасение, что мир, несмотря на объективность, все же поддается изменениям, *имеющим значение* для наших внутренних состояний. *Безнравственно лишь необратимое*. Безнравственно лишь то, что безнадежно. Безнравствен Ад как абсолютное отсутствие надежды. Но стоит лишь признать возможность перемен или хотя бы повторения пройденного, и это уже шанс на перемену зла к лучшему. Хотя *эмпирически* это неопределимый процесс, от культуры не зависящий, но происходящий, тем не менее, на ее фоне.

Вот почему каждый культурный человек уверен, что, поступая морально, действует от первого лица (умалчивая при этом, что аморальные поступки имеют для него, как правило, внешние причины). Иначе говоря, поведение одного способно быть примером (=законом) для всех.

Это позиция Канта. Но каким образом она возникла, если он исходил из дуализма сверхчувственного и чувственного?

Вероятно, именно этот дуализм помог ему угадать в культуре ее спасительную роль. *Связь* Звездного Неба и морального закона — не “просто” или не “только” иллюзия, культурный “протез” жалкому человечеству. Это еще и избавление от слабости, накатывающей при мысли о собственной невыносимости или греховности, которую человеку время от времени дано переживать. М.Мамардашвили говорил, что никому невозможно избежать участи хотя бы раз подумать об изначальном зле человеческой природы. И, как ни странно, именно это прозрение придает силы. Облегчение настает, когда *зло* определяется как *зло*, то есть *всеобщая* проблема, которую возможно решить только всеобщими усилиями. Она есть всегда и независимо ни от чего, тогда как добро имеет основание где-то “внутри” человека.

Такое признание действительности указывает, что соответствие, гармония в мире состоялась, что установилось самосогласие, даже если оно касается признания зла. Это облегчение от *справедливости* самооценки, лишенной эмпирической абсолютности.

И одновременно это покушение на стереотип как критерий постоянства или бессмертия культуры. Признание существующего положения вещей указывает на присутствие Иного — на возможность *перемены*. Но это не отрицание культуры в духе Руссо или Ницше, хотя здесь подразумевается именно признание ее смертной природы в самом высоком ее порождении — человеке: человек смертен — где же культурная защита от зла?.. Нет, это только лишь опровержение классического представления о ней как о “порядке посреди хаоса”. Весьма вероятно, что она создает также и “хаос посреди порядка” и даже

“хаос посреди хаоса”, а смертность зла — указание пути к добру...

Волнение от возможной связи Звездного Неба и морального закона усиливается зыбкостью “гарантий” со стороны Бога, которого мы не понимаем. А единственная известная, хотя все равно непостижимая, форма *эмпирической* их связи опять-таки зло: *смерть*, присутствующая в жизни *символически* — как *мысль* о смерти, как абсолютная длительность перемены. И потому допускающая самопроизвольность происходящего, спасающая от отчаяния безнадежности и укрепляющая дух: по убеждению апостола Павла, “не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока” (1 Кор. 15:51-52).

И эта перемена, очевидно, означает, что нам дана будет абсолютная возможность совершить все, что угодно, что было задумано, тогда как прошлая смертная жизнь ограничивала эту возможность до предела. То есть в каждый малый миг настает вечная возможность, которая позволяет абсолютно реализоваться “эмпирически” (но не в культурном мире, а в Другом, где эмпирия — тоже “другая”). Это и будет Абсолютной Нравственностью, абсолютно обусловленной Абсолютным знанием как пред-восхищением, *надеждой*.

По сути, это означает перемену оценки смысла, переход к новому, высшему Смыслу. И это победа над культурой, в которой действуют лишь устоявшиеся со временем смыслы.

* * *

Очевидно, все упирается в проблему несостоятельности знания как о-смысления, точнее, в проблему двойственности знания и не-знания, но последнего не как отрицания содержательной стороны знания, а как непосредственного усвоения того, что знанием не охватывается. Как *безусловного понимания*, прерывающего постепенность накопления культурной информации.

У Канта эта проблема поставлена неоднозначно, в духе Просвещения — как проблема автономии нравственности по отношению к знанию. Если нравственность представляет собой априорную форму чувственности — метафизический принцип априорного определения эмпирических объектов и ситуаций в границах шкалы “добро — зло”, то она безусловна и может быть только понята нами свободно как единственная способность поступать по-человечески. Будучи такой чистой способностью, она выступает основанием для дальнейшей интерпретации самой себя в предметной области с тем, чтобы засвидетельствовать несводимость к ней.

К примеру, если в одном случае я говорю: “Я”, а в другом — “Я добр”, то в первом случае Я фиксирует некое состояние, в котором я постоянно нахожусь и которое является условием выполнения любых последующих гносеологических шагов. Я ничего не могу сказать об этом состоянии, кроме как назвать его (=присвоить ему “*пустое имя*”?). Даже не могу подтвердить или опровергнуть его самождественность или нетождественность, потому что для этого у меня нет оснований, кроме этого самого “Я”, которое становится

пределом и условием любого моего осознания, в том числе и самоосознания. Но если я утверждаю “Я добр”, то этому уже есть какое-то основание, раз объявляется субъектно-предикативная связь. Это уже какая-то структура с каким-то содержанием, которая отразила в своем пространственно-логическом поле какие-то результаты действия чистой способности “Я”.

Но самое главное — это структура, функционирующая помимо и даже вопреки основанию “Я” как нечто искусственное. Ведь поскольку она не имеет абсолютной логической связи с основанием, то представляется как уже-заданная неизвестно кем, сложенная и действующая закономерно и законодательно.

Итак, есть априорная форма чувственности как всеобщее условие чего-либо человеческого. И есть некий результат, зафиксированный в суждении “Я добр”. А причинно-следственной связи между ними нет, потому что нам неизвестно, насколько эти сферы — феномен Я и явление добра в понятии — имеют общую природу. Нельзя наверняка утверждать, что после “Я” как факта обязательно последует именно этот факт добра, даже на уровне суждения о факте. И вообще неизвестно, последует ли что-то из “Я” на уровне объективации. Нельзя найти такое достаточное основание, с помощью которого можно интерпретировать переход от сверхчувственного к чувственному². Можно только принять это как факт и смириться с тем, что любая понятийная структура — всего лишь косвенное средство передачи прямого опыта априорных форм чувственности. Нравственность, безусловно, прямой опыт, который не коммуницируется прямыми средствами. Это то, что понимается без слов. И хотя других способов передачи, кроме утраты прямого опыта, нет, все же эта необходимость не доказывает своей самодостаточности, а может рассматриваться лишь как допущение самой себя. Мы всегда должны предполагать, что помимо понятийно-словесного способа выражения априори может быть и какой-то другой способ. И подтверждением тому является различие, существующее между понятием и сознательной формой как условием его возникновения.

Можно или *быть* нравственным, или *чувствовать*, что ты нравственен. Кант, вероятно, объяснил бы это так: *чувство* добра не есть *бытие* добра, поскольку оно чувство, а значит, эмпирический факт. А раз так, оно не самодостаточно, так как обусловлено какими-то внешними обстоятельствами. Его необходимость покоится на причинно-следственной зависимости; она, так сказать, “историческая необходимость”, обязанная временем и местом. Но у чувства всегда есть форма как условие его осуществления. И она *бесчувственна*, эксплицируя чувство как нечто отличное от себя.

Вероятно, здесь и кроется ответ на вопрос, почему существует представление о связи нравственности и знания, хотя наличие ее недоказуемо средствами логики. “Бытие нравственности бесчувственно” — апофатичность этого тезиса вполне оправдана, так как бытие по сути своей апофатично: даже если говорить о нем как о бытии сущего, — это возможно только через забвение бытия как такового. Но смысл, вкладываемый в это суждение, несет в себе такую откоро-

венную (и абстрактную) беспощадность “полноты бытия”, какую рассудочному мышлению не выдержать. В этом утверждении выражена попытка ограниченными средствами человеческого языка, осуществляющегося в режиме “плоскостного” изображения, отразить весь объем умозрения: отражаясь от плоскости листа своими предметными очертаниями, оно налипает к поверхности предмета, создает криволинейный ландшафт и разворачивает объем опустошением поверхности. Оно стремится охватить все стороны предстоящего, а не только ту, предмет которой обращен навстречу функциональности сознания. Но при этом разрушается привычность образа, и то, что открывается мыслительному взору, по законам рассудка уродливо и непередаваемо на словах. Ведь, согласно этим законам, нравственность — сфера, предполагающая свою противоположность — безнравственность. И тогда первая ассоциируется с проявлением добра, а вторая — с проявлением зла. В своей борьбе они никогда не поднимутся до уровня бытия, а будут пребывать в состоянии его забвения в мире предметов. В таком мире нравственность несоотносима с бесчувствием, как гений и злодейство. Поэтому что чувства как явления в предметности своей могут иметь только позитивный характер, а все негативное будет истолковываться как отсутствие предметности, отсутствие чувств.

Нет ничего более рассудочного, чем утверждение, что Бог — это отсутствие зла. Но сказал это ни кто иной, как Аврелий Августин. Он, который в основание понимания поставил *веру*, дерзнул утверждать, что *знает*, что есть Бог. “Отсутствие” добра — лишение предметности и воцарение хаоса. И вот чем обернулась его самонадеянность: спустя семь столетий Абельяр переиначил его тезис, объявив веру следствием понимания. Прорыв сквозь предметное в трансцендентное стал расцениваться как прорыв во зло. Отсюда было уже рукой подать до отречения Галилея. Метафизика оказалась по ту сторону добра и трансцендирующего ждала участь Джордано Бруно.

Чувства не обманывают, говорил Гете, обманывают суждения. Именно поэтому так опасны бывают *суждения о чувствах*, подменяющие реальность. “Нравственное бытие бесчувственно” — не в этом ли попытка избежать суждения о чувствах, исключив последние из контекста?

Для рассудка эта ситуация противоречива и, значит, невозможна. Но для разумного осмысления тут нет никакого противоречия. Есть *парадокс*. Нравственность как бытие самой себя — как со-бытие, собравшееся в точке пересечения вечности и времени, человеческого и Божественного, как *основание* моральных норм, предстает в понятийной интерпретации как *другое основание*, поскольку лишено субъектного присутствия. Как *интерпретация основания*. Или как основание Другого, основание основания. А язык, на котором интерпретируется, — вовсе не “другой язык” в отличие от языка содержательных описаний. Это *мета-язык* как иная интерпретация существующего способа описания. И тогда, если основание само по себе никакое, то интерпретация, характеризующая его содержательно, делает все эти характеристики *ложными*.

Ложность оснований приводит к проблематичности последующих содержаний, индуцированных тем же основанием. То есть, рассматривая нравственность в ее бытии как феномен, мы с необходимостью прерываем созерцательный процесс, перестаем видеть в ней спонтанность и переводим в статус проблемы. Мы как бы ставим бытие нравственности “под вопрос”, стараясь превратить ее в объект исследования. Но по-другому поступить не можем, когда хотим обнаружить какое-то основание своего нравственного существования.

Если же пытаться восстановить пробел между Я как трансцендентальным единством (=единством нравственности) и мыслью о предмете нравственности, то придется говорить о чем-то “третьем”, не имеющим к ним прямого отношения. Это те *субъективные ситуации, которые сопутствуют* переходу из одного в другое. Которые составляют *сферу* Другого. Вряд ли эти ситуации помогут предметным образом смоделировать механизм перехода сверхчувственного в чувственное, но своим иносказанием помогут закрепить процесс понимания, сделать его необратимым, еще раз подтвердив его автономность по отношению к знанию.

* * *

Нахождение субъективных ситуаций, в результате которых бытие добра и зла может выразиться в соответствующих понятиях, приводит к утверждению *символической* природы “Я” и априорных форм чувственности *в отличие от знаковой* природы своих предметных воплощений.

Символ в данном контексте будет представляться такой странной вещью, которая позволяет ухватить в единстве трансцендентальную апперцепцию, ее языковое выражение и предметное отражение в мире вещей. Но при этом определить символ как нечто означающее наряду с этими отдельными этапами познавательного процесса невозможно, поскольку он беспредметен, *не означает ничего*, а только свидетельствует о наличии способности сознания как способности реализовываться в вещественном пространстве.

Нравственность как факт сознания — это символ, дающий возможность что-то понимать, то есть ставить себя в ситуацию порождения понятий о нравственности и одновременно осознавать эту ситуацию. При этом должно быть четкое понимание того, что бытие добра и зла самостоятельно и не подвержено никаким субъективным трансформациям в объяснении или толковании. И только так оно способно символизировать что-то. А воплощаться символ будет в материальных структурах — словах, поступках, поэтому его можно спутать со знаком.

Но символ не знак. Он способ восприятия априорных форм чувственности, тогда как знак никак не зависит от человеческого состояния, поскольку он придан извне, из предметного мира. Знак содержит информацию, которой можно оперировать независимо от того, есть ли непосредственное переживание нравственного состояния. Например, различные

теоретические модели морали выступают знаковыми системами, в которых можно при помощи перестановок в суждениях достигать различных результатов. Так может возникнуть “моральный закон”, отношение которого к “Звездному Небу”, то есть к чистой способности быть нравственными, весьма проблематично. Кант говорил: мы добры, потому что мы добры. А не потому, что *знаем*, что добры. Это не-вольное состояние, то есть понимание его не в нашей воле. Если бы знали, то не вынесли бы этого. Только этим и можно объяснить несоблюдение в мире моральных норм: никто ведь не знает, насколько вообще они должны соблюдаться, никто не знает, как именно должны реализовываться “моральные устои”, чтобы эта реализация была адекватной. Знание и понимание никогда не совпадают. Но совпадают понимание и не-знание, и это доказал уже Сократ, всей своей жизнью и смертью продемонстрировав “знание о незнании”. И как ни странно, именно это совпадение приводит к стремлению быть нравственным, к согласию с самим собой и не “умножает скорби”.

Кант это тоже понимал. Весь его так называемый агностицизм не что иное, как научным способом обоснованное “знание о незнании” перехода сверхчувственного в чувственное. Он всего лишь говорил о том, что, попадая в сферу сверхчувственного, мы попадаем в условия действия другой логики — логики “абсолютных возможностей” или абсолютной причинности. И не стоит перекладывать вину на Бога, если, создавая моральный закон, мы не достигаем свободы. Между миром и Богом нет отношений, потому что соотносятся только равновеликие. Но Бог вообще не здесь, нигде, неуместен. А если Он вдруг нисходит в мир, чтобы напомнить о Себе, то, исполняя закон, делает все не так.

Стремясь возвысить моральный закон до заоблачных далей, человек не обретает долгожданного согласия в душе. В своем стремлении вверх — от знания морали до прямого опыта вхождения в бытие добра и зла — он оказывается в ситуации их *без-различия*. Следование во всем только своему внутреннему состоянию, борьба с понятийной ограниченностью выражения — это борьба сознания со словом и, значит, *борьба с моралью*.

Что мы описываем, описывая бытие морали? Самое мораль, или *только слова*? Вот он, предел понимания. И предел борьбы. За ним простирается неведомое, о котором мы, тем не менее, знаем. И зная, стремимся, не зная, что нас ждет. Нет ничего труднее, чем брать вещи такими, каковы они суть на самом деле, — это снова у Гете. И можно продолжить уже от себя: и *нет ничего страшнее*, чем данность прямого опыта. Потому что в этот момент мы взираем на мир не-человеческими глазами. Следуя по пути к Звездному Небу, можно стать бесчеловечными (и без-Божными), потому что в следовании своем мы действуем по-человечески. А этот путь не ведет к Богу. Мы выстилаем путь вверх людскими душами, а иногда и телами. Потому что во всем видим буквальность, буквами переданный смысл не-осмысляемого. И в этом

трагедия человека: непреодолимость языковой формы трансцендирования, невозможность *эмпирического* выхода в сферу чистого сознания. Невозможность манипулировать трансцендентальной конкретностью сознания усиливает желание переступить порог культуры, разрушив основы мироздания. Человек понимает, что язык — это *только лишь* язык, что поступок ограничивает любую безграничность трансцендентальной апперцепции, и все-таки стремится на словах и в поступках доказать, что владеет чем-то большим.

На этом разрушительном пути только Бог останавливает его и вовремя восстанавливает в человеческих правах. Авраам, занесший нож над собственным сыном, совершил подвиг поступка, который перед Богом — не более чем жертва, а перед людьми — убийство из убийств. Колоссальное напряжение всех способностей в постижении Бога обернулось всего лишь безобразным намерением, которое, к счастью, не осуществилось. В своем поступке *опредмечивая Бога*, Авраам ошибался, и Бог просветил его, не приняв жертвы. Бог дал понять, что Слово, которое единственное есть Дело Бога, никогда не рассыпается во множестве человеческих слов и поступков, не может быть реализовано в них до конца. И забвение человеческих норм еще не открывает доступа к немислимому. При этом просто рождаются *другие* (не всегда приятные) слова и поступки, пустота которых одинаково чужда и Богу, и миру.

Вот почему Мераб Мамардашвили говорил: “дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно”. То есть проблема не в том, что зло присутствует в нас как содержание психики, а в том, есть ли условия борьбы с ним, раз оно — эмпирическое основание культуры. Сами условия борьбы со злом не приобретаются, не обусловлены, а должны быть в нас изначально, или их нет вообще. И в зависимости от них проявляются функции зла. Вот и преодоление августиновского казуса: мы добры, потому что *умеем бороться со злом*, а не потому, что в нас его нет. И мы добры, потому что *умеем быть добрыми*, а не потому, что добро изначально присуще нашей психике.

Точное мышление — это тоже умение, это “техника быть”, то есть быть человечными. Иначе говоря, если в конкретных ситуациях происходят безнравственные поступки, это означает, что мы не владем *идеей нравственности*. То есть не владем условиями для ее осуществления. Не мыслим точно или не владем формой мысли. Не совпадаем в своих поступках с мыслью. И тогда логика, которой должны владеть мы, оказывается в чужой власти. Во власти дьявола, как в эпизоде Фауста с пуделем.

Потому Данте и говорил, что дьявол — *логик*. У него очень трудно вырвать инициативу самостоятельного мышления. В особенности в тех случаях, когда опираешься на эмпирические состояния или другие качества человека в мире. На культурные стереотипы. Тогда дьявол уже не просто логик, а *онтологик*, диктующий человеку онтологические правила в отношении к сверхчеловеческому. И тогда чувственность, увиденная с позиции конкретных эмпирических фактов, становится орудием зла. Умение быть нравственным ра-

створяется в ситуации.

Вот почему Кант считал, что следует отказываться от неточного знания. А, отказавшись, что остается делать? — Возобновлять нравственные поступки, как впервые. Ведь если однажды поступил нравственно и запомнил это, еще неизвестно, можно ли повторить сделанное. “Автоматизм” нравственности однократен, не имеет закона повторения. Физик сказал бы: *нравственность не имеет однородного пространства наблюдения и выполнения*. Она есть только там, где есть. И все понятия, составляющие “аппарат” этики, имеют только буквальный, а не предметный смысл: “совесть”, “честь”, “счастье”, “добро” и проч. — каждый раз нечто другое, не зависящее от предыдущего. И чем меньше мы знаем о них эмпирически, тем точнее они действуют в этом мире. Пространство нравственности по-прежнему автономно, освобождено от пространства эмпирии, а свобода — единственный критерий ее бытия.

И если Кант говорил, что поступок является нравственным при условии, что он становится максимой всеобщего законодательства, то это не исключает необходимости всякий раз утверждать этот закон заново. Связь морали со сферой Божественного мимолетна и требует постоянного подтверждения. Моральный закон — форма превращения Божественной воли в человеческую, он имеет досадную тенденцию отделяться и существовать собственной жизнью. Автономия действительности морального закона — следствие недостижимости трансцендентного и Его непостижимого присутствия.

* * *

Можно сказать, что оценка степени необходимости стереотипа культуры для человеческой жизни *бессодержательна*. Или бессмысленна. Человек как думающее и живущее существо двойственен. Как правило, одно в нем приводит к исключению другого, а в единстве своем оба влекут человека к последнему рубежу — к смерти. Мысль об автономии нравственности по отношению к знанию — неизбежный вывод исследования природы сознания и ограниченности логических средств постижения бытия сущего. Но это всего лишь *мысль*, эмпирически подтверждающая невозможность их *эмпирической* автономии. *Одна из главных функций нравственности состоит в самоограничении сферой логического осмысления*. Абсолютное погружение в бытие нравственности как бытие формы сознания приводит к обесмысливанию и обесчеловечиванию норм поведения. Но чем явственнее бессмысленность и тщетность “моральных устоев” со стороны формы сознания, тем нужнее они в жизни как эмпирический “противовес” трансцендентальному.

Вот почему Кант считал нравственную систему *возможной*. В основе поведения видел лишь *одну* причину: долженствование, основанное на вере. Иными словами, если строить научные основы морали по принципу логики (=науки, права и проч.) действительно бессмысленно, так как не срабатывает принцип абсолютности перебора ситуаций, то можно осуществить это, исходя из принципа *неопределенности субъекта нравственности* и из трансценденталь-

ной природы основания его поведения. Трансцендентальная аргументация не исчезает даже в случае принятия положения о “смерти Бога”, место которого занимает лишь трансцендентальный субъект.

Каким бы образом человек не действовал в этом мире, направляя свои помыслы на постижение не-мыслимого, он всегда действует рационально. И потому каких-то вещей он не постигает никогда. Этому препятствует закон. Но чтобы как-то двигаться в этом “мире многого” он имеет представление о Едином — представление, не выходящее в сферу предметной мысли. И это заставляет его время от времени решать проблему о существовании многого в противовес Единому. И запрокидывать голову к Звездному Небу.

ON THE PRINCIPLE OF MORALITY AND KNOWLEDGE AUTONOMY

Marina SAVELYEVA (Kiev, Ukrain)

The article deals with one of the main cultural stereotype — the correlation of Morals and Knowledge — which determines modern culture character. Classic paradigm in the face of Socrates gave rise to this stereotype claiming the *identity* of Morals and Knowledge. But Christianity refuted this point of view in the course of alternative investigations of the problem. Thus the principle of Morals autonomy originated. At first it was formulated in the Bible, but only I.Kant researched it in detail.

Availability of opposite positions on the epistemological criteria of Morals reflects the main paradox of conscious activity. On the one hand, systems of Morals built on the scientific basis are *unreal*, because they do not express the essence of the phenomenon and remain of the level of manifestations. The concept which arises historically does not comprehend the history itself. In particular, Morals concepts emerge as the reflection of the inner mental and mind states but they do not contain these states empirically. On the other hand, Morals systems are still *possible*, because the principle of *mustness* is their essence and the basis of these systems is not real but transcendental (indetermined) subject. Morals may be researched in conformity with one of the indicated positions, latently demonstrating it's own localization. But it is possible to consider the paradoxical situation e resulting from an *inner methodological dualism* which comes unavoidably into play whenever the fenomenon relating to consciousness is in question. Morals are an *object* (=Thing) and a state of consciousness at the same time.

Morals are symbols existing not for widening the scope of Knowledge about us, human beings. On the contrary, absoluteness of comprehension to which any symbolization is oriented restricts Knowledge and confirms impossibility of it's empirical autonomy. But so far as a man lives in the “world of significances”,

symbols are signified too; they are simply included in material structures and situations and dissolved there. The Cultural stereotype is one of such phenomena characterizing the moment of the transformation of dualism to monism of methodology, — symbol to sign. So the stereotype is not simply an illusion of cultural man or a sum of operations, situations, actions and so on, but it's the way of realisation of a conscious form in culture. “The Stratum” of stereotypes settles down “between” culture basis and its objective forms created by social-historical practice. This is the stratum where cultural structures are being moulded. Empirical things are indistinguishable from transcendentals on this stage. Cultural stereotypes function as empirical “counterbalance” to men’s aspiration to Transcendancy. Absolute immersion to Morals may result in cultural destruction and dehumanization of behavioral norms. So unhistorical necessity of cultural stereotypes is manifested.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мамардашвили приводил в связи с этим весьма удачный пример с Данте. О том, совпадают ли между собой *действительность* любви и ее *выражение* (См.: Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание // Как я понимаю философию. - 2-е изд. - М.: Прогресс, “Культура”, 1992. - С. 46). По тому, как Данте выражал свою любовь к Беатриче, нельзя судить о состоянии его внутренних страстей. Он ведь не собирался на ней жениться, более того - старался как можно меньше видеться с ней. Но речь идет, тем не менее, о любви, только не выраженной или выраженной другим языком. И знание об этом приходит к тому, кто хоть однажды испытал нечто подобное.

² Именно факт отсутствия такого основания является достаточным основанием для выдвижения основания в границах культуры. Смысл христианского культурного стереотипа состоит в том, что именно факт *добра* следует из наличия “Я”, поскольку добро трансцендентно, а зло эмпирично. Поэтому утверждение “Я есть Я” подтверждает уже известную эмпирическую склонность, требующую исхода в результате осмысленности, исхода в трансцендентное. Однако, требование такого исхода не содержит в себе никаких условий для этого, ничем не подтверждается, кроме желания, веры, надежды и прочих внутренних состояний. Стереотип культуры ограничен, но это не является абсолютным критерием его несостоятельности, а лишь косвенно указывает за пределы культуры.

ЗАПРЕТ И ПРОИЗВОДСТВО ИДЕНТИЧНОСТИ*

Анна МАТВЕЕВА (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Предложенное Норбертом Элиасом знаменитое деление культурно-исторических форм на “культуры стыда” и “культуры вины” подразумевает не только тот или иной способ усвоения и воспроизводства моральных норм, но и более широкое различие — различие внешнего и внутреннего вообще (и расстановка акцентов соответствующим образом определяет исполнение любых практик — языковых, социальных, религиозных, опять же моральных). В его европейской перспективе (ретроспективе) под “культуры стыда” попадают любая архаика и классическая античность с явным приоритетом практик внешнего (публичная жизнь и публичная речь); ниша “культур вины” почти безраздельно (с некоторыми оговорками) занята культурными эпохами — этапами истории христианского мира. Куда осуществляется переход? В принципе, основной набор форм человеческой деятельности остается прежним. Способы осуществления этой деятельности — образ действия — тоже не претерпевают коренных изменений; из заложенной “культурами стыда” системы практики не выпал ни один элемент (выпадения начинаются позднее, в ходе естественного процесса выживания наиболее адекватных культурных форм). Ничто не исчезло; но что-то было добавлено, что-то существенное, благодаря чему и стыд стал казаться детской забавой по сравнению с возникающим на этой границе опытом вины. Появление самого понятия вины предвлялось появлением особого семантического пространства, предоставляющего место специфическому опыту и специфическому дискурсу (куда входит и вина) — появлением феномена внутренней жизни. Если быть окончательно точным — не появлением, а выявлением: переносом внимания преимущественно на эту сферу, ранее не представлявшую самостоятельного интереса, не бывшую или, как минимум, нечасто становившуюся предметом отдельного рассмотрения. “Перенос внимания” означает, что на открывшуюся дискурсивную сферу переориентируется весь уже установленный порядок культурных жестов, что основная (и наиболее явная) их работа начинает разворачиваться в этой приоритетной среде, приобретая новую, предписанную этой средой окраску.

Это относится и к нашему предмету: к жесту, который выходит за предписываемые ему рамки этики, потому что он изменяет всю структуру присутствия, перекрывая доступ к тем или иным ее зонам, или по крайней мере строго регламентируя его: к телодвижениям цензуры. По большому счету, противопоставленные Элиасом структуры стыда и вины не различаются ничем, кроме манеры исполнения, кроме той системы координат, в которой это исполнение имеет место. Работает один и тот же механизм, но эта работа

прилагается к различным пространствам. “Культуры стыда” и “культуры вины”. Различие между ними — это различие способов производства субъективности.

Внутренняя жизнь и внутренняя цензура. Августин

Перенос функции надзора из интерсубъективного поля в пространство внутреннего — может быть, самая крупная инновация, предложенная христианством. Она возможна только в контексте богатой и напряженной внутренней жизни; и она же играет на руку этому богатству и этой напряженности. Иудейский бог судит за деяния, христианский — также и за помышления, цензура переносится внутрь и, требуя непрерывного самоотчета, обеспечивает таким образом непрерывность внутренней речи. Из субъекта действия человек превращается в субъекта мысли, воли и чувства — причем превращается в массовом порядке. Для классической античности “внутренняя жизнь” не более чем дополнение, довесок к публичной жизни как действованию; роскошь, которую позволяет себе свободный гражданин и которая подпитывает его внешнюю, публичную состоятельность — ту самую, которую Фалес публично доказывал своими финансовыми махинациями с оливковым маслом. Сиракузская поездка Платона — уже (неудачная) попытка заблудшего аристократа воссоединить *vita activa* и *vita contemplativa*. В христианской развертке тщательно отслеживаемая внутренняя жизнь становится обязательной для каждого.

Внутренняя речь в “культурах стыда” может появляться только на какой-то момент: как аномалия, как преступление, она свидетельствует о постыдном замысле, о двуличии, об обмане². Собственно, она не является полноценной речью: это всегда некий фрагмент, утаиваемый с известной стратегической целью (обман) и служащий внешнему действию. В “культурах вины” внутренняя речь — та канва, на которой держится непрерывность личной жизни. Как следствие, интеллектуальный опыт получает статус опыта экзистенциального, и для этого ему более не нужно быть вынесенным наружу, быть подтвержденным внешне (действием или речью). Теряясь в догадках, Блаженный Августин недоуменно наблюдает, как его учитель Амвросий Медиоланский *про себя* читает Писание³:

“Когда он читал, глаза его бегали по страницам, сердце доискивалось до смысла, а голос и язык молчали. Часто, зайдя к нему (доступ был открыт всякому, и не было обычая докладывать о приходящем), я заставал его за этим тихим чтением. Долго просидев в молчании (кто осмелился бы нарушить такую глубокую сосредоточенность?), я уходил, догадываясь, что он не хочет ничем отвлекаться в течение того короткого времени, которое ему удавалось среди оглушительного гама чужих дел улучшить для собственных умственных занятий. Он боялся, вероятно, как бы ему не пришлось давать жадно внимающему слушателю разъяснений по поводу темных мест в прочитанном или же заняться разбором каких-нибудь трудных вопросов и, затратив на это время,

прочесть меньше, чем ему бы хотелось. Читать молча было для него хорошо еще и потому, что он таким образом сохранял голос, который у него часто становился хриплым. С какими бы намерениями он так ни поступал, во всяком случае поступал он во благо” (1, VI, 3). Мир теряет свою прозрачность; текст становится скрыт. Личность обретает таким образом глубину, превращаясь в крипту, хранилище появившейся на этом рубеже внутренней жизни. Точнее, ряд внешней жизни и ряд жизни внутренней расходятся: внутренний текст может быть не отмечен непосредственно внешним образом, не снижая при этом своего экзистенциального статуса. Впоследствии ценность внутреннего текста будет расти.

* * *

В свете вышесказанного на самый первый план выходит еще один перенос акцентов — небывалое возвышение тематики речи вообще (-- имени, выражения, письма). Утратив свое вспомогательное (что не означает слабости: вспомогательное по отношению к практике назначение речи — это назначение магическое) положение, речь покрывает собою всё. Здесь начинается формирование европейской рациональности: здесь лежит начало проекта дискурсивного знания. Создание истинного и полного описания мира предполагает выведение сущности мира в речь, ее дублирование в слове. Истина, *veritas*, как адекватность слов вещам, была уже латинским изобретением: изобретением разума, полагающего слово своим главным инструментом, аутентичной средой своего обитания. Читать книгу природы. В тезисе Малларме “мир существует, чтобы войти в книгу” его “чтобы” несет наименьшую концептуальную нагрузку: подобный тезис возможен в том случае, если мир уже существует как книга. Как текст. Как высказывание.

Такая перестановка имела свои следствия и для института запрета. Запрет, вообще говоря, многообразен в своих проявлениях. Но, если архаическое табу “лежит на поверхности” и управляет прежде всего прямым действием — присвоением, обладанием, любыми манипуляциями — то в распрошавшемся с архаикой индоевропейском мире запрет наиболее ясно слышим как запрет на *высказывание*. “Модернизированное” табу закрывает свой предмет для речи — то есть изымает его из целостности универсума. Есть нечто, о чем мы знаем, но не говорим (как правило⁴). Непрозрачность: пятно лексической слепоты, хранилище запретных содержаний; след работы встроенной (вернее, надстроенной, наложенной извне) в аппарат языка цензуры.

Это “слепое пятно” речи напрямую связано с идеалом всех освободительных движений, с декларативным идеалом полного знания: идеалом лексической прозрачности, универсальной проходимости и обозримости всего дискурсивного горизонта — но и горизонта сущего. На этом стоит задержаться. Европейская мысль с самого своего начала пронизана (навязчивой) идеей визуальности: рок оптикоцентризма довлеет над нами, и терминология зрения используется

как самая прямая метафора речи, говорения, явленности слова. Скачок от знания как речи к зрительной семантике очень давно стер в себе свое переносное значение. Нарботанная интеллектуальная лексика, рабочий инструмент европейского духа, насквозь визуальна: теория от *theoria*, созерцание, спекуляция от *speculum*, зеркало, рефлексия от *reflexio*, отражение; в основе ее лежит представление о знании как видении. Отсюда и “слепые пятна”. *Видеть все*: идеал познания есть идея паноптикума, эпистемологический тоталитаризм не терпит белых пятен, не желает их знать, точнее, желает их не знать, как не знает их бог, как не встречает преград его всевидящее око. (“Неужели Господь бог везде-везде? — спрашивает у Ницше “одна маленькая девочка”, — Но это же неприлично!” Да, это неприлично; познание есть непристойная авантюра. Поэтому, кстати, и фигура исследователя всегда маргинальна по отношению к генеральной морали своего общества; формирование профессиональных этик — попытка увязать когнитивные структуры с социальными, пусть даже путем определенных жертв с обеих сторон. Такая попытка может нередко происходить в одной отдельно взятой голове). Знание хочет быть тотальным. Зоны запретных содержаний, дискурсивные провалы, явно компрометируют этот проект; тогда, если око, претендующее на всевидение, замечает их — а оно непременно наталкивается на них рано или поздно — то наивысшее напряжение возникает на этих границах, а не там, где знание последовательно расширяет свою область экстенсивным путем.

Белые пятна запрета не следует смешивать здесь с областями неведомого; запрет активен, он выступает как настоятельное требование: требование слепоты. Стыд. Закрывающийся глаз все же регистрирует нечто положительное: отмечает границу, предел визуальности и предел представления. Мышление как речь кладет себе предел не там, где не о чем мыслить и говорить, а там, где нельзя этого делать. Границы представления лежат внутри него, ограждая некоторые, весьма и весьма особые места в его пространстве. Познание как языковая игра разыгрывается в поле видимого: увиденного и отмеченного, зарегистрированного, позволяющего вести о себе речь.

В этом смысле эмансипация поля речи есть эмансипация и понятийного поля как поля возможного зрения.

Отступление 1: порнография

Порнография как жанр обязана своим возникновением ни чему иному как проекту универсальной визуальности. Видеть все; это стремление отличает порнографию (прежде всего в визуальных же ее формах — фотография, кино) от стандарта эротических описаний, построенного на сокрытии, на намеках. “...В “нормальном”, непорнографическом фильме любовная сцена всегда строится вокруг некоего непререкаемого запрета: “показывать не все”. В какой-то момент изображение затемняется, камера отъезжает, сцена прерывается, мы

никогда не видим “это” прямо (половой акт). В противоположность этому пределу представимости, который определяет “нормальную” любовную историю или мелодраму, порнография идет дальше, она “показывает все”. Парадокс, однако, в том, что, переступая предел, она всегда заходит *слишком далеко* ... мы неизбежно теряем то, за чем гнались. Эффект всегда удручающий и пошлый, что может подтвердить любой, кто видел “жесткое порно”. (6, 152)

Совершенно верно: у нормального зрителя, то есть у субъекта без явных индивидуальных задержек на ранних стадиях психического развития, порнография вызывает отвращение либо скуку. Интенсификация чувственности — prerогатива эротического жанра, жанра намеков и двусмысленностей. Порнографическому визуалитету свойственна едва ли не медицинская объективность; она имеет прямое отношение к нашей тематике, и еще более прямое — к дискурсу познания, подспудным и причудливым эпифеноменом которого является порнография. Что-то же заставляет людей поддерживать этот жанр, обращаться с сексуальностью явно бездарным и не достигающим ее пределов способом. Это “что-то” локализуется в области идеального знания: тотального видения. Понятно, что порнография описывает пространство, традиционно табуированное; при этом она исходит из императива познания, из пафоса эмансипации как высвобождения запретных содержаний. Здесь не должно быть невидимого. Малоуспешные претензии порнографии на художественность диктуются не только техническим способом ее реализации (как-никак это часть того или иного искусства, пластического либо повествовательного: кино, фото, литература...), но и концептуальным стремлением : включить в поле описания эмоциональную компоненту сексуальности, не ограничиваясь механикой, пардон, физиологией. Однако экономика эмоций сталкивается здесь с иным, более фундаментальным порывом. “Запрет придает свое собственное значение тому, что под него попадает ... Если мы занимаемся любовью скрыто, запрет преобразует ее, он освещает то, что запрещает, особым светом — зловещим и божественным: одним словом, запрет освещает любовь религиозным светом.” (2, 294). Еще придется остановиться на этой, пожалуй, самой интересной черте стратегий запрета, на демонстративности любого умолчания. Запрет действует как знак отличия, запретные содержания привилегированны и, хотя и не всегда, но при известных условиях сакральны. Должно быть, существуют два способа их преодоления: один можно было бы назвать преодолением извне, другой — преодолением изнутри; это разоблачение и трансгрессия, исследовательский и религиозный образы действия. И, если трансгрессия ведет свою работу внутри области запрета, питаясь его же драйвом, заданным им порывом — о, несомненно возвышенным порывом, — то разоблачение, свет регистрирующего разума, пролитый на запретное-возвышенное, ставит его в общий ряд, в реестр познанного и описанного, в совокупность возможных высказываний, в однородное поле зрения. “Но это же неприлично,” — ну да, это бесстыдное предприятие. Это семантическое святотатство. Подрывая дискурс умолчания, порнография не

предлагает взамен ничего столь же напряженного, столь же плодотворного, иными словами, она не может предложить ничего столь же ценного. Зритель испытывает справедливое чувство обиды: он чувствует себя ограбленным. Отсюда и отвращение.

* * *

Это отвращение — коллапс, в который впадает сознание при вторжении того, что ограждено от него барьером умолчаний — при вторжении туда, где ему не место — высвечивает всю проблематику закрытых зон как зон особого опыта: опыта, который сканируется структурами рациональности, но сам открывает дополнительную по отношению к ним сферу, который не внерационален, но и не встроен в систему всеобщего отчета; он разворачивается на границе и полагает эту границу: предел, на котором рациональные практики теряют свою ровность и последовательность. Как он формируется и как работает?

Запрет/стыд

Стратегии культурного запрета обладают одним странно интересным свойством: им абсолютно все равно, что именно запрещать. Они присутствуют чисто топографическим образом: как точки, обладающие определенной локализацией на карте распределения значений. Они не несут в себе ничего, что не исчерпывалось бы понятием *места*: рабочего места, отмеченного специфическим способом действия. “Рабочие места” культурного производства по необходимости семиотически пусты: они лишены какого бы то ни было собственного содержания и безразличны к содержаниям, попадающим в них⁵. Собственно, эта пустота и позволяет им функционировать, предоставлять место тому, что должно случиться как событие. Функциональность их заключается в переозначении: попав на эту рабочую территорию, любой фрагмент хаотически движущейся массы содержаний (— речи, действия, опыта) подвергается коренной обработке, в результате которой ему приписывается определенный статус и модус потребления: он маркируется в соответствии с тем или иным кодом. И становится посланием, вбрасывается в обращение, в обмен. Или, как в нашем случае — случае запрета — из обмена изымается, переводится в другой ранг: в режим зияния, настоятельного отсутствия, отсутствия, которое уже не позволяет действовать и говорить так, как если бы его не было. Совершаемая здесь процедура может быть только властной операцией; она связана с переоценкой: ее объект отрывается от плоского поля означающих, списка предметов обыденной речи, и больше туда не вернется. Он ставится на иную ценностную ступень, он становится предметом желания — или, опять-таки в случае запрета, нежелания: предметом избегания, и с этого момента начинают активно генерироваться и все более усложняться техники этого избегания.

Такого рода властные практики задействуют весь спектр человеческого: они превышают масштаб чисто лексических неурядиц, в сферу их подчинения попадают аффективные структуры, при достаточной тщательности они инфицируют даже самые косные телесные схемы. Дискурсивная дисциплина составляет свои метки во всех сферах событийности: событийность приобретает вид отклика на эту дисциплину. По большому счету, любые культурные стратегии умеют вызывать интерес только в этой связи: как провокация, как место отклика.

Запрет присутствует как место стыда. Это означает, что он всегда уже встроен в структуры речи — речи вообще, но и моей речи: он облекает себя в личный опыт, в синтаксис проживания. По сей день еще не было культур полностью прозрачных (хотя имеет место идеал прозрачности); всегда присутствует некий провал означения, белое пятно, помеченное, с одной стороны, запретом, а с другой — стыдом. Судя по всему, эти “белые пятна” неизбежны и, как только где-то подобное пятно приобретает цвет, форму и прочее содержание, в другом, доселе вполне благополучном месте, возникает зона размыва: нечто явное становится тайным.

Другая сторона рассуждения

При всей формальности структур запрета, при всем их безразличии к своему содержанию, их действенность не исчерпывается только формой, фактом наличия, топологическим положением. Их содержание — то, что именно закрывается для речи — принципиально важно для другого взгляда. Да, запретные зоны присутствуют в любой социальной группе. Но в каждой группе эти зоны — свои, и объект запрета — одна из “особых примет” того или иного (со)общества. “Скажи мне, о чем ты не можешь говорить...” Данное конкретное community стыдится именно вот этого, а не чего-то иного — в отличие от соседних. Если это так, то оно имеет традицию.

“Своим” в этой группе (обществе, культуре) будет тот, кто подчиняется ее запрету. Кто принимает в свою речь предусмотренные ею мутизмы. Стыд, стыд связанный именно с этим объектом, означающий именно эту тему, делающий ее экспликацию (и ее разволшебствление) невозможной, есть метка носителя именно этой культуры. Одна из меток. Некая всецело непрозрачная точка в его речи — знак инициации в данной культуре (субкультуре, контркультуре...), подобно ранам-шрамам-прописям на телах первобытных людей, гласящим, что их носитель — действительный член племени. “Всецело непрозрачная точка” означает: точка, всецело непрозрачная прежде всего для взгляда самой этой культуры (суб-, контр- и т.п.). А если она непроницаема для взгляда, то ее носитель становится для данной культуры видим.

Приходится выбирать одно из двух: либо (бесстыдная) видимость объекта, либо моя собственная видимость, вписывающая меня в контекст создавшей

данный запрет дискурсивной страты. Ибо табуированный предмет табуирован, то есть невидим, только в контексте, наложившем на него табу, и вполне видим с любой другой точки зрения, с которой ничем не обоснованным и смешным кажется сам запрет; и которая, в свою очередь, не замечает запретов, довлеющих над нею самой. То есть пространство табу — это такое место, куда “посторонним вход разрешен” — и только посторонним, что и отличает их от своих. И если ты имеешь наглость войти туда — значит, ты имеешь и несчастье выйти из той общности, в которой ты до того жил.

Таким образом запрет сохраняет свою действительность, продуктивность своего присутствия: напряженность поля речи — его живая жизнь — возможно только тогда, когда это поле неоднородно, когда в нем присутствуют полюса, его плюс и минус, когда между ними возникает существенная разница потенциалов, а значит, когда есть точки, отмеченные черепом, костями и надписью “не влезай, убьет”. Умереть от стыда. Сквозь землю провалиться. Предпочесть смерть позору. Примерами такого рода смертей пестрят и история, и литература — каждый из них подтверждает наличие напряжения в цепи и поддерживает его, в каждом из них вновь заявляется работоспособность (то есть актуальность = действенность) заданной структуры запрета и стыда, они же — преступление и наказание. Дело в том, что безнаказанное вторжение возможно только в пространство *чужого* стыда. Смотреть на запретное можно только отчужденно, со стороны, *ex marginem*.

Отступление 2: недостаток и избыток

Или эта система не настолько ригористична, в ней есть лазейки? Она предусматривает позиции, позволяющие разглашать запретные содержания, не выходя за ее пределы: оставаясь собой. Более того, за счет этих позиций она разнообразит себя и наращивает свой потенциал, поддерживает устойчивость. Эти положения — естественно, маргинальные по отношению к основному порядку дискурса, но встроенные в него, находящиеся у его краев, но не выходящие за его пределы — дают тем, кто их занимает, особые лексические права: разбалтывать то, выдача чего в других ситуациях строго карается. Они многообразны, эти позиции: речь шута и речь безумца, исследователя и медика имеют каждая свои причины высвобождать нескромные содержания — для вящего блага всей системы объектов речи. Однако поступать так значит быть себе на уме. Это побочная, узкоспециализированная деятельность; она осуществляется в рамках конкретных отношений⁶, она принимает тогда форму противостояния — противостояния, не стремящегося к своему разрешению. В нем обе стороны подтверждают свою состоятельность: один — как существа говорящего (и проговаривающегося о чем никто другой не смеет), другой — как того, кто имеет опору более прочную, чем болезненные точки запрещен-

ной семантики. Эта вторая сторона, чье запретное выносится напоказ, как правило, отмечена знаками господства — будь то монарх, общество или сам порядок речи; это власть, и она должна в подобных положениях подтверждать свой статус власти — того, что носит свое основание в себе самом, того, что не снисходит до внешних влияний. Не терять лица. Она позволяет себе жесты попустительства.

Здесь задействован риск. С обеих сторон требуется определенная дерзость: оба чувствуют опасность выбранной ими речи (в обоих смыслах; в обоих падежах: и опасность, которую представляет эта речь для другого, и опасность, угрожающую самой этой речи и тому, кто ведет ее); в обоих наличествует некий запас прочности, позволяющий им регулярно закрывать глаза на эту опасность. Запрет становится предметом распри: спор идет о позиции власти. Этот спор может осуществляться на публике или же тет-а-тет; две языковые и властные игры меряются силами, проверяют прочность своих границ. И, подтверждая в этом противостоянии друг друга и самих себя, они фиксируются друг на друге. До самого конца короля Лира не покидает только его шут... Видимо, сам институт запрета, в какой бы форме он ни выражался, никогда не бывает окончательно тотален: с каких-то особых позиций он уязвим, и эта уязвимость органично вписана в его структуру. Так почти во всех мифах — а им в жесткости запретов не откажешь — будет присутствовать фигура симпатяги-трикстера, нарушающего всевозможные табу с доходящей до ехидства легкостью.

Эти “особые позиции” локализуются там, где обычный порядок дискурса недостаточен или избыточен. А недостаточен он становится, когда оказывается не единственным: когда в одной речи пересекаются несколько порядков, несколько игр, несколько законодательств. Вот, например, поза исследователя. Используя ее тем самым переводит свою речь в иной дискурсивный режим, определенный проектом познания. У него возникают иные — присущие этому проекту — отношения с областями лексической непрозрачности: отношения нетерпимости. “...В тот момент складывается эта невероятная вещь: наука-признание — наука, которая опирается на ритуалы признания и на его содержания, наука, которая предполагает это многообразное и настойчивое вымогательство и которая в качестве своего объекта берет это не допускающее признания признаваемое. Скандал, конечно, или во всяком случае — отвращение со стороны научного дискурса, когда он вынужден был взять на себя заботу обо всем этом низовом дискурсе” (3, 164). Но это отвращение — брак в работе: оно является предосудительным. Научный лексикон — место рождения такого очаровательного определения, как “ложный стыд”, и в ситуации познания стыд всегда будет ложным, всегда представляет собой саботаж и отличает профана. Честность ученого — в элиминации “белых пятен”. Исследователь должен быть небрезглив и внимателен. Здесь запрет не имеет права

голоса — своего голоса; он глушится, как радиоголос врага (См. “*отступление1: порнография*”). Или нещадно эксплуатируемая литературой фигура шута — скомороха — юродивого — безумца при государе: это единственная позиция, с которой государя можно безнаказанно оскорбить. (Не потому ли и восточная, и западная церковь осуждала скоморошество?) Дополнительная игра, которую ведет шут — игра потехи: смех тесно связан с запретом⁷, но и с его снятием. Маркер несерьезности, которым отмечена речь шута, гасит разрушительную силу запрещенной тематики, лишает ее знаков инфернальности: это потешные бои, игрушечные оскорбления. Гасит, разумеется, не до конца: иначе речь шута не обладает требуемой напряженностью, то есть он не справляется со своими профессиональными обязанностями. Доля правды в каждой шутке должна быть отмерена очень тонко; иначе неудачливому шутнику грозит потеря либо карьеры, либо жизни. Смех, раздающийся в ответ на речь шута, подтверждает некую семантическую конвенцию: считать запрет локально несостоятельным, при полной осведомленности о его повсеместном действии.

Шуты и скоморохи выполняли все же несколько иные функции, нежели безумные пророки и неразумные юродивые. Средние века сформировали этих странных существ, “дураков божьих”. Неразумие давало им дополнительные права, связанные уже не с избытком дискурса, а с его недостатком: в силу своей умственной неполноценности дурак обладает только известным дискурсивным минимумом, которого хватает на прямую констатацию фактов, но не на аппарат контроля, ему недоступно деление речи на то, что можно, и то, что нельзя. Он просто не в состоянии исказить истину. Потому и бог любит говорить устами юродивых: информация будет передана полностью — без купюр, но и без дополнений. Молчание о чем не следует требует не меньшей интеллектуальной состоятельности, чем речь от первого лица. Когда в Европе наука стала теснить религию, эти персонажи утратили свои привилегии особого знания; их стали просто лечить.

К таким же привилегированным положениям относится положение ребенка: дитя наивно и невинно, то есть еще находится в ситуации прямого говорения, в речь ребенка еще не встроены императивы умолчаний (тот самый случай “недостатка дискурса”), поэтому “устаи младенцев глаголется истина” — не логическая истина и не истина как адекватность слов вещам, но “страшная истина”: та часть речи, о которой следует умалчивать, чтобы, как в ситуации голого короля, не оказаться автоматически “не на своем месте” (“дитя всегда на своем месте”, Андерсен). Чтобы оставаться “всегда на своем месте”, смысленные дети нередко стараются казаться более детьми, чем они есть.

Аленький цветочек, или производство означающих

Внутри своего контекста “точка запрета” невидима, но окружена ореолом намеков и указаний; она в каком-то смысле занимает привилегированную

позицию, окружая себя обширным слоем своих производных, которые обеспечивают ее неявное присутствие в поле репрезентации. Что расширяет, обогащает и разнообразит это поле, так как именно заместители табуированных зон так рьяно наращивают количество — и качество — своих завоеваний в пространстве той или иной речи. Табу запускает механизм текстопорождения. Например: культура, наложившая жесткий запрет на тему сексуальности, в то же время развила редкостно богатый и сложный эротический дискурс, отразившийся, в частности, в невероятных количествах производимой ею любовной лирики — и такие примеры можно множить и множить, если задаться психоаналитической целью, внутри всякого бурно разрастающегося текста обнаружить его скрытый болезненный подтекст. Несомненная ценность, которой обладают возникающие таким образом явления, уже не зависит от их источника, подпитывающего их генератора: они формируют вполне самостоятельный культурный — а следовательно, и экзистенциальный — пласт. “Голый” запрет, чистый жест табу, изымающий из обращения некоторую часть речи, сам не может быть для этой речи ничем иным как провалом: разрывом, зиянием в непрерывности — последовательности — целостности ее пространства, то есть посягновением на самое святое: на тотальность репрезентации. Это зияние начинает активно заполняться, точнее, маскироваться. Если табу “вырывает” свой предмет (как речь о нем) из общего порядка представления — говорения и видения — то произведенный им текст-заместитель, несущий знаки обеих сторон (он, естественно, вписан в общую дискурсивную развертку, в ее рамках осуществляется и строится по ее законам, но тем не менее постоянно возвращается к тому событию, которому он обязан своим существованием и которое призван маскировать таким хитрым образом: никогда не представляя, всегда воспроизводя), в свою очередь тоже отчуждается — легализуется как ячейка в семиотической схеме культуры, устанавливает свои “правила игры”, формирует архив и, в общем, начинает воспроизводить сам себя. Это не означает полного и окончательного разрыва с областью табуированных содержаний; напротив, так создаются оптимальные условия для сохранения действительности табу — а следовательно, и для сохранения сгенерированных им культурных пластов: развернутой фигуры умолчания. Разрыв их, судя по повсеместной практике, наступает не тогда, когда запрет перестает поддерживать свое присутствие в выкристаллизовавшемся вокруг него порядке речи (если это вообще возможно), а тогда, когда запрет перестает существовать как запрет: когда он признается недействительным. Отключение от источника питания ведет к резкому обеднению порожденной им дискурсивной страты: ниша закрывается, речь теряет одно из своих измерений и становится плоской, в смысле банальности. Как только запрет снимается, Тема становится темой в ряду других тем, и блекнет одухотворявший ее пафос. Но пока все остается на своих местах, задача такого речевого производства — демонстративное умолчание: никогда

не открывая (не называя) свой привилегированный объект, стянуть к нему напряжение культурных акцентов микро- и макрозначения. Вспоминается бродячий сказочный сюжет: описание роскошного дворца, который, как выясняется по ходу повествования, существует только для того, чтобы скрывать в своей сердцевине некую потайную, запретную для входа комнату или запретный же предмет (“краше которого на всем белом свете нету,” — говорит купеческая дочь, задавая тем самым разметку семантических привилегий. В этот момент и начинает строиться упомянутый дворец). Вторжение героя или героини в это запретное пространство влекло за собою более или, чаще, менее суровую кару для героя и мгновенное разрушение — для дворца.

Что происходит? Что производится, если “слепое пятно”, не подотчетное ни речи, ни представлению, скрыто преобразует пространство смыслов, разворачивая внутри его новые, особым образом размеченные пласты? Пласты, в которых любое мое действие всегда уже обязано согласовываться с привнесенной и активно работающей скрытой семантикой? По сути, мы имеем дело с производством мифов: косвенное, но настоящее и единственно возможное описание непредставимого, невыводимого в речь; метафорическое описание границы, предела артикуляции. Оно может быть только метафорическим, если должна оставаться по эту сторону границы: в области лексических практик. Разрыв между наделенной вполне однозначным — убийственно однозначным — смыслом табуированной точкой, не терпящей прямого означения, прямого указания на себя, и бесконечным множеством генерируемых ею жестов, совпадает с разрывом между собственным и несобственным значениями, прямым и переносным смыслами речи. Своеобразие этих жестов ограничивает область их применимости, задает рамки стиля, способа репрезентации запрещенного повествования: всякий локальный контекст держится на семиотическом каркасе местной мифологии; логос любого пространства отягощен его мифосом. Действительность мифа — в том, что он определяет структуру присутствия, размечает пространство *Lebenswelt*, делает его пригодным для жизни, для осмысленного действия: предоставляя общее основание для сознания и мира, он является гарантом их совпадения. Но при ближайшем рассмотрении — когда, в дополнение к большому мифу, в дело вступают нарративы второго порядка, локальные мифологемы — рано или поздно выявляются барьеры, за которыми эти мифологемы обнаруживают свою скандальную нагрузку: нарушение их — сугубо персональное дело, некий эксцесс персональности.

В этом смысле топология культуры носит чисто вспомогательный характер; она выявляется в той мере, в какой предоставляет место экзистенциальным развороткам, размечает человеческий — слишком человеческий — праксис в самом широком смысле этого слова, присваивает свои имена его событиям: отформовывает текст. Культура становится универсальным синтаксисом человеческого опыта. В том числе и опыта себя; и здесь, в этой записи, слепые пятна, подобно пробелам между словами, служат отчетливости видимого текста.

Они, вкупе с этой отчетливостью, выявляют экзистенциальную напряженность лексических практик: слово существует как дело, как жест и как поступок, наличная речь всегда присутствует как действие. Такое присутствие требует внелексических оснований; внутри себя речь несет метки этих оснований действия, встроенные механизмы, аннексирующие часть жизненного мира — действия и дискурса — и налагающие на нее особые обязательства: с ее помощью ведущие в пределах речи специфическую работу. Работу, которая формирует ореол некоей болевой точки: персональное пространство интимности. Это пространство, не подлежащее проговариванию, тем не менее является неотъемлемой, судя по всему, компонентой человека как говорящего существа, самой функции говорения. Между публичным и частным лицом, между публичной и частной речью необходимо пролегает разрыв; неявное противостояние того как “есть на самом деле” и того, что допускается в интерсубъективный лексикон, их скрытые указания друг на друга создают дополнительное знаковое поле — поле высокого напряжения. Вероятно, именно разбросанные там и сям в сознании/говорении табу — личные и социальные, свои для каждой из множества групп, с которыми идентифицирует себя субъект — и придают речи ее пугающую силу обличения, разоблачения, удара и т.д. Благодаря им речь может быть *опасной*.

* * *

Тут необходимо поставить вопрос о теоретической недостаточности самого традиционного подхода к тематике запрета — фрейдистского (который, кстати, мог бы быть с успехом применим в предшествовавшем рассуждении). Она неоднородна, эта тематика; нам приходится иметь дело как минимум с двумя неравнозначными табуирующими практиками. Табуируются не только запретные желания; аппарат лексической цензуры ведет еще и иную работу, связанную не с вытеснением, но с сохранением: табу охраняет область личной жизни, область сокровенного, запрет формирует лингвистическую крипту — сейф, который охраняет ценное и сохраняет его ценность⁸, оберегая от растраты в проговаривании, от забалтывания. Замокнутые в нем содержания существуют на особых дискурсивных правах: по отношению к ним действует императив (почти инстинкт) сохранения интимности. Смысл-недоτροга: он заставляет закрывать на себя глаза, применительно к нему всякая интерпретация выглядит почти кощунством.

Этот сейф может быть только личным. В нем может храниться любимый поэт или любимый фильм; но также и любимый человек; иногда это хранение накладывает свой отпечаток на смежные с ним области деятельности. (Один петербургский поэт печатно признавался, что после смерти Бродского ему и его коллегам стало легче писать). Табу отчуждает свой предмет от мира как совокупности возможных высказываний, в том смысле, что высказывание становится невозможным. Табуированный объект становится сокровищем; он —

как фрагмент речи — изымается из общего пользования: он переходит в частную собственность.

Сокровищница: thesaurus

Строже всего охраняется то, что наиболее ценно. Самый строгий режимный доступ преграждает путь к государственным тайнам; но и к тайнам личности. Барьеры стыда ограждают пространство личной интимности, в котором сохраняются неприкосновенные и сугубо личные, сугубо “мой” смыслы. Это вещи, обладающие высочайшей ценностью только для меня. Это личная сокровищница; та, в которую Марсель заключает Альбертину, и ценность которой несоизмерима ни с чем. Разумеется, она должна охраняться, как зеница ока: зрачок глаза, позволяющий видеть, но сам никогда не видимый, гарант адекватности зрения его (зрения) полю. Этот личностный спецхран вписан в структуру поддержания идентичности; внутри него разворачиваются довольно тонкие процессы производства человеческой самости. Из окружающей сознание среды вычленяются предметы/события: фрагменты опыта. Потом они начинают жить моей жизнью, точнее, конституировать ряд моей жизни. Семантическая операция, наделяющая их неким избыточным по отношению к ним самим значением (значимостью), придает им особый дискурсивный (и ценностный) статус; наделенная таким статусом вещь, помимо всего прочего, выпадает из контекста мира, переходя из “своего” контекста в “мой” контекст, выпадает из пространства “правды мира”, из поля дискурсивного знания и зрения как регистрации и видения; с этого момента с нею будут поддерживаться существенно иные отношения. Вещь, инкорпорированная мною (как определял подобные случаи М.К. Мамардашвили — “отмеченная отдельно”), теряет возможность быть предметом: она более не поддерживает никакой дистанции по отношению ко мне выдающему и говорящему, короче, она становится моей судьбой. И закрывает себя для взгляда. Как известно, дискурс познания имеет дело с наименее ценными вещами мира: он может иметь дело с вещами постольку, поскольку они ни для кого не имеют особого значения; этот постулат является гарантией универсальности и общезначимости получаемого знания. Как только такой лабораторно чистый объект приобретает некоторую дополнительную семантику, он “перерастает” поле зрения когнитивных норм: выходит из-под их контроля — по крайней мере какой-то частью своей, скажем мы, покрывив душой ради спасения дискурса.

Это скрытое пространство судьбы содержит код, в соответствии с которым записываются декларации независимости: в соответствии с ним на наше лексическое тело наносятся метки идентификации. Поэтому множество властных практик и параллельных власти игр господства и подчинения направлено на определенную — не всегда разрушительную — работу с этим пространством: от поглощения или мультипликации до прямого взлома. Они формируют многообразие техник признания; все они связаны с речью. Изъятый из обращения текст

не перестает от этого быть текстом, уникальным словарем, перечнем ключевых слов в производстве субъективности. В силу его особой важности доступ к нему ограничен. Власть здесь есть *власть заставлять говорить*: это говорение не обязательно подневольно и не обязательно связано с насилием; оно вполне может быть признанным элементом властных отношений, одним из правил принятой игры. Болезненные эксцессы и грубое насилие возникают там, где подобные механизмы недостаточно отлажены, где они дают сбой. Тогда выход возможен только через уничтожение, так сказать, производственного брака — это крайние семиотические меры, они идут напролом и начинают крушить всех свидетелей этого сбоя. В “1984” Оруэлла вопль героя “Отдайте им Джулию!!!” вырывает из него то единственное, что делало его неподотчетным семиотической машине власти, преступно непрозрачным для ее взгляда, носителем собственного крамольного содержания. Вызвать этот крик смогла только угроза самой страшной из возможных смертей. Идентификация подорвана; Уинстон сломлен. Топография господства — политического и идеологического — сродни топографии тотального знания: она не терпит непрозрачности, не терпит областей, непроницаемых для ее взгляда, не выговаривающих свое содержание по ее приказу. Поэтому любой тоталитаризм, что бы ни понималось под этим термином, не предусматривает персональной идентичности объектов своего господства, как не предусматривает персональности вообще; здесь возможна только коллективная, коммунальная идентичность, общепринятая для всех и декларативно установленная (следовательно — с самого начала выговоренная предельно четко). Такая структура не отличается сложностью; более изошренную развертку представляет собою, например, религиозная практика исповеди, в которой нарратив запрета и признания обретает едва ли не гегелевски симметричную форму типа “грех — покаяние — спасение” и используется постоянно, со всей серьезностью. Институт исповеди вписан в установленный порядок жестов веры, в систему духовной манипуляции, экономики духа. Эта система предполагает регулярную трату интимности, вывод ее в сферу отчета и высшего свидетельства (минуя “промежуточные” слои; исповедь имеет только одного адресата и охраняется от посторонних ушей императивом сохранения тайны). Исповедь есть механизм если не обеспечения, то подтверждения божественного всевидения; он должен функционировать постоянно, быть всегда в работе.

* * *

Все без исключения технологии, концентрирующиеся вокруг областей запрета и выполняющие эту двоякую задачу сокрытия и проговаривания, все они — признание и ускользание, эмансипация и смех — указывают на свою общую подоплеку: вне поля дозволенного зрения и знания лежит нечто явно положительное. Скрывать, стыдиться, разоблачать и признавать можно только то, что уже есть. Что уже существует на правах мифа — аутентичного или адаптированного мною, но в любом случае моей персональной мифологии, приватной

истории, огражденной болевым порогом — и в какой-то момент выворачивается наизнанку, выявляет себя как скандал.

“Скандал означает, что на мгновение сознание становится сознанием другого сознания, взглядом на другой взгляд (таким запрятанным глубоко внутрь способом оно превращается в озарение и отдаляется от того, что обычно привязывает сознание к длительному и спокойному пониманию объектов)” (2, 270). Еще бы: сознание переходит в другой режим, в режим аффекта и агитации, режим слишком высоких скоростей, чтобы позволить происходить “длительному и спокойному” пониманию как процессу, и вообще любому процессу. Коммуникация переступает свой предел: две стороны схлопываются, на секунду прекратив поддерживать разделявшую их дистанцию. При этом, кстати, исчезает и дистанция, отделяющая реальную коммуникацию от ее утопии: прямого, не нуждающегося ни в каком опосредовании переноса моей истины в истину другого. Результат не может быть для коммуникации ничем, кроме катастрофы. Если бы подобный экстатический режим мог поддерживаться в течении хоть сколько-либо значимого промежутка времени, он означал бы катастрофу и для всех его участников: их полную растрату. Перфорация границ человеческой самости может случаться только мгновенным образом, только в качестве эксцесса; любая фиксация во времени запускает здесь охранительные механизмы, всю систему жестов, призванных обеспечить самостояние субъекта — от срочной интерпретации (которая сделает вторжение рационально безопасным) до аварийной отключки, чего-то вроде экзистенциальной паузы (которая позволяет мне как бы самоустраниться, а инциденту — исчерпать себя на образовавшемся пустом месте). Нет смысла говорить о том, какую высокую культурную оценку получают такого рода инциденты. Впоследствии.

Любой катарсис в качестве условия своей возможности требует определенной ангажированности действующих лиц. Такая ангажированность может представлять собою причастность той или иной символической системе или, наоборот, шаткое положение между несколькими символическими развертками; тогда она может быть поставлена под вопрос или просто отброшена. Минимальная и в то же время наиболее настоящая степень причастности — это причастность собственной персональной истории, наличие частного текста “для внутреннего использования”: она уже полагает внутри личности и внутри речи пределы их исполнения и возможность взрыва. Различие между взрывом и нормальным культурным производством пролегал где-то в области разницы дозировок: пограничное существование, микроуколы в область сокровенных смыслов, поза откровенности (неважно, реальной откровенности или ее симуляции: значение имеет сама задействованная позиция искренности) обеспечивают лексическим практикам напряженность личного проживания. Размещают речь другого в контексте моей личной жизни.

PROHIBITION AND PRODUCTION OF IDENTITY

Anna MATVEEVA (St. Petersburg)

The article deals with the cultural mechanism of prohibition in two ways: an “external” one, regarding prohibition in the space of cultural and social activity, and an “internal” one, looking on prohibition as one of the major existential mechanisms producing human identity. The topic is far from being new: the research of prohibition has been performed by European scholars many times in such fields as psychoanalysis, anthropology, behavior theory etc. Yet this topic badly needs a more profound research. Most theories of prohibition are conceptually limited, regarding prohibition as a local phenomenon. Moreover, most of them treat it as a negative phenomenon, banning some specific areas of speech, thought, or activity, and resulting in nothing but a certain lack. Our task is to regard prohibition as an active existential mechanism fixed in the structure of human being and producing positive contents.

Till now, there has not been a culture entirely transparent (though there is an ideal of transparency, best visible in the Enlightenment: an absolute transparency of society, knowledge, and speech, where all elements are equally visible and accessible for all agents); a certain “blank spot” is always present. And such “blank spots”, areas of prohibited content (action, sense, or discourse) are active, they re-organize the existential stratum they are at.

In society, prohibition is connected with power, on the one hand, and with social identity, on the other. Any social bracket, moreover, any subdivision within it, has its own specific bans peculiar to it only, and they mark the members of the social body. Archaic societies used the institute of taboo, banning specific action. With the rise of Christianity, “external” action taboo was replaced by “internal” censorship, producing the notion of sin and rendering action and thought equal in their moral and existential value. With Christianity, all attention, including censorship, is driven to “inner life”, and this rises the value of discursive practice. The ideal of transparency is inherent to the European project of knowledge; European science is a project of total knowledge, within which no blank spots are legitimate. The totality of the project of science as “speak-all” (articulated by Foucault) is incompartible with any banned topics, and this is why the figure of a scientist is always marginal in regard to the society’s general ethics. Among other marginal figures, able to intrude into prohibited areas of sense and speech, one can mention those of jester, madman, “God’s fool”, lover, child.

More interesting is the presence of prohibition in the general discursive structure of culture. Prohibition is an active mechanism: while banning a certain area of sense, closing it for speech, it launches production of textual epi phenomena masking the central lack. For example: culture which banned the topic of sexuality gave rise to an extraordinary amount of amorous lyrics. The blank spot, prohibited

area of discourse surrounds itself with a stratum of its indirect applications which maintain its presence in the field of culture and which, by themselves, have a high cultural value.

What needs special attention is the mechanism of prohibition in the structure of human subjectivity. Here, the most common theoretical point of view — Freudian — is not enough. Prohibition performs a specific work in subjective structure, not excluding certain contents, but, on the contrary, securing them. They form a specific linguistic crypt, guarding the personal space of intimacy. Contents kept within this area are of extremely high personal value; they are transferred from the register of common speech to a stratum of structurally essential things and events. Besides their common everyday meaning, they acquire an additional existential value valid for their bearer only; in short, they are the code in which personal identity is inscribed. This additional (and extremely high) value is the reason why the space of intimacy is secured with the barriers of prohibition; any articulation of its contents is close to sacrilege and marked with shame. It must be mentioned that all totalitarianism (and all discursive practice tending to be total, e.g. knowledge) aim first of all to eliminate the hidden senses and closed zones in the subjective structure: in totalitarianism, no personal identity is legitimate; it imposes a unified, communal identity, one for all subjects and not secured in personal crypt but articulated most distinctly from the very start.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа над статьей осуществлена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда, грант РГНФ № 99-03-19774а

² Из всех персонажей античности “внутренней речью” в наибольшей степени обладает хитроумный Одиссей, “хитроумие” которого и есть способность совмещать ряд внешней речи и ряд речи внутренней, притом не совпадающие друг с другом. Эта способность, если не сказать — талант, позволяет ему добраться до Итаки, но она же исключает его из списка людей непосредственного действия и прямой речи: из списка героев Илиады.

³ На момент встречи с Амвросием будущий автор “Исповеди” был человеком эллинизма, получившим классическое образование.

⁴ Проговариваемость табуированной темы возможна в двух случаях: как жест эмансипации — и тогда она ничего не меняет, по причинам, указанным ниже; и как жест доверия — а это уже серьезнее. Моей речью я допускаю другого в пространство моей интимности, содержания “для внутреннего использования”, мгновенно меняя статус и роль другого по отношению ко мне (хочет он того или нет). Принято ассоциировать подобные разоблачительные жесты со сбрасыванием той или иной маски; однако интересно было бы проследить, как сам жест такого сбрасывания создает маски иного порядка и куда в конце концов может привести нас эта разоблачительная жестикуляция.

⁵ О “рабочих местах” культуры см.: А. Матвеева. Пустые места: топография. // Культурология как она есть. Издание ФКИЦ “Эйдос”, СПб., 1998.

⁶ Которые, впрочем, могут быть сколь угодно широки. В случае с фигурой ученого-исследователя, представителя дискурса познания, предметом противостояния — подчинения, проверки — становится весь мир: все поле подлежащей выверению речи.

⁷ Замечание Фрейда: “Есть три вещи, неудержимо вызывающие смех у человечества: секс, политика и сортир” (две “закрытых” темы против одной “открытой”).

⁸ Существует набор особых режимов доступа к этому сейфу — иерархия ситуаций откровенности. Существует также и набор отмычек: процедур признания.

СМЕЩЕНИЕ: к структурной поэтике дискурса

Даниэль ОРЛОВ (Санкт-Петербург)

фр.001: параметры курсирования и дискурсирования

Дискурс (лат. “discursus”) выражает движение, природа которого изначально не ясна, ибо задаётся (неявным) местом пробела:

дискурс это дискурс, схема путей сообщения и белых пятен, ориентированных по абсолютно строгому курсу (cursus’у), которая прилагается к факту нашего бытия-в-мире.

Латинское слово “cursus” (от гл. “currere”) означает непосредственно курс. В обычном понимании курс — это ориентированное по сторонам света движение от точки к точке, между ними, вдоль существующего маршрута, согласуясь с картой или звёздным небом. Курсировать значит быть обусловленным инстанцией назначения, подчиняться строгой определённости сплетённых в одном узле целей и средств (т.е. курсировать можно, находясь в средоточии каких-то интересов, тут заведомо предполагается общий мир, совместное обитание). Нельзя уклоняться или менять направление. Курс закладывается в режим движения и затем осуществляется в нём, это структурный элемент пути. Хотя словарные значения лат. “cursus” более разнообразны, они предлагают богатый ассортимент значений, каждое из которых можно рассматривать как свойство описываемого этим словом типа движения. Итак, ...

- ближайшим образом это путь, маршрут, все значения, что имеются и в русском слове “курс”.

- однако это путь без задержек, без точек привязки. Отсюда крайнее значение (от гл. “currere”) — непрерывная, безостановочная беготня, метание из стороны в сторону.

- всё же в менее экстремальных своих проявлениях cursus имеет направление. Собственно, он значит одновременно и направление, и прохождение как таковое.

- cursus пребывает в постоянном соперничестве, он завоёвывает и побеждает, его динамика осуществляется через распрю. Поэтому в языковом узусе он может передавать и состязание в беге, и ристание.

- в конечном счёте, cursus всегда возвращается к одному и тому же, он цикличен или, точнее, периодичен. Не случайно этим словом называются морские приливы и отливы (cursus et recursus). Вообще метафоры истечения, растекания ему не чужды, впрочем, как и метафоры полёта, парения.

Никаких прямых указаний на речь *cursus* не содержит, при том, что он удерживает первичное отношение для строя говорящего языка, центрирует аналоговые структуры риторических фигур. В формально-языковом плане *cursus* претерпевает разъятие, рассредоточение или диссоциацию курсирующего элемента — тот смещается с карты мира в поле языковых объектов, жест на разъятие (*dis-*) отслаивает от исписанной знаками и маршрутами мировой поверхности некую субстанцию, в которой происходит говорение. Посредством первичной диссоциации маршрут теперь можно пройти дважды — курсируя и повествуя. Между миром исхоженных вещей и миром сказанных слов действует механизм смещения, как обрыв в цепи или секундное угасание света. Я говорю о *той же* ручке, которую только что держал в руке (быть может, до сих пор ещё держу), меня всё устраивает в моей речи, пока я вдруг не спрашиваю — что такое “та же ручка”? Она та же в речи и в руке? Я понимаю, что за моими представлением и описанием кроется единство отсылки, но обладает ли это единство действительной непрерывностью? Какой-то неошутимый толчок перебрасывает меня через пробел, или, возможно, это было падение. Мы помним, с подобного события начинается путешествие Алисы в Страну Чудес. Алиса всё падает, падает, падает... столько, сколько необходимо для того, чтобы оказаться на поверхности, в мире плоскостных существ, телесная организация которых располагается в языке. Язык по-всякому играет с нашим телом, и это метонимическая игра. Со словами “реально” происходит то, чего с вещами ни при каких обстоятельствах произойти не может. За счёт этого особым образом выстраивается отношение между телесной организацией мира и бестелесными языковыми событиями — отношение *cursus* к *discursus*.

Диссоциация позволяет отследить чрезвычайно подвижную точку, из которой ты видишь всех, но сам остаёшься незамеченным. В сущности, это позиция субъекта речи — едва начав говорить, он убеждается, что можно говорить обо всём на свете, совсем не замечая, что говорит только о себе. Речь даёт оставаться незаметным на поверхности, плескаться в средоточии вещей при полном дневном освещении, полагая в то же время вокруг себя неисчерпаемый мир других существ — как бы без языка и без глаз.

Если на место многоголосицы значений, обступающих слово “*cursus*”, поставить только одно — несколько диковатое, странное: “езду”, — то способ движения сразу же станет отчётливым. Образ всадника, скачущего на лошади, до сих пор символизирует скорость и способность охватить пространство, заключить встречный ветер в объятия и раствориться в чистом восприятии мира. “Езда” — это скрытое слово-код не только в языковой форме дискурса. Можно вспомнить, что гегелевское понятие опыта этимологически восходит к “езде”: *Erfahrung* отсылает к основе *Fahrt*. Форма опытного восприятия, как и практика речи, требует высочайшей скорости, при которой может быть осуществ-

лено схватывание в первичном отрыве от земли, материи, субстрата, в парении над планом тривиального референта. И всё же, этот отрыв никогда не бывает полным и окончательным, подобно скакуну, чувства всякий раз возвращаются к материи восприятий — упор, толчок, повторение в избранном ритме, и всадник замирает в трансцендентальном бредущем полёте, который Ж. Делёз и Ф. Гваттари вслед за Рюйе называют словом “*survol*”¹. Эффект бегущего скакуна задаёт ту характеристику дискурса, которая связана с его дискретностью, реализующей принцип артикуляции на всём протяжении речи. Что бы я ни говорил, в конечном счёте я всегда говорю одно и то же, возвращаясь к уже сказанному, кручусь на месте, повторяюсь, переминаюсь с ноги на ногу. Однако сам этот бесконечный повтор входит в структуру речи, определённым образом её организует, обеспечивает и поддерживает сообщение. Я способен осуществить высказывание, лишь подчиняясь ритму бегущего скакуна, воспроизводя его в запинках, паузах, замещениях и бессмысленных повторах — *cursus* подчиняет меня длительности своих приливов-отливов, той поэтической субстанции, в которой прорастают корневища слов.

Знаменательно, что все основные параметры курсирования сохранились в палитре значений латинского слова “*discursus*”. Прежде всего, *discursus* означает

- бегание взад-вперёд, туда-сюда, из стороны в сторону; в то же время подчас это движение периодическое, скажем, круговорот (звёзд). Значения упорядоченности постоянно соперничают со значениями полнейшего беспорядка — то набег (варваров), то манёвры (войск); то бестолковая беготня, суета, то стремительный марш-бросок.

- его основные свойства — разрастание и разветвление. В иных обстоятельствах следовало бы говорить об избыточности, перепроизводстве.

- и наконец, *discursus* — это разговор.

Разрастание и разветвление основываются на воспроизведении одних и тех же фигур — я думаю, что высказал сингулярность смысла, выстраданного только мною, отвоевал у языка право впервые-сказать, а на самом деле лишь скрыл схематичность собственного сказа за патетическим жестом суверенности. Синтагматическое разбухание дискурса распределяется по направлениям, заложенным в парадигматическом *cursus*'e. Если следует выявить какую-либо строгую детерминацию, то именно здесь, — в этой повторяемости любой речевой формы, которая с неизбежностью превращается в артикуляцию языка другого — анонимного, всеобщего субъекта, к которому приписан и я тоже, но без малейшей радости на этот счёт. В состоявшемся языке, который себе уже всё сказал (фундаментальная солилоква, разговор в одиночестве), можно оставаться оригинальным, будучи разве что заикой (персонаж Делёза). У языка нет никаких субъектов, а у речи — есть непременно. Именно речь является местом, где заканчивается солилоква, функционирующая в поле анонимного

другого, и впервые возникает открытость других как сообщников и собеседников. Процесс разрастания как облицовки дискурса означающими хранит для меня утешительную возможность — диссоциирование курсирующего элемента, происходящее при переходе от “вещей” к “словам” (от чистых имён к качествам и функциям), позволяет, с одной стороны, языку изменяться и жить, а с другой, мне как незаконнорожденному субъекту речи вторгаться в святая святых, в парадигму сказа. Подобное вторжение не разрушительно. Похоже, что единственное моё желание в этом деле — расколоть анонимную инстанцию, уловить аспект идентичности в звучании каждого произнесённого слова, за потоком символических означающих скрывающего Образ. Образ, который я могу разглядеть в зеркале.

Отступление А: *Другой — всегда вопрос. А вопрос, по выражению Ж. Деррида, не первое и не последнее слово. Вопросание, озабоченное преследованием другого — это не один “проклятый” вопрос, настойчиво выдвигаемый на все передовые позиции, это целое созвездие вопросов-проблем, конгломерат сомнений и компромиссов. Другой интригующе проблематичен, он включает массу провокаций, адресованных субъективности, в поле которых последняя ощущает себя фантастически привлекательной персоной. Возможно, мы сталкиваемся со спасительным обманом. Ибо не факт, что она действительно встречает тут незнакомца, который уделяет ей особое внимание, скорее, какая-то анонимная сила принимает за кого-то другого её саму. Происходит оптическая ошибка, абберрация сознания, обусловленная его приверженностью чистой теории, высматриванию. Ситуация заключается в том, что самосознание, исходящее из “я”-презуппций, не может зафиксировать себя относительно другого, в конечном счёте оно само всегда другое — анонимное, бескачественное, незавершённое.*

фр.002: точка отправки

Представим фигуру, контур которой нарисован прохождением нетематизируемой точки с переменной траекторией. Эта фигура кажется туманностью, лишённой отчётливых очертаний, ни одно движение точки не повторяет путь предшествующего, происходит в полном смещении прежних позиций. Понятно, что восприятие туманности возникает лишь при предельных скоростях, приближающихся к барьеру визуального “растворения” движущегося объекта как такового. Обозначим этот эффект как виртуальное облако. Если мы станем мыслить точку в меньшем временном периоде и с постоянным ускорением её полёта, тогда мы получим простейший эффект непрерывности. Назовём его виртуальной линией. В каждый из моментов непилотируемого пролёта точки-объекта мы цепляем визуально не фиксируемый пробел между двумя пунктами: предыдущим и последующим. По большому счёту, между этими пунктами

стёрты любые различия, массив прошлого непосредственно перетекает в бесконечность будущего, минуя заминку, когда ничего существенного не происходило и не произойдёт, зато непрестанно творится что-то странное и непонятное (мы очень-очень старались увидеть, но когда посмотрели, было уже поздно: мысль опаздывает).

Точка-объект не является частью представления, в то же время к ней применим строгий математический метод, с которым теснейше связано становление новоевропейского субъекта. Однако применяется этот метод в обратную сторону, не для того, чтобы обосновать путь по заранее намеченным координатам ($\mu\epsilon\theta' - \text{одос}$), от пункта к пункту, а чтобы вернуть идею пути к её изначальной неотчётливости, и сам путь — к непроходимости. Точка-объект — это не величина. Поэтому временной промежуток, в который мы можем её зафиксировать, равен нулю. Формула, по которой “точка = 0 времени”, исключает наше присутствие в данной точке, возможность уследить за ней. Тот факт, что человеческий способ бытия носит временной характер, делает нас открытыми, практически беззащитными перед беспредметными средами — виртуальным облаком и виртуальной линией. Выясняется исходное условие во взгляде на вещи, состоящее в необходимости мыслить растяжённо. Каждый момент восприятия включает до-бытие и после-бытие объекта, в которые его ещё(=)уже нет. В подобной негативности распластано пространство мышления. Протяжённость порождает не просто телесность мысли, скорее, она погружает последнюю в высшее ничто. Поскольку мы можем мыслить о чём-то, лишь сопутствуя его негативности, постольку мы всякий раз поддаёмся уловкам виртуальных облака и линии. Ускорение точки-объекта для мышления и его собственных закономерностей оборачивается затруднением, связанным с её полной визуальной неподвижностью. Апории элейца Зенона поставили эту проблему ещё в античности, но Аристотель посредством формальной логики развёл природу взгляда и законы мышления, выделил из смешанного типа созерцания два самостоятельных. Возможно, так он спас философское мышление от умопомешательства, от слёз Гераклита².

фр. 003: воздержанная мысль

Дискурс входит в систему представлений, а представления, хотя я и задействован в их создании, мне не принадлежат³. Нужно раскрыть карты — я спрашиваю о деле, которое затрагивало бы суть моего существования, не отсылало, не указывало и не имело бы в виду, а *было бы им* самым непосредственным образом. Поэтому меня не может устраивать оглушительный монолог языка, или всегда сообразная месту речь; сущность человеческого бытия показывает свою чистую трансцендентность в работе как первого, так и второй. Возможно, где-то здесь кроется простейший смысл картезианского акта

cogito: “я мыслю” не отсылает к “я существую”, но непосредственно даёт существованию быть. Мышление мыслящего и есть существование существующего, без всякого пробела, моментально ставящего вопрос об отношении мысли к бытию. Но это отношение-то как раз и отсутствует. Его нет и в помине. Хайдеггер, правда, заметил⁴, что в акте cogito присутствует некая инстанция, которая удерживает возможность самого события — *почему я могу мыслить и существовать, несмотря на всю эвиденциальную прозрачность данного опыта как такового?* Хайдеггер прибавляет к канонической картезианской формулировке инфинитив — получается, что я контрабандой проношу механизм своего самосознания в объективное восприятие вещей, как бы инфицирую действительность. Поэтому Хайдеггер рассматривает акт cogito через некую оплошность: представление исподволь путают с тем, что в нём представлено. При написании “cogito” как “cogito me cogitare” это демонстрируется, безусловно, наилучшим образом, но продолжает тревожить и не даёт довольствоваться сказанным. Инфинитив лишний раз подчёркивает, что представление не приписано к лицу, оно *моё* ровно в той мере, в какой моим является впечатление от чайника, стоящего на плите⁵. Из моего — привычка находить вокруг себя определённые вещи, маленький мир подручного и близлежащего. Но инфинитив не ограничивает сферой представления. Не происходит ли подмена, не разменял ли Хайдеггер порядок бытия на порядок языка, когда уравнивал cogitare с тем, что представлено?

Инфинитив — это нейтрализация означающего, собственный язык события, если следовать Ж. Делёзу. Если бы не происходило событие, ничто не обеспечивало бы союз cogito и sum. Для Декарта таким событием является бытие Бога, который непрерывно думает о мире. Именно ему, а не конечному бытию присутствия, следует приписывать cogitare. Поэтому самосознание в акте cogito при правильной работе (т.е. подчинении методу) не искажает облик реальности и не заражает меня вирусом мнительности. Другими словами, в “я существую” мир не поставлен передо мной, он не окружает и не держит меня в осаде, скорее, это я непрестанно кружу по миру, собирая следы первоначального образа, коим не владею и который едва ли могу представить себе в самом фундаментальном и масштабном проекте. “Некоторые люди вынуждены всё время перемещаться в пространстве, ибо место их не удерживает...”⁶. Тоска по трансцендентному — ведущий мотив скитаний. То, что я не способен вменить своему присутствию в мире постоянный территориальный статус, подталкивает к реактивной форме смещения, к трансценденции. Трансцендентное упорствует в ego sum, в том смысле, что оно находит в нём упор для толчка, не отрицает моё существование, а реализует в отношении него отказ (Versage, Verzicht у Хайдеггера). Отказ (в хайдеггеровском понимании) аналогичен апофатическому жесту, когда говорить значит подчёркивать силу умолчания, высвободить в просвете то, чем правит сокрытие. Возможно так-

же — добиваться противоречия, которое не может быть ни разрешено, ни снято, ни преодолено. Если можно построить систему, которая полностью поглощает и абстрагирует мир, возвращаясь в конце к своему первопринципу, тогда трансцендентное — пустой звук, минутное расстройство языка. Однако отказ хранит серьёзную ноту молчания, он упорствует в том языке, сказом которого захвачен и поглощён.

Не-место, берущее слово в речи мыслящего, удерживает какую-то точку вне мира, к которой я обращаюсь с ответным высказыванием. Размышляя, я неизбежно беру её на прицел, сама моя мысль есть “точное прицеливание” (contemplatio) в трансценденс. Хотя если в способе постановки вопросов даёт себя знать трансцендентное, то в ответе я остаюсь один на один с миром; как бы я ни рассчитывал на пришествие Великого Другого, на грандиозную референцию под кровом $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ 'а, моя речь не распространяется дальше намёка или отказа.

Отступление В: Способ бытия, предлагаемый нам в случай, когда мы решаемся разделить судьбу всего сущего как такового, сопряжён с уходом, который не сулит ничего, кроме трат, да воспоминаний о давно минувшем и невозвратном. Если б Одиссей в какой-то момент перестал преодолевать власть несущей его волны, и остался бы навсегда в одном из мест, что встречались ему на долгом пути домой, он бы окончательно погрузился в ситуацию ухода, потерял бы шанс вернуться в точку истока. Но он шаг за шагом уклонялся от власти перспектив. Даль может казаться пустой и безнадежной, близь — тёплой и уютной. Мысль об отсутствии нового может приносить величайшее утешение. И всё же, принимая сущее как сущее, мы обитаем в толос'е ухода. В прямо противоположном смысле, оставаться не означает находиться в покое, напротив, — это значит быть в тревожном возбуждении, беспокойстве, испытывать моменты удивления, дикой и необузданной потрясённости. Вспомним мысль Экклезиаста об отсутствии нового. Всё приходит и уходит, приходит вновь и уходит снова, но нагоняет только скуку. Большую-большую печаль. Потому что нет ничего нового. И нечему удивиться. Следовательно, в уме подобного мудреца вообще не может начаться философствование. Ведь согласно Платону, «οὐκ ἀλλῆ ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ τὸ θαυμάσιον» / “у философии не иное начало, нежели удивление”.

Современность обнаруживает отчаянный поиск нового, когда настойчиво и без особой надежды повторяет вопрос о другом. Другой, будучи другим прежде всего в отношении себя самого, бытийствует на изнанке структурирующей инстанции, входящей в непрестанные и очень подвижные отношения с любыми действующими элементами и частями тотальной машины идентификации. Кроется ли за работой этой машины Идентичное как таковое? Не таится ли оно в тени или ночи другого? Проблема новизны коренится в сущности знака. Поэтому на его примере легко отследить её нагнетание и

спад. Бытие знака завуалировано в интерпретации. Взятый как бы в вакууме, лишённом становления различных, то совмещающихся, то разбегающихся планов интерпретации, знак оказывается пустым, исключающим какую бы то ни было отсылку. Он пребывает в пассивном и замкнутом состоянии, но продолжает оставаться знаком. Если же отношение знака со своим означаемым строго детерминировано, навязано извне и жёстко закреплено, тогда знак вовсе перестаёт быть пригодным для сигнализирования и расшифровки. Его неподвижное состояние может квалифицироваться как смерть. Такая неподвижность наступает, когда исчерпаны все горизонты становления, все позиции означения. В жизни любого знака рано или поздно наступают моменты наибольшего распознания, в коем обнаруживается максимальная неподвижность, практически полное слияние фигуры с фоном. Если знак обрабатывает своё, изнашивается, стирается и выцветает, то в мыслящей речи наступает глубинное отторжение знака, неприязнь к его применению. Так случилось с “богом” в период Просвещения и с “духом” у Маркса. Знаки мрут как мухи. Возникновение терминов “атеизм” и “материализм” можно рассматривать как идiosинкразию на знаковый фединг, как явление из разряда кризиса интерпретаций.

фр.004: территориальность и другой

Характерный пассаж для мысли Хайдеггера: “Прояснение бытия-в-мире показало, что не “бывает” ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированного Я без других”⁷. Далее, в § 26, Хайдеггер разъясняет, что другие — это те, от которых Я не способно себя отличить, оно заведомо делит с ними совместный мир. А совместный мир не знает иного бытия, кроме *бытия-с, со-бытия*. Поэтому нет оснований приписывать другим действительную “друговость”. Чтобы отличить себя от других, нужны огромные усилия. Речь не идёт о том, чтобы выделиться из общей массы, потому что такое выделение было бы иллюзорным, происходило бы на фоне тех же других и требовало бы от них признания. Вопрос не в исключительности, а в исключённости. В потере места, в утрате персонифицированной длительности, которая позволяла выделять идентичное сознания на протяжении всех эксцессов общности, перетасовывающих “я” и других в одной колоде. Что ни говори, а мир не дан нам иначе, нежели территория, помеченная знаками принадлежности и демаркационными зонами. Мир — это общее место, неограниченный территориальный ресурс⁸. Бытие-в-мире изъяснимо как обитание. И оно продолжает оставаться таким даже после того, как мы заключаем чувственно переживаемый мир в скобки, осуществляем трансцендентальную редукцию по феноменологическому образцу. Необходимость в *Lebenswelt* обостряется в работе со структурами сознания и с интенциональностью.

Э. Гуссерль даёт пример аналитики другого по принципу местоположения. Он позволяет понять, что единственный момент, отличающий меня от другого — это моё тело, которое занимает одно место, хотя могло бы аналогичным образом занимать другое. “Моё живое тело, как соотносённое с самим собой, обладает способом своей данности в качестве центрального “здесь”; всякое другое тело и, таким образом, тело “другого” обладает модусом “там”. Эта ориентация “там” может быть свободно изменена благодаря моим кинестези-сам ..., в частности, посредством передвижения я могу изменять своё положение таким образом, чтобы всякое “там” превратить в “здесь”, т.е. могу занять своим телом всякое место в пространстве”⁹. Интерсубъективность, регулируемая механизмом аналогической антиципации, оказывается резервуаром кинетической энергии. Используя её, я в любой момент могу переместиться настолько, чтобы поставить себя на место другого. Речь идёт лишь о подтасовке мест, без которой не обходится никакая укоренённость. Я легко могу превратить “там” в “здесь” (присвоить своему сознанию любой территориальный статус), но и самые фантастические ухищрения мне не позволят превратить “здесь” в “там” (изменить порядок здешности)¹⁰. Произойдёт смещение координатных осей, но не благодаря привязке к новому центру, а посредством перемещения прежнего — единственного — центра. Поэтому в любой точке мы оказываемся в *здесь*, “я” врыто, вросло в здешность, оно в ней бытийствует. Понятно почему, продумывая своё *здесь-бытие* (Dasein), Хайдеггер отказывается от концептов другой территориальности и выписывает ситуацию интерсубъективности через моменты Dasein-экзистенции (Mitsein).

Аксиоматика субъективности такова, что можно установить только *один* центр, который будет обладать, правда, бесконечным ресурсом периферии.

Как бы я ни перемещался, другой подстраивается под меня, он маневрирует относительно точек пребывания Dasein на территории In-der-Welt-Sein. Вот в чём дело: кинетизм субъекта, открывающий перед ним необъятный простор мест другого, совсем не обусловлен бытийствованием какого-то неведомого существа. Место, в котором мог бы находиться другой субъект, и другой субъект, который может находиться в каком угодно месте — разные вещи. Это различие можно выразить в следующих словах: концепт другого носит квазитерриториальный характер, нам лишь так представляется, что, курсируя от одного ландшафтно-метафизического *топос*'а к другому, мы творим действительную интерсубъективность. На самом деле другой всегда открыт вожделению моего взгляда, но не моей территориальной экспансии, его подлинный статус радикально экстерриториален. Помещаясь в недоступном для моего присутствия не-месте, другой тем не менее никогда не оставляет меня, держит перед собой. Существовая под неусыпным оком наблюдателя, своеобразного метафизического фискала, “я” впервые образует ту идентичность присутствия, которая требует от него быть готовым в любой момент отвечать на

вопрос “кто я такой?”. То, что другой держит меня из некоей точки не-места (не-мира), является катализатором моего самосознания, предназначенного для дачи отчёта, для бытия-объектом. В данной парадигме другой недоступен, поскольку для объектного существования вообще недоступна форма субъекта. Как в таком случае я могу надеяться на акт трансгрессии в тень другого? Похоже, я должен сделаться экстерриториальным, утратить прежнее имя. Правда, утрата имени — только метафора, связанная со смещением координатных осей “я”-сознания. Последнее переживает известное расщепление, благодаря которому перестаёт быть объектным: я-которое-сознаёт не равно тому, кого оно сознаёт в качестве “я”. Акт самосознания утрачивает непрерывность, за исключением непрерывности виртуальной линии.

Интерсубъективность как конститутивный концепт для территориального бытия в скрытой форме предполагает наличие только одного субъекта. Но таким субъектом не является “я”. Им оказывается другой, коего не удаётся пометить в координатах места. Интерсубъективность, тематизирующая поле *In-der-Welt-Sein*, даёт повод усомниться в том, что *inter* выражает реальное отношение между различными субъектами, а не безличное отношение власти, распределяющее моменты идентичности по точкам привязки (объектным функциям). Каковы здесь мои интересы, или интересы другого? Меня убеждают, что овладевающий моим сознанием социальный проект эквивалентен моему собственному проекту в бытии, что я-сознание ему адекватно. Можем ли мы вменить сознанию подобную адекватность?

То, что присутствия в принципе не образуют никакой структуры в рамках совместного мира, когда об интерсубъективности как о подлинной каузальности субъекта и говорить не приходится, точно выявил Ж.П. Сартр. “Существовать — значит БЫТЬ ЗДЕСЬ, только и всего; существования вдруг оказываются перед тобой, на них можно НАТКНУТЬСЯ, но в них нет ЗАКОНОМЕРНОСТИ”¹¹. Другие существования не откладывают на телесной поверхности “я” свои посадочные места, они как бы царапают эту поверхность, оставляют порезы, глубокие ссадины. Тело не просто курсирует от “здесь” к “там”, скорее, оно с нарастающей скоростью утрачивает целостность, разрушается, натываясь на острые режущие предметы. Хотя иногда кажется, что, говоря о единении с другим, Сартр отдаётся во власть структурной — феноменологической — установки, утрачивает остроту переживания другого как “скотомы” (глагол “натывать” заставляет думать о другом как о тёмном регионе я-сознания. Другой видит меня, но сам неизменно пребывает в незримом не-месте). Об этом свидетельствует, к примеру, такой оборот: “Дело для меня идёт, собственно, о том, чтобы придать своему бытию возможность вобрать в себя точку зрения другого”¹². Впрочем, в лучших своих текстах Сартр предлагает блестящие образы для выражения того, что значит быть сознанием существования другого, меняющим порядок здешности. Отсылаем к известному эпизоду с корнем каштана из “Тошноты”: “Время остановилось маленькой

чёрной лужицей у моих ног, ПОСЛЕ этого мгновения ничто уже не могло случиться. Я хотел избавиться от этой жестокой улады, но даже представить себе не мог, что это возможно; я был внутри: чёрный комель НЕ ПРОХОДИЛ, он оставался где был, он застрял в моих глазах, как поперёк горла застревает слишком большой кусок”¹³.

Сартр чувствует, что когда мы встречаемся лицом к лицу с другими существованиями, мы уже не задействованы в полной мере в отношениях *In-der-Welt-Sein*, нам не удаётся развернуть в мир наше укоренённое обитание. Мир провисает. Используя выражение Кастанеды, происходит “остановка мира”. Уже не представить точных значений слов “существование”, “бытие”, потому что ни то, ни другое *не дано*. И всё, что остаётся — быть нанизанным на существование, подобно бабочке, наколотой на иглу. Т.е. переживать присутствие в мире как ужасную тактическую оплошность, как ранение, временную контузию, или, что ещё более точно — как дезориентацию в привычной топике здесь-бытия (*Dasein*). Контуженное присутствием другого, самосознание претерпевает отмену длительности в акте собственного представления — моё существование внезапно совпало с каким-то другим существованием, понимаю ли я теперь, чем в сущности отличается “здесь” от “там”? В конечном счёте помрачение оказывается состоянием открытости другого, что приводит к совершенно особенной фобии детерриториализации. Я-сознание ощущает где-то вблизи невидимого преследователя, от которого невозможно скрыться ни в каком безопасном месте. Возможно, надо бежать, скитаться, менять дом, имя, язык. Но даже если я способен в иных случаях спастись бегством, это ничего не значит. Момент истины рано или поздно меня настигнет, другой уже вошёл в акт самосознания. Именно такое диссоциированное бытие высказал Сартр в известной сентенции “ад — это другие”. Отменённая длительность моего собственного сознания оборачивается бесконечной длительностью пребывания с другими. Это не совместный мир Хайдеггера, не со-бытие территориально помеченного обитания, которое различные люди делят между собой. Нет, мир остановился на дальних подступах, остался вовне. Здесь безраздельно властвует хаос, распря, древняя змея, кусающая собственный хвост. Находимся ли мы всё ещё на территории мира, или нас уже обступила гнетущая густая пустота, в которой спекается присутствие?

фр.005: dislocatio — сдвинуться с мёртвой точки

i. *Dislocatio* — это смещение с разметки мест (*locus*’ов), определённой произведённым ранее размещением (*locatio*), о котором мы положительно ничего не знаем.

В геологии означает сдвиг первоначального залегания пластов горных пород под влиянием тектонических сил. Дислокация бывает складчатая (пликативная), если речь идёт о воздействии встречных сил, сил сближения и вздыма-

ния, плюс разрывная (дизъюнктивная), когда дело касается противонаправленных сил.

Соответственно, операция *dis-locatio* в одних случаях производит складки, в других разрывы, то конфигурирует структуру поверхности, то обнажает глубину.

Иначе говоря, игра одних и тех же сдвигающих сил показывает и утаивает, выступает как в функции сокрытия, так — при ином раскладе — и открытости.

ii. М. Хайдеггер, разрабатывая четверицу (*Geviert*), создавая идеальную геологию её ландшафтного строения, использовал две обоймы слов. Сначала он обдумывал все возможности, которые даёт для понимания четверицы *разрыв* и *набросок* — *Riss* (с производными и родственными *Aurtriss*, *Durch-riss*, *Grundriss* и т.д.). Однако форм, которые так или иначе сходились бы в своих значениях к *прорезу* (фактически, к порезу на теле и прорези на поверхности), оказалось явно не достаточно для того, чтобы мыслить произведение искусства. И Хайдеггер предложил вторую серию слов, в которой значимо *удвоение*, *складка*, *стиб*: *Zwiefalt* (*Zwischen*, *Zwischen-fall* и т.д.). Делёз, мастер пликативной репродукции, применял французское слово *le Pli*, восходящее к латинскому существительному *plica*. Значение этого термина ограничено, оно не вмещает две ключевые расстановки смыслов *dislocatio*, которые очень отчётливо заявлены у Хайдеггера.

Удвоение действует в функции разброса языка и бытия. Лишённая трещин и тектонических разломов, поверхность стиба не завлекает в зияющие трещины тел, поэтому следуя и огибая эту поверхность, внезапно оказываешься среди бестелесных эффектов: существ без глубины, заселяющих поле языка. Хайдеггер называет язык поэтическим, потому что в нём реализовался изначальный поэзис, коим наделено бытие. Язык как про-изведение бытия отвечает операции удвоения. И вот, *dis-locatio* обнаруживает в удвоении собственную амбивалентность, его силы в равной мере могут превратить язык в инструмент страдающего шизофренического тела, или соскользнуть в мир стерильных языковых событий. Страдание от боли и удовольствие от смысла, таким образом, две главные стратегии *dis-locatio*.

iii. Дискурс подвержен сбивчивости (то ли непостоянство моего желания тому виной, то ли что-то другое, кто знает), он непрестанно сбивается с курса. Обстоятельства этого сбоя заключаются в том, что говорящего на каждом шагу подстерегает опасность запутаться в словах, пойти на перемирие с означаемыми и, тем самым, поддаться их уловке — принять безостановочное говорения, в коем я самоликвидируюсь как субъект речи¹⁴. В таком случае операция *dislocatio* оказывается ключевой, она оставляет концептуальные порезы вдоль швов, пометивших активность субъекта, — его реальное присутствие в собирающей деятельности говорящего (всегда от своего имени) языка.

iv. *Dislocatio* — это фундаментальный метонимический перенос. Своеоб-

разное мастерство текстильщика, управляющего сплетениями простейших речевых оборотов и фигур, состоит в способности различать первоначальный набросок (контур, прорись, рисунок) на тканной карте разбросанных здесь и там мест речи.

Применяя довольно легко понятие переноса, задаём ли мы вопрос о том, что является подлинно *непереносимым*, имеем ли мы его в виду или безрассудно не замечаем и игнорируем? Куда мы выскальзываем в момент переноса, чего избегаем? Какой-то невозможной тяготы бытия, перед которой нельзя устоять, какой-то абсолютной недвижимости, неспособности к перемене мест, одним словом — смерти. Так вот в чём дело: я говорю, потому что боюсь умереть, я верю в спасительность слова. Мог бы я уклониться от бесчисленных ударов с разных сторон, от порезов и ссадин, которые другой — безотказная машина поедания — оставляет на моём теле, если бы не ситуация переноса (когда то, что меня ранит, превращается в обычный эвфемизм)? Отрицательный ответ ясен. Глубинной работе желания противопоставляется поверхностная рациональность, представляющая каждый модус или объект аффектации “расплюсненным” по контуру его сказа. Глубине противоположен принцип прозрачности и проницаемости, мир в складках, но без ран и глубоких разрывов.

v. В конечном счёте мы застигаем *dislocatio* в действии, когда находим *лишнее*, что-то, чему нет места в проекте концептуального склеивания — о мире уже можно говорить в целом, о нём уже высказан *λογος*, но какой-то неучтённый мусор выпадает в осадок, безыдейные вещицы (волосы и ногти у Платона, то, чем не грех и побрезговать) не могут оставить нас в покое. Системная иерархия прописана в деталях, но нашлось два-три предмета, назначение которых в конструкторе так и осталось нам неизвестным. Идентичное само по себе всегда подразумевает минимум уже осуществлённого различения, дифференциация вписана в тождество как случайность в необходимость или отсутствие — в полноту. Иначе говоря, дифференциация создаёт первичное экономическое отношение: если в одном месте объявляется избыток некоего сущего (скажем, избыток значения), то в другом — *его негативе* — не месте имеется недостаток, там обитает кто-то, кому это значение позарез нужно. Чем более избыточно место, тем большее количество претендентов оно созывает, и тем больше оно само — в сознании своей значительности — становится параноидальным. Таково, к примеру, место власти, которое поддерживает миф о собственной божественности или (в секуляризованном мире) творит вокруг жёсткую структуру иерархии, чтобы исключить или заведомо дискредитировать всякого, кто чувствует себя неуютно на своём месте и ощущает себя лишним, исключённым из всеобщего распорядка. Такие лишние люди — главная угроза для власти, именно против них в Советском Союзе работала сталинская машина репрессий.

vi. Важен один формальный момент: лишнее указывает не на избыток, а на недостаток. Потому что быть лишним значит быть лишённым вовлечённо-

сти в целом, попадать с ним в постоянно возобновляемый, тиражируемый пробел. Субъект лишённости, избравший для себя операцию *dis-locatio*, предстаёт как “собиратель щелей” (С.Кржижановский), как персонаж, ориентированный в своём движении шизоэлементом.

vii. Там, где находится лишнее, всегда есть место случаю. Поскольку в конструктивном проекте бытия возникают ненужные и бессмысленные вещи, постольку образуется возможность случайного. Ведь не все места заполняются, после всех необходимых закреплений остаётся два-три пустых места, среди которых курсируют *лишние*. Своим существованием они указывают на характер чистой необходимости (негативно): необходимость конституирована в тотальном господстве распределения и распространяется лишь в его пределах. Но необходимость незащитна перед смещением с разметки мест, перед колебаниями самого фундамента, на котором проектировалось здание бытийного устройства, перед сдвигами в пластах залегающих в глубине пород, перед захватывающей алеаторикой основания. Мир, помысленный без человеческого присутствия — это мир без традиций, устоев, необходимых событий. Используя выражение Малларме, это чистый “бросок костей”, “*Un Coup de Des*” в начало всякого существования и существа. Знаем ли мы заранее, что выпадет и кто выиграл?

viii. Локальные синтезы, которые я-мыслящее осуществляет в своём представлении, проводят инвентаризацию имеющегося в наличии, помечают порядковым номером всякое “дано”. Такое распределение мест в картине моего представления обуславливает порядок здешности, в котором мне открыт соответствующий обзор, доступ к вещам (не прямо и непосредственно, а через их номенклатуру). Исчисляя формальное соотношение бытийственных сущностей, перечисляя данности своего восприятия, я создаю единства второго уровня — не участвую в произведении, поэзисе, а лишь форматирую созданное. Творческое обитание в мире, на который механически накладывается готовый формат, невозможно. Посему не будем путать дизайн с подлинным поэзисом.

Деконструирование локальных синтезов (единств второго уровня) предстаёт как разрывы по швам первоначальной компоновки материала, поставившего каждую вещь в зависимость от моей точки зрения, от моего особенного восприятия. Однако это не означает, что мы возвращаемся здесь к единству первого уровня, — к геологическому строению мира, в котором никак не задействовано человеческое присутствие, и где разрывы и складки отражают действие поэтических сил бытия. Подобное единство мира без человека вообще кажется сомнительным, — что бы это могло означать: мир без человека? Не есть ли мир то, что впервые разворачивается через присутствие, то, о чём мы говорим на своём языке и что отвечает масштабам человеческих устремлений? Расширяя картины представлений, мы входим в языковое отношение с действующими силами четверицы, которое порождает единство третьего уров-

ня. Это единство не укоренено в субъекте восприятия, в языке, которым он пользуется или в объектах, которые конституирует в своём сознании. На изнанке этих структурных компонентов традиционной философской идентификации обитает агент какой-то анонимной силы. Дать ему слово означает, подобно Хайдеггеру, сместить философский дискурс в поэтическую дикцию (*Dichtung*).

ix. Тем не менее, о мире четверицы можно сказать, что он лишён человеческого присутствия, если этой фразе придавать значение, аналогичное смыслу феноменологической редукции: мир выносится за скобки, а персонаж философствования заключается в кавычки. Вся ситуация единства третьего уровня переживается, благодаря этой двойной оговорке, как прорыв к безусловному сквозь игру условности — прежде всего условности места, которому я предпослан как зритель некоторой постановки.

x. Единство третьего уровня — вовсе не компромисс различных представлений, ибо условным оказывается как раз разделённое между людьми целое, данное им в со-вместное обладание. Безусловен лишь тот излишек, который никому в конечном счёте не нужен, то, относительно чего моя мысль воздерживалась — фантазмы экстерриториальных сдвигов, которые не схватываются означаемыми, трещины и сколы на идеальных объектах, едва заметная коррозия поверхности. Одним словом всё, чем увлечено *dislocatio*.

xi. Условное не позволяет сбываться событию, сдерживает рамкой представления то, что правит способом явленности в нём каждой вещи.

xii. Стоит ли говорить, что *dislocatio* подвижимо поиском чистой и беспримесной Объективности? Того, что Хайдеггер нередко называет словом *Gelassenheit* (отрешённость, безучастность), в основе которого лежит глагол *lassen*, — оставлять на прежнем месте, в прежнем состоянии, т.е. воздерживаться (от суждений), отходить в сторону. Это означает освобождение прежде всего для самого мыслящего — его бытие больше не обусловлено поставками материала для представлений. Хайдеггер понимает *Gelassenheit* именно в этом двойственном смысле: во-первых, субъект оставляет своё место речи, уходит в отрыв от описываемого им мира-представления, во-вторых, он завоёвывает свободу, его не держит забота о собственном проекте. Поэтому мы можем встретить у Хайдеггера, например, такое характерное выражение: “*die Gelassenheit zu den Dingen*”, “отрешённость от вещей”. Пусть вещи будут такими, каковы они есть в действительности, мне не следует ни отрицать, ни утверждать способ их данности и — что более существенно — я должен иметь возможность менять своё положение в конгломерации вещей, разрушать привычные картины, ускользать с произведённой прежде разметки мест.

xiii. Итак, мы теперь в состоянии передать хотя бы в общих чертах характер тех сил, что действуют в пликативном и дизъюнктивном *dislocatio*. Это силы *объективные*, они управляют способом открытия и сокрытости всякой вещи, до того, как она попадает под прицел взгляда и помечается как *так-*

то и так-то воспринимаемая-переживаемая-сознаваемая-понимаемая-и т.д. Мы имеем дело с первичными силами, производящими дифференциацию там, где слово обладает плотностью (консистенцией) вещи, а язык не наделён отчётливой артикуляцией себя самого, — в точке различия различия. Язык тела и поедание слов, мимический танец и праздничное пиршество, где съедается “тело” бога — древнейшие архетипы этой дифференциации, протекающей как разделение верха и низа (пликативное *dislocatio*, вздымание, складка), а также языка и тела (дизъюнктивное *dislocatio*, разрыв). Мы не вполне понимаем фундаментальную взаимопринадлежность слов и вещей, нам не явлена связь, соединяющая божественное и смертное.

xiv. Выше мы обозначили *dislocatio* как базовый метонимический перенос. Этого явно не достаточно. Операция разрыва-сближения, вздымания-поглощения, открытия-сокрытия сводится, по крайней мере, к трём терминам: симптом, перенос, намёк.

Симптомы. Засылают из глубины тела на самую поверхность и распечатываются в её топологический структуре. Идеальная симптоматика позволяет относиться к телу как к тексту, перечитывать одно и то же телесное событие так, что повторяющиеся сигналы обновляют карту значений. Тело входит в отношение к языку, как раненое бытием ничто оно поддается первичной классификации.

Переносы. Отсылают к неявным событиям языка, к невыявленной функции означаемого элемента в речи, которая может просочиться контрабандой через иное имя, при том условии, что от нас не полностью удержан смысл переназывания. Язык входит в отношение с говорящим, указывает на скрытые мотивы его речи, тем самым обнажая их.

Намёки. Сохраняют специфику бестелесных событий, не схватываемых в поле означаемых. Их раскрытие происходит в смысловом резонансе, который отсылает говорящего за пределы “о чём” его речи¹⁵. Язык исполняет функцию трамплина за пределы вербализируемого, он не по-казывает место на карте симптомов, не высказывает событие в переносном смысле, а обращает в сторону его чистого броска.

Смещение вносит важную поправку в ситуацию мыслящей речи. Тривиальной констатации того, что желание может быть высказано лишь косвенным путём, т.е. как проявление моей неспособности удержать себя в просветлённом центре некоторой идентичности, явно недостаточно. Об этом не стоило бы вести речь. Однако те специфические сдвиги, которые моё мышление совершает в ипостаси говорения, высказывания — совсем другое дело. Они уже не могут быть квалифицированы как чистые претерпевания, с которыми я по большей части вынужден мириться, нет, они наделены какой-то активностью,

акцентирующей моменты различия — я разворачиваю в своей речи карту симптомов своего желания, всего, что провоцирует меня движением шизоэлемента, но меня вы не схватите за руку, говорит кто-то другой, не я. Я нахожусь в этот момент совсем в ином месте, без адреса и без описания, — в месте не-места. Пожалуй, это самое существенное: участвуя в формировании события, имманентного силам “четверицы”, человеческое присутствие отброшено за пределы как всякого высказывания, так и любого “о чём” речи, и как бы оно не отодвигало эти пределы в языке, рано или поздно оно обнаруживает собственную трансцендентность.

Поэтому речь мыслящего не только симптоматична (что объединяет её с речью любого субъекта — с речью любящего, обедающего, прогуливающегося, чувствующего), но и выступает как намёк, в том смысле, что мы не можем застать мыслящего на месте преступления, он ускользает в недоступное нашему взору не-место, которое его инициирует, и в отношении которого толос его речи выступает разве что в функции намекающего отказа. Сознание, извне удерживаемое символическим содержанием, подобно пассивному наблюдателю, аналитической машине вос-приятия. Если бы я захотел произвести смысл какого-то события, т.е. осуществить форсированный переход границы неявное/явление в направлении от неявленного, я бы воспользовался телом, по слову Ницше, как путеводной звездой: десимволизированным, здешним, желаящим телом. Я бы рассматривал значения слов как симптомы, свёрстанные на его поверхности, линии и порезы как знаки глубинной диссоциации, говорящий язык как просветление нефигуративного демона чувств (т.н. “абстрактная живопись” — наиболее телесная).

Мысль лишена какой бы то ни было *значительности*, как в собственных глазах, так и в глазах окружающего её немыслия. Каково значение глагола “мыслить”? Заботится о столь же незначащем, о бытии? Каково значение слова “бытие”? Кант находил, что, говоря о бытии вещи, мы ровным счётом ничего к ней не прибавляем. Она не становится более значимой вещью, не получает нового качества, не делается более отчётливой для нашего восприятия. Что ж происходит? Ничего. И всё же, мы не просто именуем вещь её собственным именем, скорее, мы относим конкретную вещь, принадлежащую сказу, к некоей высшей неопределённости, неартикулируемому элементу, находящемуся в постоянном становлении. В речи и созерцании мы фиксируем вещь двумя путями: описывая её (пока мы говорим, вещь захватывается в плен, меняется обличовка её означающими), и созерцая её вид, который вообще крайне статичен. А бытие вещью, разве это не чистое движение, затерянное между её началом и концом: формами недвижимости, отсутствия, небытия? Мыслить бытие вещи — не есть ли это непрестанное смещение с поля означающих туда, где слова уже мало что значат?

DISPLACEMENT:
TO STRUCTURAL POETICS OF DISCOURSE

Daniel ORLOV(St.Petersburg)

The paper includes a few fragments, which are bound up with not enough studied problem of the structural analogy between language and landscape. We can say everything is a text. But we can say also everything is a body. Of course, this two sentences have metaphorical sense *par excellence*, though it does not mean that we always understand what is figurative connection of a text and a body.

My body does not exist for myself and for my experience, it exists for Another who sees me and talks to me. Phenomenology demonstrated this point profoundly. My body is a text (system of significances) for reading by Another. Between me and Another lies the universe of mediatings, because of it pure corporal contact proves to be impossible. That contact requires true decoding of some signals, you need to know and to understand language of gestures, emotional codes, motivation, etc.

Central concept of this paper is «displacement». It means the strategy, which we can call «DIS»-strategy, or strategy of primary difference. The first step of «DIS»-strategy gives dis-cursive practices. Alteration in a discursive practice of a subject changes the phenomenal landscape of the world. Words and things are belonging to each other.

Concept «displacement» is correlated with series of concepts, created by *M. Heidegger* (Riss, Aurriss, Durch-riss, Grundriss, Zwiefalt, Zwischen, Zwischenfall) and *Gilles Deleuze* (le Pli). It describes the structures of ideal geology, work of art and language. Many problems touched in this paper are often discussed now in post-modern philosophy. The basic point is as follows, — phenomenology of a body and re- and decoding of a text possess the same indistinguishable source.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ У *Х.Л. Борхеса* есть рассказ под названием “Истории о всадниках”. В нём всадники представлены номадами, разрушителями городов. “Есть удовлетворение, — пишет Борхес, — в том, чтобы за маскарадом времён различать вечные образы всадника и города...”. Это образы чистого обитания и чистого прохождения, не оставляющего долговечных следов. Писатель пишет о закате всадничества. Но он не упоминает о триумфе города,

соорудившего своего железного коня — автомобиль. Я уж не говорю о байкерах, олицетворяющих собой эстетику современного номадизма.

² Можем ли мы сказать, что всякое мышление, замеченное в особом интересе к битию по эту сторону реальности, утрачивает себя в безумии и спекается?

³ Чтобы лишний раз не повторяться, сошлюсь на первую часть своей статьи “Язык и смысл в философии М. Хайдеггера”, где обсуждается фиктивность “моего” представления (“Метафизические исследования, №11, СПб., 1999).

⁴ Например, в статье “Европейский нигилизм”.

⁵ Имеется в виду то, что у стоиков считается “рациональными представлениями”, разворачивающими карту телесных эксцессов.

⁶ Павич М. Пейзаж, нарисованный чаем. С. 33/2.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 116.

⁸ Мир — это такое целое, которое исчерпывается в каждой из своих частей, заведомо с ней совпадая (в этом смысле дерево за окном ничуть не меньше леса в пригороде).

⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. § 53. СПб., 1998. С. 226.

¹⁰ Вспоминается старый анекдот: стук в дверь: “Кто там?” — “Это я.” — “Я..?”

¹¹ Сартр Ж.П. Тошнота. М., 1992. С. 134.

¹² Сартр Ж.П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 208.

¹³ Сартр Ж.П. Тошнота. С. 134.

¹⁴ Грубо “дискурс” есть “болтовня”, при том, что беспорядочное хождение туда-сюда, взад-вперёд мы выражаем по-русски глаголом “болтаться”.

¹⁵ Понятие намёка как смыслового отношения означающих представлено в статье, на которую я ссылался выше — “Язык и смысл в философии М. Хайдеггера”.

АПОФАТИКА В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Марина МИХАЙЛОВА (Санкт-Петербург)

От постмодернизма, бывает, предостерегают. Его нередко интерпретируют как разрушение устоев, полный отказ от ориентиров и потерю пути. Эта точка зрения небезосновательна: когда нам предлагается вместо иерархичной центрированности — децентрация, вместо логичности конструкций — деконструкция, вместо мощно структурированного древа — анархическая ризома, все это выглядит достаточно подозрительно. Так и хочется на это сказать, что ведь есть вечные ценности, хочется защитить традицию и порядок. Как отметила Т.М. Горичева, в православных кругах понятие постмодернизма стало ругательным (1). Однако при внимательном рассмотрении постмодернизм обнаруживает свою вписанность в контекст христианства, предстает как течение внутри европейской культуры, обращающейся к своим христианским основаниям.

Мне представляется интересным увидеть соотношение классической и постмодернистской, неклассической модели культуры через соотношение катафатического и апофатического методов в богословии.

В библейском богословии позитивный и негативный подходы сосуществуют: Библия есть Слово Божие, это книга об отношениях Бога с человеком, но книга эта постоянно напоминает нам, что “Бога никто никогда не видел” (1 Ин 4.12), нельзя увидеть Бога и остаться в живых, Бог всегда остается тайной, даже прямо и действительно вторгаясь в историю. Основания катафатики — во вселенскости Бога, основания апофатики — в Его сокрытости.

Катафатическая теология множит имена Творца (один из трактатов Дионисия Ареопагита так и назван — “О Божественных именах”). Ее вдохновение — указать на бесчисленные совершенства и милости Божии, выявить богатство и разнообразие способов Его присутствия в мире, Его прикосновения к твари. Катафатика стремится как к своему пределу к утверждению “Бог есть Все”, прославляя Бога как “носителя всякого имени” (Дионисий Ареопагит). Она движется к Богу через созерцание и познание Его манифестаций.

Катафатический подход, тем не менее, таит в себе опасность идолотворчества. Об этом говорил еще Григорий Нисский: “Всякое понятие, сформированное рассудком с целью постигнуть и объять Божественную природу, достигает лишь того, что вместо познания Бога создает Его идол” (2). В катафатическом дискурсе принципиальна модальность: когда мы хвалим и воспеваем милость Бога, мы в рамках катафатического метода не грешим против истины; абстрактное же утверждение “Бог благ” впадает в идолотворчество.

Бесперспективно строить богопознание подобно познанию вещей. Наука о Боге невозможна. Учебники богословия столь же сомнительны, сколь небезопасны. Хотя в определенных кругах принято пользоваться цитатами из Отцов как дубиной для сокрушения еретиков, богословие святоотеческой эпохи менее всего похоже на научную аргументацию. Расцвет богословия в первые века был расцветом христианской литературы. Весьма показательно, что один из главных трудов Григория Богослова называется “Догматические поэмы”: именно поэзия оказывается способной преодолеть ограниченность языка, бессилие человеческого слова перед Божественной тайной.

Неполнота и ограниченность катафатического метода как в библейском богословии, так и у Отцов древней Церкви компенсировалась развитым апофатическим подходом.

Негативное богословие идет к Единому прямо, стремясь к невозможному опыту видения Бога лицом к лицу, не довольствуясь угадыванием Его через покров щедрой красоты мироздания. Опорой апофатики становится мистический опыт, достоверность которого возрастает параллельно его невыразимости. В основе апофазиса знание о том, что Бог не совпадает с чем бы то ни было из доступного оку и уму, и предел его — “Бог есть Ничто”.

Смысл апофатики, вероятно, и состоит в назывании неназываемости, указании на невидимое, знании непознаваемости. Негативные тексты не только лишены положительного содержания, но имеют своей целью разрушить все позитивные конструкции, имеющиеся у читателя. Они как бы говорят: “Ты думаешь, что Бог — это то или то? Так вот, это не то, и не то, и ничто другое из того, что ты можешь представить или помыслить”. Апофатический дискурс выполняет свое предназначение, когда лишает разум привычной опоры на образы, понятия, принципы, оставляет его в пустоте, помещает его в ничто. Именно в этой пустоте, свободной от всяких обязательностей, и оказывается возможным невозможный опыт Богообщения.

В исихастской традиции, следующей апофазису, фаворский свет сущностно связан с непроницаемым мраком, в котором пребывал Моисей. Речь не только о том, что увидеть преображенный свет можно из мрака, из невидения вещей, но и о том, что свет и мрак в мистическом опыте — одно. Как говорит Дионисий Ареопагит, “неприступный свет есть по преизбытку сверхсушего светолития божественный мрак; в него вступает всякий удостоившийся знать и видеть Бога, ставший выше видения и знания через само невидение и незнание, но знающий, что он за краем чувственного и умопостигаемого” (3). Апофатика стремится в этот мрак, поэтому ее негативность в конечном счете позитивна: видение преодолевается невидением ради иного, за краем, видения.

Апофатический и катафатический принципы действуют не только в богословии. Любой дискурс тяготеет либо к позитивной описательности, прямому именованию, либо к апофатической указательности, негативному определению.

Дискурс о чем угодно может быть построен катафатически — тогда он будет речью о предмете — либо апофатически — тогда он будет речью о чем-то другом, но приводящей к предмету. Сильная сторона катафатического подхода — прямота и ясность, но в том же и его слабость: когда нам рассказывают о чем-то “просто и ясно”, чаще всего мы имеем дело с упрощением и схематизацией, в которых куда-то пропадает сама вещь, о которой идет речь. Апофатика темна, это неудобный способ сообщения, но зато уж если она достигает цели, мы можем быть уверены, что восприняли что-то живое и настоящее.

Понятно, что апофатические вдохновения несовместимы с Просвещением. Доминантой построения классических культур, стремящихся к полной и подробной репрезентации красот и чудес мира в артефактах, становится катафатика.

В позитивной науке господствует эпистемологическая установка на полноту описания мира, включение в сферу знания всего на свете (апофатическому же подходу соответствовало бы построение науки о единичном, созерцание неповторимого, нередуцируемого к понятиям). Философия в таких культурах неизбежно позитивна, она не может не претендовать на истинность, верность взгляда, ею предлагаемого. Вершина катафатического философствования — немецкие классические системы, в которых решительно все находит свое место внутри логически непротиворечивого целого. Богословие тоже становится систематическим, наукообразным и очень скучным, что свидетельствует о его отдалении от Того, о Ком оно трактует. Последним прибежищем апофатики остается искусство. Однако и там крепнут катафатические тенденции: в произведении появляется мораль, идея, прозрачное общественно-значимое содержание; реализм создает грандиозные реестры человеческих типов, вроде “Человеческой комедии” Бальзака.

Мощное развитие катафатического метода и столь же динамичная маргинализация апофатики (всегда, впрочем, занимавшей пограничное положение) привели к тому, что катафатический подход сегодня перестает быть плодотворным, да и просто выносимым. По мнению Э.Левинаса, “невозможность говорить — это, вероятно, наиболее неоспоримое переживание нашей эпохи” (4). Усталость от более или менее безответственных претензий на знание, очевидность несостоятельности систем перед лицом жизни вызывают к жизни новую апофатику.

В богословии 20 века происходит негативный поворот. Р.Бультман предлагает свою программу “демифологизации” христианства. При всех ее спорных и уязвимых моментах она ставит важнейший вопрос о соотношении исторического и непреходящего в христианстве, об отличии веры от обрядоведения, Богообщения от идолотворчества. Интенция демифологизации — отказ от катафатических представлений, которые в силу своей мифологичности уводят от Бога. Строго апофатичен П.Тиллих, когда он говорит, что для того, чтобы узнать

Бога, придется забыть все традиционные представления о Боге, а может быть, и само это слово (5).

Д.Бонхеффер размышляет о наступлении безрелигиозной эпохи, о том, каковы отношения Христа с миром, достигшим совершеннолетия. Для него христианский путь — это не только позитивность развитой религии, но и негативность, соучастие в бессилии Бога в мире. Бонхеффер ставит вопрос: “Как мы можем говорить о Боге — без религии, т.е. без обусловленных времен предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т.д., и т.п.? Как можем мы говорить (*или, может быть, об этом даже нельзя “говорить” как прежде*) “мирским” языком о “Боге”?” (6; курсив мой — М.М.).

Дж.Робинсон приходит к радикальному выводу: “От нас требуется совершенно новая модель, *мета-морфосис* христианской веры и практики. Я уверен, что такая перестройка не затронет фундаментальную истину Евангелия. Но мы должны решительно пустить в переплавку все, даже бережно лелеемые нами религиозные категории и моральные абсолюты. И главное, к чему мы должны быть готовы, — выкинуть из головы наш образ самого Бога” (7).

Х.Кокс, прослеживая, как в народе Израиля меняются именованя Бога, раскрывает зависимость перехода к новому имени от исторической ситуации. Пример бесстрашия, который являет ветхозаветная община, по мнению богослова, может поддержать нас в эпоху, когда “может случиться, что нашему слову “Бог” придется умереть \...\ Возможно, какое-то время нам придется обходиться вообще без имени для Бога” (8).

Философия активно обращается к апофатическому методу начиная с Киркегора, утверждающего в “Страхе и трепете” отсутствие дискурса как адекватный философский дискурс, и Ницше, который играет с ценностями и смеется над устоями, чем и обнаруживает несостоятельность — не предельных оснований, но принятого культурного языка и обосновываемого им образа жизни.

В традициях негативного богословия находится Хайдеггер, когда он, выясняя пределы метафизики, полагает, что перед лицом истины бытия “нашей речи потребуется не столько захлебывающееся многословие, сколько простое молчание” (9). По Хайдеггеру, молчание — существо языка, язык — дом бытия. Доступы к пределу бытия и к измерению священного обосновываются апофатически: “Кто испытал теологию в ее собственных корнях — как теологию христианской веры, так и богословскую, — тот предпочитает сегодня в области мысли хранить молчание о Боге. Онтотеологический характер метафизики встал под вопрос для мысли не на основе какого-то атеизма, но исходя из опыта мысли, который показал в онтоологии еще непродуманное единство существа метафизики” (10).

Лев Шестов продумывает историю многострадального Иова, которому Бог открывается именно апофатическим образом, вопреки всякой благочестивой логике и сверх возможного, и приходит к утверждению: “Сказавший: “Бог существует” — теряет Бога” (11).

Л. Витгенштейн пишет одному из своих друзей, что “Логико-философский трактат” состоит из двух частей, одна из которых не написана: “Мне в книге почти все удалось поставить на свои места, просто храня молчание об этом \... \ Если только не пытаться сказать то, что невысказуемо, тогда ничего не будет потеряно. Но невысказанное будет — невысказанно — содержаться в том, что было сказано” (12).

Говоря об апофатических вдохновениях, нельзя не вспомнить “Негативную диалектику” Т. Адорно. Для Адорно самое интересное — неконцептуальное, индивидуальное и особенное: “Философское рассуждение обнаруживает неконцептуальное в концепте. В противном случае оно было бы пустым \... \ То, что концепт является концептом даже в том случае, когда он относится к существующим вещам, не отменяет того факта, что, с другой стороны, его охватывает неконцептуальное целое” (13). Философствование, в таком случае, становится не оперированием концептами с целью построения непротиворечивой и всеохватывающей системы, но попыткой указать на ускользающее от рационального подхода неконцептуальное. По Адорно, претензия философии определить сущее с помощью своих конечных дефиниций иллюзорна: “Традиционная философия считает, что она владеет бесконечным объектом, и в этом своем веровании она становится философией конечных заключений”. Чтобы избежать этого, философия “должна стать не чем иным, как полным, нередуцированным опытом в сердцевине концептуального рассуждения” (14). Такой опыт, целостный и неповторимый, не сведенный к системе категорий, лежит в основе искусства, которое у Адорно понимается как апофатика, отрицание существующего порядка вещей, выражение невыразимого.

В этом богословском и философском контексте постмодернизм раскрывается как сгущение апофатических тенденций, возрождающихся в уставшей от новоевропейского катафатизма современной культуре. Негативностью отмечены работы многих постмодернистских авторов (М. Бланшо, Ж. Батай, А. Арто, Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида). Апофазис, процедуры, строящиеся “от противного”, утверждение через отрицание, избегание, уход конституируют постмодернистские мыслительные стратегии. Традиция негативной теологии легко прочитывается уже на уровне цитирования: становятся актуальными тексты Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта, Терезы Авильской, Иоанна Креста, Анджелы из Фолиньо, Ангелуса Силезиуса.

Мне хотелось бы несколько подробнее остановиться на том, как актуализируется апофатический принцип у Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Деррида.

Творчество Жоржа Батая, по справедливому замечанию С. Л. Фокина, “даже у нерядового читателя зачастую вызывает внутреннее беспокойство, раздражение, порой и отвращение” (15). Не в последнюю очередь это ощущение обусловлено тем, что Батай жестко разрушает нашу зачарованность языком (языками) культуры. Речь идет не о банальной добропорядочности или лицемерной благонамеренности, а о том, что даже нерядовой читатель все-таки

остаётся человеком, избегающим опасной пограничности, последних вопросов, всякого рода крайностей, в конечном счете — избегающим невыносимой встречи с Богом и с самим собой в невозможном пространстве внутреннего опыта. Читатель остаётся только человеком, а “кто не умирает оттого, что он лишь человек, навсегда останется только человеком” (16).

По Батаю, магия языка удерживает нас в иллюзорном состоянии растворения в вещах и забвения о собственной смерти. Слова подобны зыбучим пескам, они “служат лишь убегаению”, погружая нас в невидение: “Я захотел говорить, и, как если бы слова несли тяжесть тысячи сновидений, глаза мои закрылись, подобно глазам невидящего” (Е1, р. 25.). Бытие в человеке опосредовано словами, которые при этом лукаво выдают себя за независимое бытие.

Внутренний опыт разрушает эти иллюзии. В молчании возможно освободиться от закона языка. Батай определяет внутренний опыт как мистический, но свободный от конфессиональной определенности, от необходимости находиться в рамках исповедания. Путь опыта — последовательная постановка под вопрос, оспаривание, испытание всего, что принято считать несомненным, в стремлении к последнему смыслу, который раскрывается через отрицание всех смыслов: “Все сущее должно обязательно обладать этим *безумным смыслом* — словно пламя, сны, безудержный смех — в такие минуты, когда накатывается жажда истребления, по ту сторону желания длительности. Даже самая последняя бессмыслица в конечном счете будет таким смыслом, заключающимся в отрицании всех остальных” (17). В конечном счете внутренний опыт — сам себе оправдание и авторитет. Он трансгрессивен и дионисийски экстаичен. В центре его — любовь и смерть как два предельных состояния, где жизнь утверждается в радикальном отрицании самой себя, где личность в растрате и потере себя становится наконец собою.

Именно в силу своей экстаичности несообщаемый, неизреченный внутренний опыт желает другого, вернее, как говорит Батай, желает желания другого: менее всего опыту характерно присвоение. Присвоение — это проект, а опыт противоположен проекту. Проект разворачивается во времени и пространстве, он просчитывается. Опыт, будучи опытом Бога, совершается в вечности, нигде, он не только не просчитывается, но нельзя сказать, был он или нет. Герои разных повестей Батая произносят одни и те же слова: “Я не знаю, спали мы вместе этой ночью или нет”. Интенсивность переживания такова, что оно находится за пределом различения действительного и недействительного.

Настоящее общение совершается в молчании: “Даже если проповедовать убежденным сторонникам, в проповеди есть элемент отчаяния. Глубокое общение требует молчания. В конце концов, действие, обозначающее проповедью, ограничивается следующим: закрыть дверь, чтобы остановить дискурс (шум, механику внешнего). Дверь одновременно должна пребывать и закрытой, и открытой. — То, чего я хотел: глубокого общения существований в отсутствие необходимых для проекта связей, которые формируются дискурсом” (Е1, р.109).

Менее всего Батай проповедует (проповедь — это тоже проект, целерациональное действие), но больше всего он хочет при этом сообщить свой опыт: “Мы ничего не значим — ни ты, ни я — перед лицом этих обжигающих слов, которыми я мог бы тебя заразить: коль скоро я живу, может статься, лишь для того, чтобы их написать; если и вправду лишь к тебе они взывают, то ты будешь жить уже потому, что у тебя достало сил их услышать” (18).

Задача Батая — создать недискурсивный дискурс, пригодный для сообщения невозможного опыта (опыта невозможного). Именно этим объясняется скандальность его прозы. Кстати, скандал (греч. преткновение, соблазн) — слово, которое многократно применяется в Новом Завете к Господу; так, апостол Петр называет Иисуса “камнем скандала” (1 Петр 2.7), апостол Павел говорит: “Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев скандал, для Эллинов безумие” (1 Кор 1.23). Привычные языковые средства не достигают цели, когда речь идет о невозможном. Пристойные слова — все те же зыбучие пески, “только захватывающее дух, невозможное испытание дает писателю возможность достичь далекого видения, ожидаемого читателем, которому надоели близкие границы, навязанных условностями \... \ Только мука, опустошавшая меня, лежит в основе чудовищных аномалий “Синевы неба”” (НП, с. 93). Я не могу согласиться с С.Н.Зенкиным, когда он определяет батаевскую прозу как порнолатрическую (19): все-таки эротизм в ней напряженно сосуществует с мистицизмом и в свете экстатического опыта святых, обозначенного в текстах многочисленными реминисценциями, оказывается не равен себе (на это указывает, например, финал повести “Святая”). Порнолатрия — вид идолопоклонства; это было бы слишком простым решением для автора “Внутреннего опыта”. Мне скорее вспоминается Иоанн Лествичник: “Блаженны те, в ком желание Бога уподобилось страсти любящего к возлюбленной”.

Отношение Батая к языку апофатично: он использует речь, чтобы избежать дискурса, письмо предпринимается, чтобы поместить другого в точку молчания, где происходит соприкосновение с Невозможным: “На эту точку указывает и жестокая литература, и жестокость мистического опыта. Пройденный путь значения не имеет; главное — сама точка” (20). Апофатична скандальная, юродствующая художественная проза Батая, таковы же и его философские произведения: “Погрязая в философии, я пытаюсь выразить в возможных терминах то, что могла бы выразить одна лишь поэзия, которая является языком *невозможного*” (НП, с. 589).

Невозможное — одно из ключевых слов у Батая. В “Внутреннем опыте” он приводит свою молитву: “О Бог Отец, Ты, Кто однажды в ночь безнадежности распял Твоего Сына, Кто, в эту ночь бойни, по мере того как агония сновилась *невозможной* — до крика — стал Сам *Невозможным* — и испытал *невозможность* до ужаса, Бог безнадежности, дай мне это сердце, Твое сердце, которое изнемогает, которое разрывается и не терпит больше, что Ты есть!” (ЕІ, р.47-48). Невозможное — апофатическое замещение имени Бога, Кото-

рый отрицается (Батай не однажды цитирует Ницше, запросто говорит: “Когда я был христианином...” и упоминает христианство среди других “пепелищ” человеческой истории), но к Которому обращено все творчество Батая, утверждая Его самой страстью отрицания.

К Невозможному, к Незнаемому Ничто, как говорит Батай вслед за Анджелой да Фолиньо, обращено его трансгрессивное, апофатическое письмо: “Эксцесс — это именно то, посредством чего бытие бытует прежде всего, вне всяких границ. Конечно, вместе с тем бытие заключается в некие границы: эти границы позволяют нам говорить (я тоже говорю, но, говоря, я не забываю, что слово не только ускользнет от меня в будущем, но уже ускользает). Эти методически связанные фразы возможны, \... \ однако их невозможность дана априори. \... \ Я не отвергаю познания, без которого я бы не смог писать, но здесь пишет умирающая рука, и благодаря этой обещанной ей смерти она избегает границ, принятых при письме (принятых рукой пишущей, но отвергнутых рукой умирающей) \... \ Мы находим Бога. То, чего не смог высказать мистицизм (ибо, высказывая это, он сам погибает), под силу высказать эротизму: Бог — ничто, если он не есть превозможение Бога во всех направлениях — в сторону вульгарного бытия, в сторону ужаса и скверны, наконец, в сторону ничто... Мы не можем безнаказанно вводить в свой язык слово, превозмогающее все слова, — слово “Бог”; как только мы сделаем это, это слово, превозмогли само себя, головокругительно сломает существенные границы. То, чем оно является, не отступает ни перед чем, оно — везде, где невозможно его достичь; оно — сама ненормальность. Кто хотя бы немного подозревает об этом, сразу же замолкает. Или же, стремясь найти выход и зная, что запутывается, он ищет в себе нечто такое, что, рискуя уничтожить его самого, делает его похожим на Бога, похожим на ничто \... \ Отметьте пламенным камнем тот день, когда вы будете это читать, вы, побледневшие над текстами философов! Как еще выразиться заставляющему их умолкнуть, если не таким способом, которого они не могут помыслить?” (НП, с. 416).

Ночь, тревога, мука, испытание, разрыв, восторг, экстаз — все дионисийские понятия у Батая опознаются и как христианские. Центральная глава “Внутреннего опыта” — “Supplication” (“Моление”) — есть не что иное, как медитация Христовых слов на Кресте “Боже, Боже, зачем меня оставил?” Батай утверждает: “Никто не прошел бы моление до конца, если бы не погрузился в опустошающее одиночество Бога \... \ Я не смог бы ничего пережить или узнать, если бы не представлял себе, что это пережито, узнано Богом” (ЕІ, р. 48). О том же говорит и герой “Аббата С.”: “Ни на мгновение я не могу представить себе человека вне Бога. Ибо если у человека действительно открыты глаза, он видит именно Бога, а вовсе не стол, не окно. Но Бог не оставляет ему ни секунды покоя. У НЕГО нет пределов, и ОН разбивает пределы человека, который ЕГО видит. И нет у НЕГО покоя до тех пор, пока человек не

станет на НЕГО похож” (НП, с.395). Эта неотступная обращенность к Богу и делает творчество Батая “новой мистической теологией” (так названа одна из глав “Внутреннего опыта”). А что до эксцессов, вспомним странную мысль Максима Исповедника: “Если дух человека всецело обращен к Богу, то даже вожделение усиливает его пылкую любовь к Богу, даже сила гнева в едином порыве устремляет его к Божественной любви” (21).

Морис Бланшо, которому Батай приписывает мысль о том, что внутренний опыт сам себе авторитет, также принадлежит к апофатической традиции. Если Батай писал негативную прозу, то Бланшо, вероятно, можно назвать создателем апофатической литературной критики, примером которой может послужить книга “От Кафки к Кафке”.

Для Бланшо литература — негативный опыт: “Молчание, небытие и есть сущность литературы” (22). Станным образом литература является и молчанием, и потоком слов — эту идею Бланшо воспримет Р.Барт и несколькими годами позже будет говорить о поэзии как о “чувственно-протяженном аналоге безмолвия” (23). Природа письма парадоксальна: я извлекаю книгу из небытия, без меня ее не могло бы быть, но в то же самое время книга творит меня настоящего, она и есть “не что иное, как я сам, ставший другим” (КК, с. 24). Литература апофатична, она разлучает вещи с самими собой, покоряет их и уничтожает, причем движение негации применяется и к самой речи, которая испытывает и исчерпывает себя, творя такое целое, где каждое слово — ничто. Но, с другой стороны, именно литература есть “забота о реальности вещей, об их неизвестном, свободном, безмолвном существовании” (КК, с. 41). Одерживая в негации победу над смыслом слов, литература приходит к тому же смыслу, но утверждённому, уплотненному. Как видим, это апофатический ход: смысл, который ускользает от прямого именованного, настаивает в отрицании.

Другая ярко апофатическая работа Бланшо — “La communauté inavouable” (Ю. Стефанов переводит это название “Неописуемое сообщество”; к сожалению, в русском прилагательном “неописуемый” слабее оттенок скандальности, тогда как французское *inavouable* прежде всего ознает именно “непристойный, неблагоприятный”, лишь отсылая к *inavoue* — “невывказанный”). В первой главе книги, “Негативное сообщество”, Бланшо анализирует батаевский опыт смерти и жертвоприношения в связи с “Внутренним опытом” и историей “Ацефала”. Вторая глава, “Сообщество любовников”, посвящена анализу романа Маргерит Дюра “Болезнь смерти”. Бланшо настолько последовательно проводит негативный принцип, что даже эпитафиями к обеим главам книги он избирает апофатические суждения: “Сообщество тех, кто лишен сообщества” (Ж.Батай) и “Единственный закон забвения, как и любви, это бесповоротность и беспомощность” (Ж.-Л.Нанси).

Жизнь сообщества выявляется как сообщество смерти (потому что предел близости — быть другом умирающего, и сама смерть объединяет всех живых). Самовыявление личности происходит через безграничное самопожертвование и рас-

трату. Любая речь заставляет звучать безмолвие. Присутствие другого оборачивается невыносимым отсутствием. Дружба — свидетельство того, что мы друг другу незнакомцы, а одиночество — подтверждение тому, что я не один от него страдаю. Речь идет о дружбе и любви, об этих странных формах сообщества, необъяснимых, неподвластных разуму и воле, настаивающих нас, и размышление это строится открытым, апофатическим образом, избегая определений, уклоняясь от выводов, так что в конце книги Бланшо спрашивает, а не лучше ли было хранить молчание о сообществе, которое ускользает от любых слов? И отвечает: “В конечном счете, нужно говорить хотя бы для того, чтобы помалкивать. Но что именно говорить? Вот один из вопросов, которые эта книжица переадресовывает другим не столько для того, чтобы они на него ответили, сколько для того, чтобы постарались задуматься над ним, а может быть, и чем-то его дополнить” (24).

Жак Деррида, чью работу “Об апокалиптическом тоне, некогда принятом в философии” с восхищением цитирует Бланшо в “Неописуемом сообществе”, не только постоянно обращается к негативным стратегиям, но и посвящает анализу апофатического принципа специальную работу “Как избежать речи: отрицания”, где он утверждает, что любая дискурсивная и предикативная негативность уже производит божественность, ведет в таинственное пространство между Богом и Именем Божиим. Бог — источник всякой негативности, которая является своего рода доказательством Его: “В абсолютно сингулярной логике этого доказательства “Богом” называется то, без чего никто не знал бы, как подступиться к любой негативности: грамматическому или логическому отрицанию, болезни, злу, наконец, неврозу, который не только не позволяет психоанализу редуцировать религию к симптому, но напротив, обязал бы его признать в симптоме негативную манифестацию Бога. Не говоря о том, что причина должна обладать по меньшей мере такой же “реальностью”, как действие, и что “существование” Бога не нуждается в иных доказательствах, кроме религиозной симптоматики, напротив, всякий мог бы увидеть в отрицании или подвешенности предиката, даже тезиса о “существовании”, — первый знак уважения к божественной Причине, которая даже не нуждается в том, чтобы “быть”. И те, кто хотел бы считать “деконструкцию” симптомом модернистского или постмодернистского нигилизма могли бы, если бы они действительно пожелали, признать ее как последнее свидетельство — если не сказать мученичество — веры в нынешнем *fin de siècle*” (25).

Деррида показывает, что вопрос “Как избежать речи?” означает не только “Как молчать?”, но и “Как не должно говорить? Как следует говорить? Как сказать?” (D, p. 15). Обращаясь к опыту Платона, Дионисия Ареопагита и Хайдеггера, Деррида выявляет принципы и возможности апофатики. Один из ключевых моментов работы — размышление о молитве, которую он понимает как переход, перевод: “Молитва — не преамбула, не подходящий способ доступа. Она конституирует необходимый момент, она утверждает дискурсивный аккетизм, переход через пустыню дискурса, видимую референтную бессодержа-

тельность, которая только и избежит пустого бреда и болтовни, обращаясь с самого начала к другому, к “ты”. Но “Ты” — это “Пресущественная и Пресвятая Троица” (D, p. 41). При этом молитва также рассматривается как апофатичная по своей природе. Деррида ставит вопрос: может ли, должна ли молитва быть записана, процитирована, упомянута? И отвечает: нет, потому что всякий раз она происходит только однажды и не может быть сообщена. Да, потому что если бы не было оглядки вокруг, взгляда на другого, разве была бы кому-нибудь нужна религия с катафатическим и апофатическим богословием? Если бы молитва не поддавалась цитации, была бы недоступна письму, разве была бы возможна теология? Этим вопросом Деррида заканчивает, но утвердительный ответ на него представляет собою сама его работа.

По Деррида, опыт Бога, оставаясь невыразимым, все-таки поддается переводу. Метафора перевода, перехода, попадания в некое место многократно возникает в разных его произведениях. Так, он рассматривает живопись как своего рода апофатическую практику, “от которой прерывается дыхание, постороннюю всякому дискурсу, обреченную на немолчание, приписываемое “самой вещи”, которая властным молчанием восстанавливает порядок присутствия”, тем самым полностью отрицая и поэму, и философеу, но в то же самое время она, “говорливая, неиссякаемая, виртуально воспроизводит старый язык” (26). Деррида говорит, что для него актуален не “методос”, но “годос”, путь, “прорыв, след; след же — то, благодаря чему и как открывается путь” (27). Деррида видит свою задачу в том, чтобы совершать перевод, “выстраивать такие тексты, где \... \ не только читателя, но и тебя самого охватывало бы в результате новое трепетание, новая телесная дрожь, так что под конец раскрывалось бы новое пространство опыта” (ФЛ, с. 179). Постмодернистская работа со смыслами — “квадратура текста, обязательный переход через это открытое пространство, обходной маневр пустой скинии, движение вокруг огненного столпа” (28). В статье “Богословие перевода” Деррида обосновывает философию как искусство перевода, выявления Божественного (29). В “Эссе об имени” (30) Деррида исследует тайну, движется вокруг хоры и ходит путями апофазиса вслед за Ангелусом Силезиусом.

В своей книге о фотографии Р.Барт как о “единственной достоверной вещи” в себе свидетельствовал о своем “исступленном сопротивлении любой системе редукции” (31): любой научный дискурс воспринимается им как застывающий, соскальзывающий в редукцию и потому неудовлетворительный. Это противоборство дискурсивности и субъективности привело его к мысли: а почему бы не быть отдельной науке для каждого объекта? Собственно говоря, “La Chambre claire” написана не о фотографии вообще, но о единственной Фотографии — детском фото матери Барта в зимнем саду. В этом исследовании и реализуется проект “невозможной науки об уникальном существе” (СЛ, с.106). Энергия отталкивания от засушенных редуцированных истин, от лукавых смысловых сетей, накладываемых на мир языками, стремление увидеть не

весь мир в его закономерностях и взаимосвязях, а, напротив, пусть и одну вещь, но именно ту, что не дает мне покоя (или наоборот — ту, что только и может дать мне покой), но зато в ее смертельно живой правде, составляют основу постмодернистского опыта.

Ж.-Ф.Лиотар, отвечая на вопрос о то, что такое постмодерн, указал на апофатичность, обращенность к Ничто как на одно из определяющих свойств постмодернизма: “Постмодерном оказывается то, что внутри модерна указывает на непредставимое в самом представлении, \... \ что находится в непрерывном поиске новых представлений — не для того, чтобы насладиться ими, но чтобы лучше почувствовать, что имеется и нечто непредставимое” (32). У нас нет оснований для того, чтобы решительно отрицать, что это непредставимое и неизменное не имеет никакого отношения к тому, что в традиционных культурах зовется священным. Тот же Лиотар сказал однажды, что необходимо найти такое понимание возвышенного, которое не было бы романтическим: ставится под сомнение романтичность, но не возвышенное, и с этим трудно не согласиться в наши времена, когда великие понятия прошлого превратились в штампы, вызывающие ощущение неловкости, и очень многие слова нормальному человеку трудно произнести (например, невозможно сказать “истина”, “любовь”, “Бог”). Похоже, что в постмодерне ставятся под вопрос, разываются, осмеиваются, деконструируются не ценности, но дискурсы о ценностях.

Вероятно, смысл обращения постмодернизма к апофатическому методу в самом общем виде и может быть обозначен как поиск новых, не отягощенных контекстуальными злоупотреблениями, путей к Истине. Причем самим постмодернистским ходам принципиально свойственна односторонность. Постмодерн скромнен, лишен академической монументальности. Он не изрекает для вечности, не претендует на последнее слово, но зато всякое слово в нем — единственное. Каждая попытка уловить невозможное если и удастся, то лишь один раз, а при повторении оно, скорее всего, уже и не блеснет. В этой беззащитности, смирении перед истиной есть что-то, заставляющее вспомнить о евангельской простоте.

АПОPHATICS IN POST-MODERNISM

Marina MICHAYLOVA (St.Petersburg)

Postmodernism, which is often interpreted as a radical denial of Christian mentality, is understood in this paper in the context of the negative theology. Theological tradition exists as the play of positivity, the energy of naming, and negativity, the roundabout indication, which are united in the space of the same discourse. The difference of positive and negative principles are considered as actual not only for theological but for every cultural discourse.

The balance of positive and negative approaches was destroyed in the new European

civilization. The marginalization of negativity can be represented as the cause of the devaluation of cultural languages. Modern theologians establish apophatic principles as the only possibility to realize the impossible speech about God (R.Boultsman, P.Tillich, D.Bonhoeffer, J.Robinson, H.Cox). The negative inspirations can be seen in the philosophy from S.Kierkegor and F.Nietzsche to M.Heidegger, L.Vitgenstein, T.Adorno.

The post-modernist authors (M.Blanchot, J.Lacan, M.Foucault, J.Deleuze, J.Derrida), understood in this context, reveal the Christian roots of their negative force. The apophasis is the foundation of the post-modernist strategies of avoiding, denial, negation, deconstruction, circumlocution. The post-modernists are interested in negative theology (Dionysius the Areopagite, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Teresa of Avila, John of the Cross).

This paper traces the play of negativity in the works of J.Bataille, M.Blanchot and J.Derrida. The postmodern vision of the writing as a "quadrature of text", their understanding of literature as a "sensible analogy of silence", the conception of philosophy as a translation of the Unsayable can be appreciated in the negative tradition. The postmodern project opens the opportunity of the impossible science on the unique subject. The deconstruction of the traditional discourses is the experience of alternative access to the unreduced truth resisting the objectivation but allowing be traced by the negative gesture of writing. The questioning of discourses can be considered as the liberation of the values in which the philosophy returns to its eternal destination.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Горичева Т.М. Так ли уж несерьезен постмодернизм? // Горичева Т.М. Христианство и современный мир. - СПб., 1996. - С.87; об апофатических тенденциях в постмодернизме см.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. - Л., 1991.
2. Цит. по: Клеман О. Истоки. - М., 1994. - С. 28.
3. Цит. по: Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. - М., 1995. - С. 237.
4. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. - СПб., 1998. - С.251.
5. Tillich P. The Shaking of foundations. - Hardsmondsworth, 1962.
6. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. - М., 1994. - С. 201.
7. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. - М., 1993. - С 90.
8. Кокс Х. Мирской град. - М., 1995. - С. 252-254.
9. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. - М.,1993. - С. 209.
10. Heidegger M. Identity and Difference. - New York, 1969. - P. 121.
11. Шестов Л. На весах Иова. // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М., 1993. - С. 93.
12. Цит. по: Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. - М., 1993.
13. Adorno T. Negative dialectics. - New York, 1973. - P. 12.
14. Ibid., p.13.
15. Фокин С.Л. Жорж Батай в 30-е годы. - СПб., 1998. - С. 4.
16. Bataille G. L'experience interieure. - Paris, 1979. - P. 47. Далее ссылки в тексте: ЕИ.
17. Батай Ж. Ненависть к поэзии. - М., 1999. - С.231. Далее ссылки в тексте: НП.
18. Батай Ж. Внутренний опыт. - СПб., 1997. - С. 179-180.

19. *Зенкин С.Н.* Будопоклонническая проза Жоржа Батая. // НП, с. 34-35.
20. *Батай Ж.* Литература и зло. - М., 1994. - С. 28.
21. Цит. по: *Клеман О.* Истоки. - М., 1994. - С. 175.
22. *Бланшо М.* От Кафки к Кафке. - М., 1998. - С. 18. Далее ссылки в тексте: КК.
23. *Барт Р.* Мифологии. - М., 1996. - С. 260.
24. *Бланшо М.* Неписуемое сообщество. - М., 1998. - С. 77-78.
25. *Derrida J.* How to avoid speaking: denials. // *Languages of the Unsayable.* - New York, 1989. - P. 6-7. Далее ссылки в тексте: D.
26. *Derrida J.* La verite en peinture. - Paris, 1978. - P. 178.
27. *Философия и литература: Беседа с Жаком Деррида.* // *Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия.* - М., 1993. - С. 181. Далее ссылки в тексте: ФЛ.
28. *Derrida J.* La dissemination. - Paris, 1972. - P. 390.
29. *Theologie de la traduction.* // *Derrida J. Du droit a la philosophie.* - Paris, 1990.
30. *Деррида Ж.* Эссе об имени. - Спб., 1998.
31. *Барт Р.* Camera lucida. - М., 1997. - С. 17. Далее ссылки в тексте: СЛ.
32. *Ad Marginem 93.* - М., 1994. - С.322.

СТЕРЕОТИП “КАК БЫ”: ЛЕТ ПЕРЕЛЕТНЫХ ОЗНАЧАЮЩИХ

Олеся ТУРКИНА, Виктор МАЗИН
(Санкт-Петербург)

Понятие “как бы” предполагает проникновение в дискурс мнимой величины, которая открывает двери ускользанию от восприятия единственного значения, ускользанию прямому и косвенному.

Порой за ускользанием просматривается подмена: за одним скрывается другое. Бес аналогии приходит в движение.

“Как бы” не только активизировалось в недалеком прошлом, но и стало одной из возможных методологий. Более того, “как бы” — бессознательная методология, культурный стереотип, ускользающий от критического разума. “Как бы” стало языковой “нормой” всех средств массовой информации. Возможно, что причиной такого распространения и узаконивания стереотипа послужила та трансформация, которая произошла в семиосфере в целом. Дестабилизация последней сделала невозможным доверие к одному определенному значению. Использование в современном дискурсе понятия “как бы” предполагает одновременную истинность и неистинность некоего высказывания, предполагает наличие определенных виртуальностей, степень актуализации которых варьирует в зависимости от эксплуатируемого контекста.

Введение в высказывание понятия “как бы” прерывает каузальную связь означающего с означаемым. Лицо выражает сомнение.

Впрочем, “как бы” открывает еще одну дверь: возможность художественной двусмысленности. Лицо скрывается.

И, наконец, “как бы” открывает и третью дверь: уход от ответственности, возможность постоянного повторения “нет, нет, я не это имел в виду”. Лицо маскируется.

Когда речь идет о возможности лова перелетных означающих, то подразумевается, что они — в силу смены стратегии отношения к тексту, в силу его определенной актуализации, равно как и в силу определенной виртуализации внешней среды человека (*Umwelt*) — освободились от диктатуры означаемых, от их иллюзорного примата, от их узурпированной идеи истинности. Лов перелетных означающих стал возможным и даже узаконенным благодаря установлению ряда правил дискурсивного поведения: в частности, посредством политики переприсвоения, пришедшей на смену противозаконному плагиату, в частности, в силу возможности бесконечного перекombинирования, перемикширования, переконтекстуализации уже

готовых семиблоков, в частности благодаря мертвому автору, который вышвырнул своего вечно живого двойника с насиженного им места.

Истоки тенденции раскрепощения означающего связывают с именем Фердинанда де Соссюра, который постулировал принцип произвольности знака, принцип отсутствия естественной связи означающего с означаемым. Взлетная площадка для означающих была построена. Впрочем, ясно, что миграция означающих не началась в определенный момент, в недавнем прошлом, но была отмечена, актуализирована, обращена на себя, на сам интертекстуальный дискурс, и, наконец, узаконена.

Перелет означающих, однако, сопряжен с одним фундаментальным когнитивным процессом: перелетом из одного контекста в другой и установлением аналогий. Когда появляется высказывание “*как бы*”, то некое явление, которое еще только развивается, находится в процессе становления, должно быть описано и валоризовано, что может быть сделано, когда оно называется по имени уже существующего явления. Например, “это *как бы* русский поп-арт”, “это *как бы* русский концептуализм”, “это *как бы* русский минимализм”, “это *как бы* русский симуляционизм”, “это *как бы* прокурор страны”. Таким образом в области самого знака уже вводится эта разорванная связь означающего с означаемым. Когда некое явление впервые подвергается аналогической обработке, семантическому мимесису, то разрыв становится еще более значительным. Одно явление уже описано через понятие, связанное с другим явлением. Явление обретает прописку в чужом доме. Это “*как бы*” перемещение становится стереотипом.

Аналогическое мышление, в свою очередь, во-первых, сопряжено непосредственно с эйдетикой воображаемого, в которой всякое тело является телом другого, и, во-вторых, предполагает своего рода регресс к праалогическому или символизирующему паралогическому мышлению, проявляющемуся в склонности к установлению аналогий между отвлеченными понятиями и конкретными замещающими их образами.

“*Как бы*”, возникнув в процессе семиотических смещений и замещений, обретает устойчивую платформу, становится взлетной площадкой и местом рождения следующих стереотипов культуры. Стереотип “*как бы*” — результат перехода от модернистского монотеизма к постмодернистскому политеизму, от устойчивой веры в определенный канон к неуверенности в реальности, от жесткой ориентации на Идеалы, на Других с Большой буквы к дезориентации в калейдоскопе мерцающих идолов. Теперь очередь “*как бы*” ждать ориентиров. Теперь очередь “*как бы*” вызвать реакцию, стереотип которой окончательно сотрет “*как бы*”. Легко?

FLYING SIGNIFIERS: STEROTYPE “AS IF”

Olesya TURKINA, Victor MAZIN(St.Petersburg)

This expression - *as if* - disseminates itself throughout the whole Russian language in the beginning of 1990s. It penetrates all sorts of discourses. “As if” sometime shows itself up in every phrase of everyday language as well as scientific, philosophical and mass media language. This parasite linguistic operator makes every phrase, every meaning virtual, as if one says not what he/she says but something else. “As if” says: “A” means “B” but not only, if not to say “not at all”. Signifier and signified never shows an illusion of being fixed. This stereotype demonstrates an impossibility to believe in words in society in principle. Responsibility is “*as if*” impossible.

© О. Туркина, В. Мазин, 2000

РЕЛИГИОЗНЫЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ
//
RELIGIOUS & MYTHOLOGICAL EXPERIENCE



РУССКАЯ КУЛЬТУРА: ДУХ И СИМВОЛ

Александр КАЗИН (Санкт-Петербург)

Предметом настоящей статьи является иерархия образов в духовном пространстве русской культуры. Собственно говоря, это основной вопрос всякой культурологии, и особенно русской, поскольку в ней наиболее остро стоит проблема правды (истины) того, что в Европе принято называть культурой. И если мы согласимся с традиционным взглядом на образ и символ как главные инструменты (орудия) искусства, а искусство признаем частью культуры, то правомерен вопрос о сути самой культуры - прежде всего относительно ее природы и духовного статуса.

Не уходя в дурную череду определений, с самого начала скажем, что под культурой мы понимаем антропогенную сферу смыслов, условно разделяемых на области науки, искусства и нравственности. Иными словами, культура есть совокупность означающих, с помощью которых конечный человеческий ум стремится вместить в себя бесконечное — бытийное. А единство конечного и бесконечного и есть символ. Таким образом, мы приходим к принципиально важной мысли: стремясь стать образом своего Первообраза, культура (в том числе и русская) вынуждена довольствоваться символической перспективой, в пропорциях которой она относится к своему истоку. Культура сверхчеловеческое пресуществляет в человеческое, безмерное — в мерное. Говоря коротко, культура — это антропологическая проекция божественных энергий, проливаемых в мир по любви

Творца.

Наиболее благодарный материал для прояснения этих общих соображений дает именно искусство — классическая практика взаимодействия мерного и безмерного. Эта практика весьма различна в европейской и православно-русской цивилизациях. Источником западной художественной традиции является, как известна, античность, поместившая искусство в центр космоса (космоцентрическая эстетика). По Гераклиту, основу космоса — он же единственное сущностное произведение искусства — составляет огонь-логос, мерами вспыхивающий и мерами потухающий. Проблемы соотношения бесконечного и конечного (духа и символа) здесь фактически не существуют, так же как и её развертки во времени: в античности мы встречаемся с абсолютной мерой мироздания как причины и цели самого себя ("вечное возвращение"). Афинский Парфенон полностью завершен — его дело в нем самом закончено.

Приход христианства в Европу означал приближение к такой трактовке меры в культуре, которая во главу угла ставит именно энергичное взаимораскрытие духа и символа, твари и Творца — их таинственный и вместе с тем доверительный диалог ("Ты и я"). Христианство, в отличие от язычества, есть усыновление твари небесным Отцом, и потому мерой взаимоотношения всеобщего и уникального здесь оказывается любовь (она же правда и красота). К сожалению, в условиях Европы христороцентричная мера художественности — в силу влияния мощной цивилизации языческого Рима — всё более смещалась с течением времени в антропологическую сферу: готический шпиль, при всем своем архитектурном совершенстве, есть преимущественно человеческий феномен, символизирующий рационально-волевой прорыв к трансцендентному как внешнему объекту. Здесь источник метафизического холода, исходящего от величественных созданий европейской размерности.

Ту же роковую для Европы проблему трансцендентного и имманентного по-своему решала эпоха Возрождения, с гуманистической точки зрения которой смысловую (знаковую) меру их соотношения в культуре определяет уже сам человек. Прямая (зрительная) перспектива Ренессанса — это именно стратегия пресуществования теоцентрической культуры в антропоцентрическую, в пространстве-времени которой сотворенная энергетика бытия практически отождествляется с творящей. Собор святого Петра в Риме, так же как и

“Мона Лиза” Леонардо — это титанические автопортреты победившего гуманизма: безмерное здесь как бы определено, то есть определено мерным; духовное восхождение “Ты — я” переведено в символическое нисхождение “Я — он”.

Субъект-объектный характер европейской культуры с особой силой проявился в постренессансную эпоху. В барокко, романтизме и даже в так называемом реализме именно имманентное (проявленное) все в больше степени делается мерой трансцендентного (являющегося). Бог-художник в барокко, художник-бог в романтизме, чувственная ткань существования в реализме — всё это псевдонимы безмерного на службе у мерного. Человек как мера всех вещей, к радости древнего софиста Протагора, утверждает себя и в картезианском “*cogito*”, и в кантовской “целесообразности без цели”, и в фаустовских играх с Мефистофелем, и в гегелевской абсолютной идее. Тематизация бесконечного как проекции конечного (живого как рода мертвого) — такова субстанция новоевропейской души века Разума, закономерно разрешившегося в 1883 году танцующим над пропастью Заратустрой.

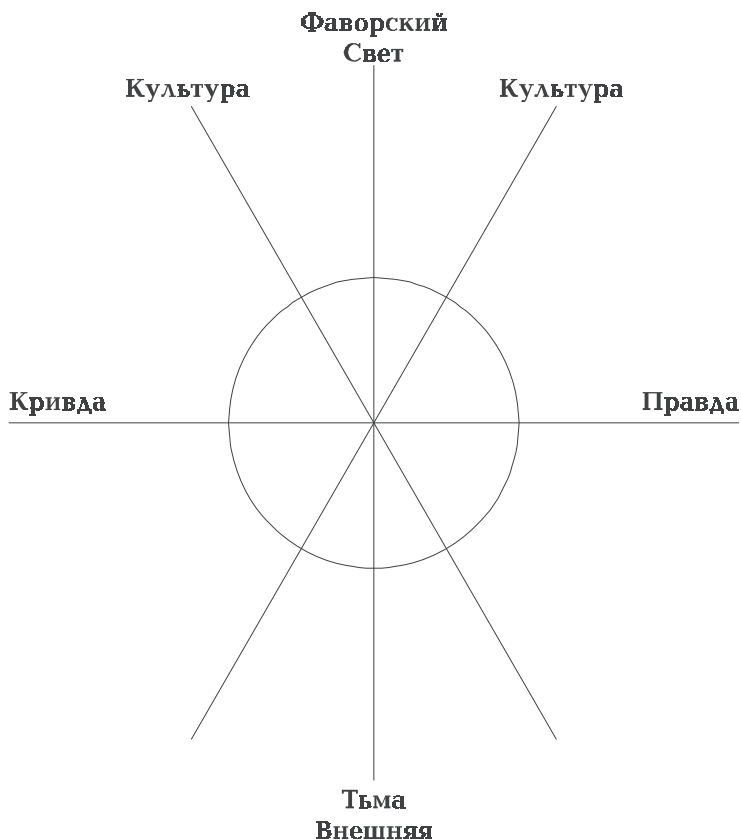
С указанной точки зрения, авангард и поставангард не внесли ничего нового в культурную практику Европы. Собственно модернистский проект антропоцентрической цивилизации уже был засвидетельствован гением Возрождения и барокко во всех видах творчества и мышления — авангарду осталось лишь довести эту установку до религиозного финала. Проблематика авангарда в искусстве и философии — это именно проблематика конечного (тварного) бога, переместившего основание своей деятельности из диалога в монолог. Коль скоро мерой онтологического опыта авангарда является строительство личного космоса, то, строго говоря, соседняя художественно-интеллектуальная вселенная художника-модерниста может не интересовать. Пишущий свой роман в темной комнате Марсель Пруст, режущий себе ухо Ван Гог или философствующий о смерти Мартин Хайдеггер — таковы, пожалуй, наиболее выразительные образы великих авангардистов XIX века в Европе. Поставангард в этом плане отличается от авангарда лишь тем, что переводит антропоцентрическую драму в игровой трагифарс: ритмика поставангарда не смеющаяся и не плачущаяся, а подмигивающая. Виртуальная реальность видеоклипа и рекламы — такова стихия поставангарда с её “свирепой имманенцией”, как выражаются некоторые мыслители...

Иным был опыт соотнесения мерного и безмерного в православно-русской цивилизации. В определенном отношении можно сказать, что эстетической (как, впрочем, и этической, и философской, и религиозной) меры безмерного (стиля) русская цивилизация вообще не знала: идущая от Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина апофатика Православия по существу осветила антиномию меры тайной благодати: само понимание иконы как “видимого невидимого”, “неподобного подобия” уже делает эту проблематику принципиально насказанной, хотя и предвосхищаемой. В православной культуре, как известно, не столько образ передает изображаемое, сколько само изображаемое являет себя через образ. Ритмика Православия — это ритмика говорящего молчания, исихии. Песнопения нашей церкви как будто боятся потревожить тишину храма, и духовно почти сливаются с ней. “Троица” Андрея Рублева есть именно зримый дискурс молчания, где безмолвное согласие важнее слов. Полноценный образ мерно-безмерного пространства в отечественном искусстве — это, например, “луковка” церкви Спаса на Нередице под Новгородом, вмещающих в своем мистическом хронотопе предельную полноту богочеловеческого соприкосновения, в отличие от абсолютизированного купола исламской мечети или монологического готического шпица. В новом русском искусстве эстетическая полнота взаимооткровения мерного и безмерного достигнута в творчестве А.С. Пушкина, где логосоприемлющая поэтическая онтология пронизана теплотой сплывающей тайны — той же самой исихией, что и у Рублева. Последним по времени русским художником-апофатиком был Георгий Свиридов - не знаю, будут ли еще другие...

С древнейших времен и до наших дней в соборном сознании народов мира присутствует символ (архетип) мирового дерева, соединяющего Небо и Землю, Правое и Левое. В результате спасительной жертвы Иисуса Христа людям дано Откровение, в котором отношения между Творцом и тварью, между духом и материей освящены как любовные, творческие, имеющие глубокий провиденциальный смысл. Мистическим и логическим образом этих отношений является Крест. Вертикальную основу мирового креста образует божественная энергия — Фаворский свет, исходящий от Абсолюта и пронизывающий весь сотворенный космос сверху донизу — вплоть до тьмы кромешной, до ада. Со своей стороны, онтологическую горизонталь креста образует тварный мир как таковой, в его относительной завершенности и самоценности, где решающую роль играет различ-

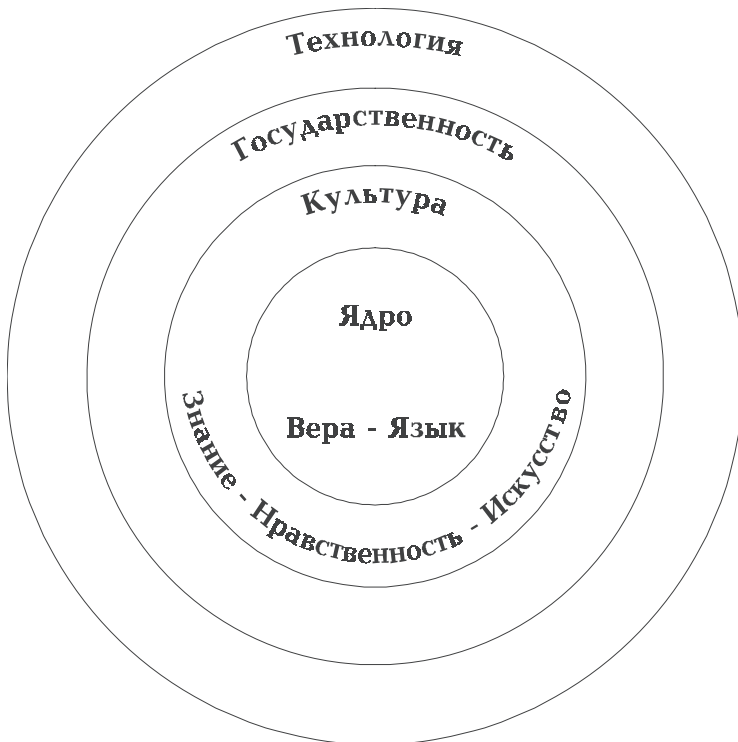
ние дел правой и левой руки — правды и кривды.

В принципе, таков логос любой христианской цивилизации, в особенности же цивилизации православно-русской, ибо именно в России “все концы сходятся, все противоречия вместе живут” (Ф.М. Достоевский). Если к указанной вертикали нетварных энергий и горизонтали тварного бытия прибавить ещё диагональ культуры, постоянно колеблющейся между светом и тьмою, между святостью и демонизмом, мы получим принципиальную метафизическую схему цивилизации (рис 1).



Еще более наглядно та же схема выглядит в круговом исполнении. В духовном центре цивилизации находится религиозное ядро, включающее в себя веру народа и его священный язык, на котором он говорит с Богом. В русской цивилизации это, соответственно, хри-

стианская вера и славянский язык. Вокруг указанного ядра располагаются цивилизационные оболочки, начиная с интеллектуально-нравственно-художественной (собственно культура); далее следует государственно-политическая сфера — область соединения священства и царства, духовной и светской власти; наконец, внешнюю форму цивилизации образует её хозяйственно—экономическая и технологическая жизнь, “тело власти”, излучающее её силу на весь остальной космос. Как в качестве креста, так и в форме круга христианская цивилизация являет собой единство, в котором по неисповедимому промыслу Божию борются друг с другом добро и зло. Образы, символы, знаки, стереотипы культуры это духовно-смысловая иерархия (“лестница”), одновременно сближающая и разделяющая между собой Сущего и сущность. Применительно к круговой схеме это означает, что некоторые оболочки цивилизации — в частности, культура - могут иногда значительно отдаляться от её онтологического ядра, или даже вовсе противоречить ему (рис.2).



Теперь, после сказанного, нам легче будет обсуждать самобытность православно-русской цивилизации. Возьмем, для начала, только один сектор нашего цивилизационного круга - верхний правый. Поскольку мы имеем в виду не просто физическое, а *метафизическое* расположение образующих его энергий в тварном космосе, на нашей схеме он занимает совершенное (исходное) пространство-время — между мистической вертикалью чистого духа и правым (праведным) направлением земного деяния. Если представить себе господствующие в нем цветовые отношения, то они могут быть описаны как переход от абсолютного света Истока ("белый, белый день") к тварному золоту истории. Наиболее совершенным антропогенным образом (именно образом, а не символом или знаком) идеального хронотопа русской цивилизации является небольшой бело-золотой храм на зеленом пригорке, например, церковь Покрова на Нерли под Владимиром. Ядро цивилизации в этом пространственно-временном измерении занимает Церковь Воинствующая, а цивилизация в целом заслуживает имени пасхальной - соответственно своему главному празднику (1). В отличие от европейской — по преимуществу рационально—юридической рецепции христианства — русское переживание .Благой Вести было мистико-эстетическим: вспомним рассказ послов князя Владимира о неизреченной красоте православной литургии в царьградской Софии ("Повесть временных лет"). Несомненно, тут сыграл свою роль славяно-русский язык - язык открытый и приемлющий, вопреки холодной агрессивной латыни. Как писал об этом в начале века о. Павел Флоренский, новоевропейская культура и метафизика есть арианская по преимуществу, как исходящая из идеи подобосущия (арианская ересь), а не единосущия, почему она имеет вещный, а не личностный, психологический, а не бытийный, рассудочный, а не умопостигаемый характер (2). Если Бог поистине есть любовь (I Ин. 4:16), то образующая ядро православно-русской цивилизации Церковь являет человеку образ этой любви, передавая затем ее смысловые энергии на уровень символов (собственно культура: наука, искусство, нравственность), знаков (государство) и вещей (технология). Во всех лучших своих проявлениях Россия стремилась сохранить личное отношение к Сущему, не уронив его в сущность - такова русская задача в *правой верхней* её формулировке. Любовь, как и вера, не доказывается, а показывается: смысловые и материальные формулы (символы, вещи, знаки) могут в лучшем слу-

чае лишь закрепить уже состоявшийся духовный акт. Если позволено сказать, что истина (логическая) есть свет божий, явленный как мысль; что благо (этическое) есть свет божий, явленный как поступок; что красота (эстетическая) есть свет божий, явленный как предмет — то любовь есть свет божий, явленный как личность и через личность. Для любви в православном религиозном акте нет непреходимой грани между духом (любовь-агапе), душой (любовь-филия) и телом (любовь-эрос): любит — значит жалеет, говорит русская пословица.

Итак, верующая любовь или любовная вера представляет собой основу русской цивилизации, проходя красной нитью через всю её историю. Различие её уровней (оболочек) есть по сути иерархия зеркал, передающая исходный сверхбытийный импульс от одной тварной ячейки к другой. Образы, символы и знаки суть именно такие эмпирические ячейки, отличающиеся друг от друга мерой соотношения в них тварного и нетварного. Если Церковь, храм, чудотворная икона есть богочеловеческий образ (тело) Христово, истоком которого оказывается сам Первообраз, то символы философии или искусства создаются уже людьми во Имя Его (имяславие). В храме Бог живет, тогда как культурой он только знаменуется (символизируется). Более того, в других секторах цивилизации — и особенно в *нижнем левом* — культура, государство и технологии служат не Богу, а дьяволу: об этом речь впереди. Никто иной, как апостол Павел дал исчерпывающую формулировку онтологического несовпадения образа, символа и знака в истории — их роковой разнонаправленности: “Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, то знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви — то я ничто. И если раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы” (I Кор. 13: 1-3).

В этих поразительных словах содержится не только тайна христианства — в них проступает тайна России. Любовь возносится здесь не только выше знания (гнозиса, т.е. культуры) и умения (магии, т.е. технологии), но и выше самой веры. Верить в Бога — еще не значит быть с ним. “И бесы веруют и трепещут” (Иак. 2:19). Для восхождения к существу нужно любить его — иначе получится как у героя “Краткой повести об антихристе” В.С. Соловьева, который и в Бога

веровал, но любил только себя. Из Послания апостола Павла следует, что христианская любовь больше долга и уж, во всяком случае, не сводима к какому-либо моральному правилу, вроде кантовского категорического императива: “с отвращением в душе делай, что требует долг”. Все напряжение христианской духовности есть выражение парадоксальной (сверхрациональной) любви Высшего к низшему, Совершенного к несовершенному: в этом начало и конец православной России.

В данном пункте нашего изложения мы приближаемся к тому таинственному месту, где световой центр отечественной цивилизации незаметно пресуществляется в её социо-культурную историю и практику. Если говорить о ключевых словах-знаменах русской христианской культуры, то это правда и собор. И то и другое избегает формальных дефиниций, рождаясь в служении тишины, которая глубже слова. Предельное иконное выражение русской соборной правды дано в “Троице” Андрея Рублева — чудо “одного в трех” и “трех в одном”. Любовь есть самоутверждение через отрицание себя в другом, по определению Владимира Соловьева, и метафизика русской жизни целиком реализует этот жесткий тезис, фактически не отделяя горя от радости, счастье от несчастья. Ветхий завет требовал любить родича своего и ненавидеть врага своего — русская традиция часто делает наоборот. Такова суровая, принесенная Православием на Русь соборная правда — она же меч и разделение. Христос столь сладок, что в нем мир прогорк (В.В. Розанов). Какой контраст несет с собой эта крестная русская любовь - радость-страдание - по сравнению, скажем, с образом самоуглубленного Будды, или с образом Кришны, весело играющего с пастушками на цветущем лугу!

Сказанное ни в коей мере не означает, что православная русская духовность отрицает веселье, смех и вообще благо земного бытия. “Нет, ты не атеист, ты человек веселый” — излагает один из персонажей Достоевского сокровенную русскую мудрость, совпадающую в корне своем с вселенской истиной священного дара жизни. Ненависть к наличному существу свойственна, скажем, гностикам с их бегством от космической материи, или неоплатоникам, стыдящимся своей телесности. Праздник бытия, приемлющего в себя золотое сиянье божьей славы, изначально присущ русскому экзистенциальному акту, воспроизводящему деяние Софии-Премудрости, которая была при Творце “художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё

время” (Притчи.8:30). В русском православии тема любви-милости, любви-прощения особенно нежно звучит в образе Божией Матери — “теплой заступницы мира холодного”. Будучи “честнейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим”, то есть превосходя по благодати божией высшие чины ангельские, Богородица женственно претворяет собой любовь духовную в душевную и телесную, материнскую. Ошибка наших софиологов (Соловьева, Флоренского, Булгакова) заключалась не в том, что они подчеркивали софийность (небесную красоту) творения, а в том, что они трактовали эту красоту скорее как природную, чем как энергийную, то есть отождествляли природу с Церковью.

Итак, русская правда знаменуется радостью-страданием, в свете которой любовь-восхищение тождественна любви-жертве. Плюса этого тождества подвижны, вплоть до взаимоотрицания (к примеру, в творчестве того же Розанова, Блока или Набокова). Вообще применительно к русскому любовному акту следует помнить слова Писания, что в Царстве Божием не женятся и не выходят замуж, но живут как ангелы небесные (Мрк.12:25). Таков был ответ Сына Человеческого на искушающий вопрос о том, чьей женой будет по воскресении женщина, у которой было семь мужей. Этими словами Спаситель подтвердил древнюю догадку об андрогине, в котором нет ещё разделения на полы. Сам Христос не осуществил на земле таинства брака, ангелы на иконах изображаются как муже-девы - в этом черпала отечественная культура свою эротическую символику. Православная Церковь, как известно, благословляет детородный брак как сакральное таинство, но она же литургически приравнивает венцы супружеские к венцам мученическим, подчеркивая подвижническую — сверхчувственную по замыслу - задачу христианского брака как “малой церкви”. Величайшие русские любовные романы — “Евгений Онегин” и “Анна Каренина” - именно так трактуют касание страсти-эроса к любви-агапе. Наряду с этим, церковный брак рассматривается на Руси как возможная подготовительная ступень к иночеству (монахиня - невеста Христова), и уж, во всяком случае, противостоит всякому блуду, особенно гомоэротизму, который есть сатанинский содомский грех, а все знают, что Господь сделал с Содомом...

Таковы же в главном религиозно-онтологические истоки других важнейших нравственно-эстетических и интеллектуальных категорий, представляющих собой смыслопорождающую конструкцию *бело-золотой* православной Руси. Это относится в первую голову к нашему

видению богатства, труда, ума, власти, свободы и прочих личных и общественных экзистенциалов земного круга. В качестве социо-культурного знака каждое из приведенных антропологических достоинств по меньшей мере амбивалентно, нося в себе — на своей верхней и нижней, правой и левой метафизической границе — собственную гибель. Сколько существует русских народных пословиц о пользе и необходимости труда — однако ровно столько же можно сказать о его тщете и неблагородстве. От Емели на печи до Обломова с его “гнушением” жизненным торжищем — таков русский труд, заботящийся скорее о даровом и праздничном (то есть, в конечном счете, благодатном), чем о прагматически гарантированном. То же самое с богатством. Даже ум — это бесспорное преимущество средних людей — не очень-то в чести в стране, где Иванушка-дурачок ходит рука об руку с Иваном-царевичем. Что же касается власти, то здесь дело обстоит особенно сложно.

Если мы вновь обратимся к вышеприведенной крестово-кольцевой схеме цивилизации, то государственность в ней расположена между собственно культурой и технологией (экономикой). Иными словами, государство — это знак (печать) духа на социальной материи, это обладающая метафизическим достоинством ступень подлинно сущего. Полиция, суды и даже войско — это функции державности, но вовсе ещё не она сама. Некоторые мыслители — в частности, Платон, а у нас К.Н. Леонтьев и И.А. Ильин — настаивают даже на *художественном* призвании государства, как отблеска идеи в странстве национальной эмпирии. Продолжая в этом плане мысленное движение от религиозно-языкового центра цивилизации к её функциональной окраине, заметим, что семиотичность ее устройства по мере этого движения возрастает — однако мера её эстетической (художественной) организации не только не уменьшается, но даже увеличивается. Особенно это касается русской цивилизации, государственность которой покоится на почве иномирной красоты, и вместе с ней падает.

Начать хотя бы с идеи царства. “Царство моё не от мира сего” — говорит Господь, а это значит, что он Царь. “Демократия в аду, а на небесах царство” — замечает о том же предмете современная русская пословица. В древнем Израиле, по свидетельству Писания, царство явилось формой косвенной теократии, уже по этой причине всего лишь попускаемой высшим Принципом. Что касается деспотий Востока, то там царь был живой бог — будь то китайский импе-

ратор или египетский фараон. Подобная человекобожеская практика стала развиваться и в Риме со времен Юлия Цезаря. Классический пример европейской абсолютной монархии — это Людовик XIV — “король-солнце”.

Ни то, ни другое, ни третье не имеет отношения к идее православного царства. Византийский император Константин I — основатель Царьграда — называл себя “епископом внешних дел”, подчеркивая тем самым нераздельность и неслиянность своего статуса с лучом Фаворского света. Приняв христианство от Византии, Русь стремилась утвердить сверхзадачу царского служения соборной правде и в Киеве, и в Москве, и даже в Санкт-Петербурге. Выше мы уже вели речь о трансценденции красоты, так поразившей послов князя Владимира в константинопольской Софии. Построив великие софийские соборы в Новгороде и Киеве, Русь на деле хотела реализовать заключавшееся в них изначальное послание. В летописи отмечен отказ князя Владимира казнить преступников, ибо это противоречит христианскому милосердию. Такой жест бывшего сурового язычника в высшей степени знаменателен — он граничит с поэтическим образом. Ещё более выразительный образец этико-эстетического единства Церкви, государства и народа дает в своем “Слове о Законе и Благодати” митрополит Иларион (середина одиннадцатого века), когда пишет, что “не было ни одного, кто воспротивился бы благочестивому его (князя Владимира) повелению, а если кто и не по доброй воле крестился, то из-за страха перед повелевшим, поскольку благоверие того было соединено с властью” (3). Киевский митрополит указывает здесь не только на христианское происхождение русской державы, но и на изначальную присущую ей метаисторическую гармонию “верхов” и “низов”, проходящую через всю историю России (вопреки всем бунтам и революциям). Подобная гармония, осуществляемая в качестве религиозно-государственно-эстетического идеала, и есть собор.

Величайший памятник соборного сознания Киевской Руси — “Слово о полку Игореве”. В отличие от “Повести временных лет” (летопись), или того же “Слова о Законе и Благодати” (богословско-политический трактат), “Слово о полку Игореве” — это художественная (чтобы не сказать “изящная”) литература в прямом смысле слова. И вместе с тем — какой общественный пафос, какой социальный и притом именно государственный “заказ”! Главный герой “Слова” — “Русская Земля как единое религиозно-народное тело, как

национальный сосуд духа Божия. “О русская земля, уже ты за холмом!” - восклицает автор “Слова”, и перед этим щемяще-горестным обращением (произнесенным, кстати, задолго до формирования подобных сакральных структур в католической Европе) меркнет честолюбивый поступок князя Игоря, возжелавшего себе славы как таковой. М.М.Бахтин заметил в свое время, что князь Игорь, в отличие от героев европейских национальных саг - герой посрамляемый. Действительно, князя Игоря фактически прощают — прощает тот самый собор Церкви и Земли, который он по существу предал своим индивидуальным героизмом. Витязь в тигровой шкуре - отнюдь не русский образ. “Мертвые сраму не имут” - его на Руси получает тот, кто в своем личном творческом акте утерял горизонт сверхперсональной правды. Как раз по этой причине первыми канонизированными святыми на Руси оказались князья Борис и Глеб, не пожелавшие проливать христианскую кровь в борьбе за власть. Власть как послушание, а не привилегия - вот что такое русская соборность.

Оставаясь в пределах русской государственной символики, нельзя миновать духовно-эстетического смысла Царства Московского. Именно в Москве произошло “второе крещение” Руси после татарского погрома. Когда св. Сергей Радонежский собирал под своё благословение разоренную страну, он имел перед духовным взором образ Пресвятой Троицы, то есть образ небесного согласия, созерцанием которого “побеждается ненавистная рознь мира сего”. С эстетической точки зрения, Троица — как она явлена на иконе ученика Сергия исихаста Андрея Рублева — есть тождество Слова и Безмолвия, безмерного и меры, начала и конца. Если внимательно рассмотреть план любого древнерусского города, мы увидим на чертеже фактическую эмблему святыни с центральным (престольным) храмом в середине и защищающими его со всех сторон кремлевскими стенами — религиозно-государственное сердце страны. Когда уже в начале XX века Р.-М. Рильке попал на Пасху в московский Кремль, он не поверил своим глазам, испытав нечто близкое переживанию киевских послов в царьградской Софии. Современными исследователями доказано, что московский Кремль со своими соборами, Красной площадью и всеми “сороками сороков” городских церквей представляет собой завершенный сакральный символ, владеющий временем и пространством Третьего Рима - и именно в этом суть данного самоназвания (4). Псковский инок Филофей не был империалистом на манер Бисмарка

- он был созерцателем (слушателем) премирных существ. После того, как под ударами мусульман пала Византия, Русь в лице Филофея осознала (отрефлектировала) себя как единственное на свете прибежище красоты Православия: потому-то она вся “паче солнца светится”. В государственно-политической области сияние московской славы реализовалось как объединение вокруг Руси большинства православных земель — от собственно Великороссии (включая Сибирь) до Украины и Грузии: добровольное единение христиан под скипетром “белого царя”. Во внутренней жизни государства идеал соборности был близок к осуществлению в деяниях Земских соборов, созывавшихся в Москве именно из представителей всех сословий державы — сакрального, воинского и земского: нечто подобное проектировал в своих “Законах” Платон. По свидетельству современников, в качестве зримого, социально-художественного выражения достигнутого единства в Москве происходило так называемое “шествие на осяти”, когда в день вербного воскресенья при огромном стечении народа русский царь вел по Красной площади под узды коня, на котором восседал православный патриарх — знак симфонии духовной и светской власти, осуществляемой в память входа Христа в Иерусалим. Два Рима пали, Третий стоит, а четвертому не бывать - таково, как известно, предсказание старца Филофея: сегодня мы, как никогда, близки к его исполнению.

Разумеется, никакое человеческое дело не делается на земле без греха, без того или иного нравственно-эстетического изъяна. Речь не о том, что Россия осуществила рай на земле, но она к нему *стремилась*. Когда М.Ю. Лермонтов писал свою “Песню про царя Ивана Васильевича...”, он определил в ней идеальное метафизическое место (топос) русского царя — между звездами, но под Богом. Иоанн Грозный лично был жестокий, крутой человек, однако народ его любил и запомнил. Напротив, его наследник -Борис Годунов был умный и хитрый политик, но соборного единства с Церковью и Землей он не имел, что привело к первой гражданской войне в России. Трагедия Пушкина “Борис Годунов” — это глубинное поэтическое проникновение в тайну русской власти и свободы: “свобода” у нас звучит как “с волей Бога...” Выразительный культурологический аналог такой свободы представляет дело первопечатника Ивана Федорова, которому трудно пришлось в Москве: имя Бо-

жие следует тщательно выводить от руки, а не “шлепать” на машине. То же самое касается, например, таких идущих с католическо-протестантского Запада вещей, как медицина или театр: полезно, интересно — но не способствует спасению души...

За неимением места мы не можем далее распространяться здесь на эти темы. Предложенная методология есть прежде всего путь: отметим для себя еще раз его начало.

Предметом нашего внимания стало соотношение образа, символа и знака в духовном хронотопе России. Как мы могли заметить, их различие/единство полагается степенью их близости/удаленности относительно ядра отечественной цивилизации, представляемого православной верой и славяно-русским языком. Соотношение безмерного и мерного - заведомо пара-доксальная задача, но всё же философское её решение следует искать в области духовно-смысловых иерархий, передающих белый свет Истины золоту земной правды. В таком плане верхне-правый, бело-золотой энергетический сектор русской цивилизации явился для нас точкой отсчета, от которого мы ведем свой исследовательский путь: от центра к периферии, справа налево, сверху вниз.

В указанной перспективе несомненным духовно-онтологическим центром православно-русской цивилизации оказывается Церковь, которая есть неподобное подобие своего небесного Главы, его видимая (живая) икона. С точки зрения философии, в центре русской цивилизации находится образ Истины. Образ - это онтологический посланник (вестник) своего первообраза - абсолютной Личности, это существо, а не сущность, это “кто”, а не “что”. Картину в музее созерцает зритель, тогда как икона (образ) сама смотрит на тебя в храме. Церковное ядро русской цивилизации есть сердцевина её жизни, ее экзистенциальный запас, на различных (разночестных) расстояниях от которого располагаются символические, знаковые и вещественные элементы её строения.

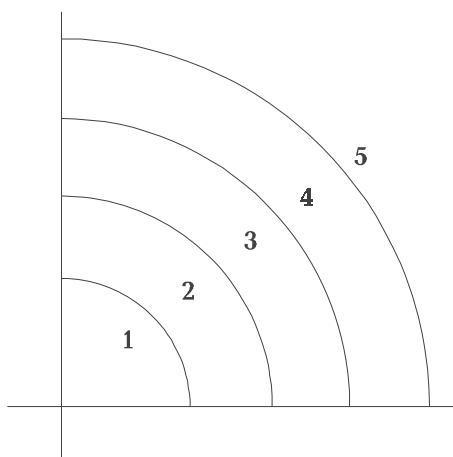
Выше уже было сказано что Церковь только частично принадлежит цивилизации, ядром которой она является; следующий шаг света изнутри наружу осуществляется символикой культуры. Русские национальные представления о Правде (включая сюда красоту, благо и истину, в том числе философскую) суть именно символы небесного света, хотя уже не сам Свет. Они уже существуют как сущности, а не бытийствуют как существа, хотя любой естественный язык и особен-

но искусство стремятся олицетворить их, дать им имена, а не понятия. Конек на крыше крестьянской (христианской) избы - такой же символ её земного странничества, как крест над куполом Вознесенского собора — символ его надзвездного полета. Точно так же русское богатство/бедность, радость/страдание, труд/праздник суть отсветы трансценденции, в которых лишь пошлый позитивизм рубежа XXI века способен усмотреть метафизическую неудачу - в смысле плохого подражания буржуазной Европе. Символ на то и символ, что ищет бесконечного, и не умеренного.

Отвращение к теплохладной плоскости прагматизма свойственно также русской государственности, трансформирующей горную символику истины в знак её соборного присутствия. Русское царство — это знак Царства Небесного, это гарантия его небезразличия к социальному устройению, это одно из воплощений Удерживающего от тайны беззакония (см. 2 Фессал. 2:7). Если символы культуры - акты мировидения, мудрости, художества - преломляют божественную энергию в душевном составе твари, то знаки (регалии) царства суть границы и способы проявления этих актов в эмпирии. В храме есть царские врата для Царя-Христа, и есть царское место для царя земного. Небесному Царю молятся, а земного царя чтут, любят и боятся. Наконец, внешний обвод православно-русской цивилизации составляет её вещественное тело, несущее на себе её энергетику и символику. Вся история нашей страны, её религии, идеологии, государственности и культуры убеждает в том, что технологическая (хозяйственно-экономическая) оболочка отечественной цивилизации есть проекция её духовного центра - как в своих достижениях, так и в своих провалах. Соборному образу Правды в повседневном бытии соответствует артель-община, будь то монашеская братия или крестьянский “мир”. Святой, крестьянин и разбойник (подлец-приобретатель) - вот главные действующие лица нашего “производственного цикла”. Если принять при этом в расчет беспредельные русские пространства (“исчезни в пространство, исчезни, Россия, Россия моя” — писал Андрей Белый), то становится понятным, почему Русь может за несколько лет построить транссибирскую магистраль, но плохо защищает клочок частного поля.

Так или иначе, в рассматриваемой нами духовно-душевно-материальной структуре дух управляет душой, а душа - телом, но не наоборот. Если формулировать экзистенциальную (и политическую,

и художественную) *норму* православно-русской цивилизации, то она предстанет перед нами как единство, а не как разделение: любовь правит этим миром. По этой причине любые редукционистские процедуры (вроде марксистской, фрейдистской или лингвистической, в духе Л. Витгенштейна) заведомо не работают в русском поле: верх и низ, правое и левое могут быть переобращены лишь в акте грехопадения. “Экономический материализм” или “художественная сублимация либидо” мыслима здесь только как дурной сон. Священник (монах) - пророк /старец, юродивый, иконописец, - крестьянин (купец) - разбойник (блудница) - такова вертикальная “линия судьбы” России, сохранившаяся в ней вплоть до XX века. Графически указанная иерархия бытия-действия *верхне-правого* (бело-золотого) сектора русской цивилизации выглядит так (рис3.):



1. Образ Церкви
2. Символика культуры
3. Энергетика царства
4. Тело общины
5. Тварь Земли

В заключение стоит еще раз подчеркнуть, что всё вышесказанное относится именно к *право-верхнему (бело-золотому)* полю отечественной религиозной и культурно-исторической жизни, находясь в отношениях борьбы или даже взаимоотрицания с другими её духовно-онтологическими пространствами - например, лево-верхним (красным) или лево-нижним (желтым). Живущие в этих пространствах силы выстраивают рассмотренную нами иерархию образов и энергий совершенно по иному, но это уже предмет отдельной работы.

THE RUSSIAN CULTURE — SPIRIT AND SYMBOL

Alexander KAZIN (St. Petersburg)

Russia is the only independent Orthodox civilization in Euro-Asia. Historical existence of Russia is filled not with necessity and law but with freedom and catastrophe. Russia as a spiritual reality has its place in the interval between divine energy and earthly world. A saint and a robber are the main characters of our history. "Russian communism" and "Russian capitalism" are nothing but the different forms of Russian national idea. The formation of Russian civilization can be described as a system of concentric circles, in the middle of which there is a spiritual nucleus. Cultural, political and technological coverings (images, symbols and signs of nucleus) surround it. Their names change from time to time, but the essence is permanent. The destruction of the basic elements of Russian orthodox civilization may cause unpredictable consequences for the world community.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Русская Православная Церковь входит в пространство-время русской цивилизации - в той мере, в какой она является социальным институтом /знаком/. Как мистическое тело Христово, Церковь, разумеется, выше всякой цивилизации и культуры.
2. См.: *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 76 и др.
3. Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1966. С. 51
4. См. об этом, например: *Кудрявцев М.П., Кудрявцева Т.Н.* Красная площадь — храм под открытым небом // Мера. № 3. СПб., 1995.

МИФОЛОГЕМЫ ОБНОВЛЕНИЯ ТРАДИЦИИ (ПРОМЕТЕЙ И МОИСЕЙ)

Александр ЛЬВОВ (Санкт-Петербург)

Я хотел бы предварить свой анализ двух мифологем обновления традиции небольшим введением, в котором постараюсь определить контекст и проблематику последующего анализа. Для этого я воспользуюсь одним из определенных слова “традиция”, которое приводит энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона.

Латинское “*traditio* (передача) — установление фактического господства над вещами со стороны их прежнего владельца в пользу нового, приобретающего их в собственность или владение”. В этом восходящем к римскому праву определении можно выделить три элемента: *дающий* (прежний владелец вещи), *получающий* (новый владелец) и сама *вещь*, которая передается по традиции. Из этих трех элементов складывается динамическая модель традиции, к которой мы будем обращаться в дальнейших рассуждениях: *дающий* держит в руке *вещь* и протягивает ее *получающему*, тот, в свою очередь, протягивает руку к *вещи* и уже держит, т.е. присваивает ее, хотя *дающий* не убрал еще свою руку, т.е. не отказался полностью от своих прав. Передаваемая *вещь* на какое-то мгновение зависает меж двух владельцев, ни один из которых не может теперь вполне распоряжаться ею. В момент перехода из рук в руки *вещь* перестает быть объектом, поскольку зависит теперь не от единственного субъекта, а сразу от двух, от их отношений между собой. Для каждого из них передаваемая *вещь* выражает волю другого, а для стороннего наблюдателя она становится на время границей между *получающим* и *дающим*, определяет их как таковых, подобно тому, как речь определяет говорящего и слушающего, первое и второе лицо, “я” и “ты”.

Я построил эту модель, конечно же, не для того, чтобы рассматривать юридическую процедуру передачи собственности, а для анализа современных понятий *традиция* и *традиционная культура*. Когда мы говорим о сохранении или восстановлении традиции, или о “предельно внимательном и чутком отношении” к ней (как написано в предисловии к программе этого симпозиума), или, наоборот, о необходимости “преодоления стереотипов”, позиция говорящего напоминает скорее позицию субъекта, манипулирующего объектом-традицией по своему собственному усмотрению, чем позицию *получающего* или *дающего* в нашей модели.

В еще большей степени субъект-объектными выглядят отношения ученого-этнолога и традиционной культуры, которую он изучает. Располагая себя в позиции субъекта, ощущая себя свободным по отношению к традиционным практикам и нормам поведения, этнолог отказывает в этом праве своим информантам.

Последствия такого объективистского взгляда на традицию довольно печальны. Кажется, что человек может занимать по отношению к передаваемым по традиции нормам лишь одну из двух позиций: либо бессознательное подчинение этим нормам, сопровождаемое иногда вполне мифологической рационализацией, либо сознательное отчуждение от традиции. Корень проблемы, на мой взгляд, разглядел Пьер Бурдьё, поставив вопрос о способах и мотивах взаимодействия человека с “правилами”, с традицией: “Я хотел вновь ввести в некотором роде агентов, которых Леви-Стросс и структуралисты... старались уничтожить, сделав из них простые эпифеномены структуры. Я говорю именно об агентах, а не о субъектах. Действие — это не просто выполнение правила, подчинение правилу. Социальные агенты в архаических обществах, как и в наших, не являются больше автоматами, отлаженными как часы в соответствии с законами механики, которые им не ведомы”¹. Эта критика структурализма, безусловно, справедлива, однако предлагаемый Бурдьё выход из порочного круга альтернатив типа “индивидуальное — социальное, свобода — необходимость и т.п.”², выход, связанный с преодолением этих оппозиций в понятии *габитуса* (*habitus*) — “социального, вписанного в тело, в биологического индивида”³, или “индивидуализированной социальности”⁴ — кажется мне недостаточным. Агент, усвоивший традицию в детстве, превративший ее в свой габитус, свое “чувство игры”, так же, как и субъект, отчужденно взирающий на внешнеположную ему традицию, или же бессознательно подчиняющийся традиции, поглощенный ею информант — во всех этих схемах отношение человека к традиции остается обезличенным. Иными словами, в этих схемах игнорируется важнейшее свойство традиции — то, что она передается и, следовательно, принадлежит сразу двум инстанциям, двум лицам — *дающему* и *получающему*, вступившим в личные отношения друг с другом.

Человек, взаимодействующий с традицией, вступает в отношения с трансцендентным ему Другим, будь то Бог или просто другой человек. Однако для объективирующего взгляда за традицией никто, кроме общества, не стоит. Превращение традиции в объект неизбежно полагает общество ее субъектом, т.е. придает обществу антропоморфный образ. Но этот возникший в результате объективации образ общества не является для человека трансцендентным, поскольку сам человек остается частью этого общества. Диалог с трансцендентным Другим заменяется “диалогом” с самим собой — невротическим монологом одинокого субъекта, потерявшего своего Другого⁵.

Если традиция целиком принадлежит обществу, в котором происходит ее воспроизводство и обновление, то вопрос об отношении человека к традиции (точнее — к стоящему за традицией Другому) сводится к вопросу об отношении индивида к обществу. И тогда все трансцендентное, до которого человек может дотянуться, чтобы вступить с ним в диалог и найти, наконец, потерянного себя, оказывается всего лишь социальным, а социальное, в свою очередь, сакрализуется, оказывается “божественным социальным”, по Дюркгейму. Я полагаю, что многие

проблемы современного мира связаны с абсолютизацией этой точки зрения, с признанием ее единственно возможной. Построения Дюркгейма, признавшего источником религии общество, характеризует, на мой взгляд, не столько исторические формы существования традиции, сколько современную форму религиозности, основанную на объективации традиции и приписывании обществу свойств субъекта, владеющего этой традицией — неизбежным следствием такой объективации оказывается обожествление общества. Я хотел бы показать, что возможен и другой, не объективирующий взгляд на традицию, который, впрочем, не отменяет, а только ограничивает и дополняет первый.

* * *

Прежде всего я хотел бы обратить внимание на то, что миф о Прометее можно рассматривать как миф о происхождении объективирующего взгляда на традицию. Искусства или, лучше сказать, практики, которые принес людям Прометей, украдены у богов. Это значит, что получающая инстанция (люди) полностью овладела переданной ей вещью, а дающая инстанция (боги) уже утратила свои права. Прометей разрушает личные отношения между дающими и получающими, превращая связующее их умение в объект, которым люди могут пользоваться по своему усмотрению.

Впрочем, для древних греков у олимпийских богов было припасено еще множество вещей, поэтому они, греки, все же сохранили вполне личные отношения с богами. Однако решающий шаг на пути объективации традиции был сделан. Небо перестало быть трансцендентной дающей инстанцией; у людей появилась своя собственная корысть в отношениях с богами, которых они научились использовать для своих целей.

Важно, впрочем, не столько сам миф, не его сюжет, не те или иные версии его текста, сколько функционирование этого мифа в культуре. Популярность Прометея как образца для подражания, как идеального героя, с которым сравнивают выдающихся людей, растет в Новое время параллельно с развитием рационально-методического подхода к организации жизни, захватывающего все новые и новые позиции, прежде принадлежавшие традиции (“предрассудкам”). Заслуженное — за воровство и обман — наказание Прометея, полученное им от богов, преобразуется в мотив враждебных действий, совершаемых по отношению к герою людьми, его современниками — защищающими предрассудки институтами или косной чернью, не умеющей по достоинству оценить предлагаемые ей дары, убивающей героя своей завистью, непониманием или равнодушием.

Если грекам было еще ясно, что они теряют нечто, принимая дары Прометея, то для Маркса, например, Прометей — “самый благородный святой и мученик в философском календаре”⁶. Слово “святой” в этом определении выглядит особенно парадоксально, поскольку оно применяется к святотатцу, разрушителю границ. Этим, быть может, подчеркивается основная черта прометеева действия: превращение традиционной практики — в технологию; гра-

ницы, одновременно разделяющей и соединяющей два лица — в объект; личных отношений — в социальные роли.

Впрочем, сегодня легко ругать Прометея и указывать на зыбкость границы, отделяющей культурного героя от трикстера, а технический прогресс — от “смещений в парадигмальной системе координат ценностно-онтологических ориентаций”. Но, может быть, те границы, которые не смогли устоять перед натиском многочисленных прометеев, были ненастоящими, иллюзорными границами? Если получающий сумел вырвать из рук дающего еще не принадлежащую ему вещь, если сумел превратить традиционную практику в технологию и приватизировать ее — может быть, с той стороны границы не было никакого дающего, никого, кто смог бы удержать получающего от опасного присвоения?

Но вернемся к анализу нашей модели традиции. Если миф о Прометее можно рассматривать как движение этой модели в сторону объективации передаваемых практик, размывания границ и разрыва связей, то другой миф, действующий в рамках еврейской цивилизации параллельно с прометеевым, делает акцент на сохранении отношений дающего и получающего. Платой за сохранение связей в этом альтернативном мифе является неопределенность и расплывчатость, необъективность передаваемого таким образом предмета.

Заметим, что эта необъективность вовсе не означает субъективности. Необъективность передаваемого проявлялась, например, в том, что в языке мудрецов талмудической (эллинистической) эпохи для обозначения традиции использовались два слова: *масорет* (передача) и *кабала* (получение), которые встречаются в очень сходных, но все же различных контекстах. Таким образом само понятие *традиция* ускользает от объективации, разделяясь на два равноправных понятия, ведущих между собой спор за право представлять еврейское понимание традиции. Диалогичность или (чтобы избежать этого затертого слова) раздвоенность, неоднозначность проявляется не только на лексическом уровне. Так, в мифе о Прометее коллизия отношений дающего и получающего создает своеволие дающего, его нежелание расстаться с принадлежавшей ему вещью или технологией, которую культурный герой должен силой вырвать из его рук, невзирая на грозящее ему наказание. В альтернативном еврейском мифе имеется еще одна коллизия, связанная с ограниченной способностью или нежеланием получающего принять то, что ему дают: “Сильнее, чем теленок хочет сосать молоко, корова хочет кормить молоком”⁷. Это представление оказывается чрезвычайно важным и плодотворным для еврейских мудрецов — именно оно создает возможность альтернативного мифа. Действительно, если нежелание дающего отдавать не является его эгоистическим капризом, а мотивировано слабостью получающего, конфликт может быть разрешен полюбовно, причем без всякого насилия над законами нарратива. Герою достаточно только преодолеть свою слабость, продемонстрировать свою способность к получению, и гнев дающего сменяется его милостью — передача, традиция происходит без разрыва отношений, без воров-

ства и обмана.

В более поздние времена, когда коллизия, связанная с трудностью получения, находит свой собственный сюжет, окончательно оформившийся в работах каббалистов XVI века и их последователей, слово *кабала* начинает обозначать окруженное ореолом тайны мистическое еврейское учение, а значение слова *масорет* все больше приближается к европейскому понятию *традиция*. И все же действие альтернативного мифа, не имеющего своего собственного сюжета, проявляющегося лишь как отклонение от прометеева мифа, можно наблюдать и в XX веке⁸. Однако сейчас я хотел бы проиллюстрировать сказанное об альтернативном мифе другим, более ярким, на мой взгляд, примером.

* * *

Рассматриваемый ниже текст — фрагмент из Вавилонского Талмуда — представляет собой агадический (нарративный) мидраш, который передается в Талмуде от имени рабби Йеошуа бен Леви, палестинского аморая первого поколения (III век н.э.).

Талмудическая эпоха была временем великих перемен в социальной и религиозной жизни евреев, и, соответственно, в еврейской литературе. После восстания Бар-Кохбы во II в. исчезли последние надежды на скорое восстановление независимого или автономного государства, и политическая власть утратила свое былое значение. После разрушения храма священники оказались не у дел, а религиозная жизнь переместилась в синагоги. Новые герои — мудрецы (*талмидей-хахамим* — дословно: “ученики мудрецов”) претендуют на первые роли в еврейской истории, написанной, впрочем, ими же самими.

Изменения, происшедшие в литературе, не менее впечатляющи. Мудрецы канонизируют Священное Писание, определяют его границы, останавливая бесконтрольный рост текстов, претендующих на статус сакральных. Новые книги Писания не могут уже появиться — мудрецы мотивируют это прекращением пророчества еще в начале эпохи Второго Храма. Канонизируя Писание, признавая и утверждая приоритет его авторов, мудрецы парадоксальным образом создают основания для собственной власти. Главным инструментом этой власти становится мидраш — весьма специфический жанр еврейской литературы, основанный на цитировании текстов Священного Писания. Цитаты в мидраше всегда противопоставлены окружающему их тексту — они выделяются вводными словами или опознаются по отличию библейского языка и стиля от языка и стиля мудрецов. Иногда слова мудрецов в мидраше находятся в прямой зависимости от цитаты, интерпретируя ее, иногда цитата служит риторическим украшением речи мудреца, а иногда она выглядит в мидраше и вовсе чужеродной и лишней. Но во всяком случае в мидраше присутствуют два отчетливо различных голоса: автора, как правило, названного по имени — и традиции, Священного Писания. Диалог, который ведут между собой эти голоса, иногда происходит по типовым правилам, а иногда — уникален. Неиз-

менной остается только связь этих двух голосов, возникающая в диалоге. Таким образом мудрецам удастся говорить авторитетно, но без претензии на знание “истинного смысла” священного текста, не от имени Писания, а от собственного имени обращаясь к народу или к другим мудрецам, и добиваться при этом согласия традиции.

В основании этой практики лежит двойственная природа книги, которая, с нашей, современной точки зрения, является и вещью, и текстом сразу. Мудрецы сконструировали еврейскую Библию, сделав ее, с одной стороны, “священной вещью”, окруженной многочисленными запретами и предписаниями, ставшей центральным символом еврейской религии (традиции) после разрушения Храма (в предшествующую эпоху она оставалась, насколько можно судить об этом по текстам Писания, лишь одной из многих священных вещей). С другой стороны, мудрецы сделали ее текстом, опубликовали ее, в каком-то смысле этого слова, проделав всю необходимую для публикации текстологическую работу (определили границы, сверили разные версии текста и т.п.), и тем самым сделали Библию доступной каждому, кто сумеет справиться с техническими (а не религиозными!) трудностями работы с текстом. Таким образом Писание оказалось для мудрецов одновременно и священной вещью, требующей совершенно определенного, ритуального обращения с собой, и общедоступным текстом, с которым можно поступать по собственному усмотрению — разбирать на цитаты, игнорировать простой общепринятый (т.е. традиционный) смысл и т.п.. Таким образом мудрецы овладели новой технологией, сохранив при этом хорошие отношения с традицией. Такие прорывы — появление новых способов взаимодействия с традицией — в еврейской литературе со времен Талмуда осмысляются путем соотнесения с мифом о даровании Торы, который, в свою очередь, был переосмыслен мудрецами Талмуда.

Выбранный для анализа отрывок и является одним из таких мидрашей, пересказывающих на свой лад библейский сюжет о даровании Торы. Этот сюжет выбран не только потому, что он обладает структурным сходством с мифом о Прометее — Тора, называемая также огненным законом⁹, переходит с неба на землю, передается во владение людям. Дело еще и в том, что эти два мифа имеют по крайней мере одну общую функцию в европейской и в еврейской культурах: с их главными героями — с Прометеем и с Моисеем соответственно — сознательно или бессознательно соотносят великих обновителей традиции, усматривая и подчеркивая в их биографиях мотивы соответствующего мифа.

Отобранные отрывки относятся к талмудической эпохе, т.е., к тому времени, когда евреи уже столкнулись с эллинистической культурой. Я буду сопоставлять эти отрывки с мифом о Прометее, т.е. попробую прочитать их как комментарий или, может быть, пародию на него.

Итак, вот этот отрывок (для удобства чтения он разбит мною на фрагменты):

[1] Сказал рабби Йеошуа бен Леви: В час, когда поднялся Моисей в небеса, сказали ангелы служения Святому благословенному: Владыка мира! Что [делает] меж нами рожденный женщиной? Сказал им: Получить Тору он пришел.

[2] Сказали Ему: Излюбленное сокровище, что спрятано у Тебя за 974 поколения до сотворения мира — его Ты собираешься отдать простому смертному?! *Что человек, чтобы Ты помнил его, и что сын человеческий, чтобы Ты заботился о нем?* (Пс. 8:5) *Господь, Бог наш! Как велико Имя Твое по всей земле! Ты, который Славу Свою возносит над небесами!* (там, 2).

[3] Сказал Святой благословенный Моисею: Ответь ты им! Сказал Ему: Владыка мира! Боюсь я, как бы не сожгли они меня дыханием уст своих. Сказал ему: Держись за престол Славы Моей и отвечай им! Как сказано: *Держащийся за престол — Он простер над ним Свое облако* (Иов 26:9).

[4] Сказал Ему: Владыка мира! Тора, которую Ты даешь мне — что в ней написано? *Я — Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской* (Исх. 20:2). Сказал им: Спускались ли вы в Египет? Поработал ли вас фараон? Тора для чего вам?

[5] Что еще написано в ней? *Да не будет у тебя других богов* (там, 4) А вы среди народов, поклоняющихся идолам, жили?

[6] Что еще написано в ней? *Помни день субботний, чтобы святить его* (там, 8). Но вы не делаете никакой работы, которую нужно прекращать.

[7] Что еще написано в ней? *Не спорьте!* Есть у вас [споры]?

[8] Что еще написано в ней? *Чти отца твоего и мать твою* (там, 12). Отец и мать есть у вас?

[9] Что еще написано в ней? *Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради!* (там, 13-15). Зависть есть у вас? Злая страсть есть у вас?

[10] Тотчас согласились ангелы со Святым благословенным, как сказано: *Господь, Бог наш! Как велико Имя Твое по всей земле... но которая Славу Твою возносит над небесами — не написано!*

[11] Тотчас каждый из них возлюбил Моисея и передал ему нечто, как сказано: *Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары ради человека* (Пс. 68:19) — за то, что звали тебя человеком, принял ты дары. Даже ангел смерти передал ему нечто, как сказано: *[...начался мор в народе,] а он положил курение и искупил народ* (Чис. 17:12). И сказано: *И встал он между мертвыми и живыми, [и прекратился мор]* (там, 13). Если бы не сказал ему [ангел смерти], кто бы знал, [что так надо делать?] *Вавилонский Талмуд, трактат Шабат 88б-89а.*

В библейском тексте, конечно же, ничего не сказано ни об ангелах, ни о каком бы то ни было сопротивлении со стороны Небес, о нежелании отдавать Тору на землю. Интересно, что одновременно и желание дать, и желание

сохранить у себя исходит с Небес. Мидраш показывает раздвоенность дающего простыми выразительными средствами: на Небе имеются два действующих лица — сам Бог и Его ангелы, которые, по сути своей, являются персонификацией Его же воли. Техника мидраша, используемая мудрецами Талмуда, позволяет увидеть нежелание отдавать Моисею Тору воплощенным в стихе из Псалма: *Что человек, чтобы Ты помнил его...?* Введение в рассказ отсутствующего в библейском тексте сопротивления усиливает сходство с мифом о Прометее, но в то же время заметна разница: это сопротивление в нашем рассказе, в отличие от мифа о Прометее, не является безусловным — это всего лишь внешний, поверхностный, уже объективированный уровень воли дающего. Задача Моисея, таким образом, состоит не в том, чтобы украсть Тору, поскольку нет иного выхода, а в том, чтобы нейтрализовать это объективированное желание Бога, воплощенное в неправильном, как ему известно, понимании уже написанного текста, и освободить скрытую ложной интерпретацией подлинную волю Автора. Какую же тактику изберет Моисей для достижения этой цели?

Ангелы, подобно олимпийским богам, заботятся о сохранности своих сокровищ и привилегий. Тора в их понимании является “излюбленным сокровищем” и очень напоминает “священные вещи” Дюркгейма. Человек может взаимодействовать с такой вещью только в рамках традиции — разрушив традицию, он теряет одновременно и священную вещь, которая сразу же перестает быть священной и вожделенной. Если принимать в расчет только мнение ангелов, конфликт полностью вписывается в современную версию прометеева мифа — в неразрешимый без существенных потерь конфликт традиции и современности.

Однако Тора, с точки зрения мудрецов, является не только священной вещью, но и текстом. Через голову ангелов Моисей обращается непосредственно к Святому благословенному — к Автору: “Тора, которую Ты даешь мне — что в ней написано?”. Ангелы не могли ожидать такого — им неважно, что написано в Торе, ведь она — их “излюбленное сокровище”, хранимое на небе, а никак не текст, доступный всяким профанам! Моисей не зря опасается, что они сожгут его “дыханием уст своих”. Более того — он употребляет здесь достаточно редкое в значении “дыхание” слово *хевель*, которое имеет также значение “суета” — та самая “суета сует” из Екклесиаста. Так же, как “дыхание”, *хевель* может обозначать слова ангелов, защищающих сакральный статус Торы, запрет читать ее вне установленных ритуалов, — слова, смертельно опасные для Моисея, который не хочет стать Прометеем. Что же значит для еврейского традиционного сознания прикосновение к престолу Славы?

Моисей Маймонид, великий еврейский философ Средневековья, связывает выражение “престол Славы” с видением Иезекииля и с последующими представлениями о Колеснице (*меркава*). Учение о колеснице традиционно обозначает самые глубинные и неизменные, вечные основания мира. Право человека читать адресованный ему текст и является, видимо, таким вечным и неизмен-

ным основанием. Бог говорит Моисею: “Ответь ты им!” — Автор напоминает читателю о невозможности для него самого освободиться от принятых в обществе толкований его произведения. Бог говорит Моисею: “Держись за престол Славы Моей и отвечай им!” — Автор напоминает читателю о возможности опереться на текст в его споре с обществом. И уже в тот момент, когда Моисей решается и через головы ангелов спрашивает “...что в ней написано?”, — в этот момент начинается дарование Торы, 10 заповедей, которые Моисей получает для того, чтобы ответить ангелам.

Ангелы, в отличие от человека, всегда видят в тексте только готовые смыслы. Доводы Моисея кажутся им убедительными — ведь они выстроены в той же технике мидраша, что аргумент самих ангелов. И теперь, когда появляется новый, созданный Моисеем смысл Торы — она должна попасть на землю! — ангелы легко отыскивают этот смысл в том самом стихе, посредством которого они аргументировали свое нежелание поделиться Торой: *Имя Твое* [т.е. Тора] *по всей земле*. — без всяких условий, независимо от того, возносят ли люди Славу Божью над небесами или не возносят — ведь в стихе не написано: *которая*.

И теперь бывшие враги становятся союзниками — ангелы отдают Моисею не только Тору — текст, но еще и делятся с ним своими любимыми священными вещами, и ангел смерти учит Моисея искупляющим жертвоприношениям (воскурение традиционно воспринимается как выражающее самую суть жертвоприношений действие).

Примеров, в которых проявляется двойственная природа еврейской традиции (Торы), можно было привести еще множество, но моей целью была лишь деконструкция мифа о Прометее, который не всегда осознанно появляется в современных умах всякий раз, когда речь заходит о соотношении традиции и современности, услужливо подсказывая готовую объяснительную модель и загоняя эти умы в чудовищный тупик.

THE MYTHOLOGEMS OF UPDATING THE TRADITION (Prometeus and moses)

Alexander LVOV(St.Petersburg)

The judgement of interaction of Modernity and Traditions in modern multicultural space happens with the usage of most miscellaneous explanatory patterns. However behind all these patterns, whatever they are, the Prometheus myth can most often be seen. Within the framework of this myth the conflict between Tradition and Modernity is insoluble - it seems that person, in relation to standards transferred by Tradition, can occupy only one of the two positions: either unconscious subordination to these standards escorted sometimes by quite mythological rationalization, or conscious self-estrangement from Tradition.

For deconstruction of this myth, its comparison with Jewish traditional mythologem of updating Tradition is conducted. A common metaphor for these two mythologems is a legal term 'traditio' - "establishment of actual domination above things on the part of their former holder for the benefit of the new one, who acquires them in his property or possession." At the moment of transition from hands to hands, the thing ceases to be an object, as it now depends not on a single person (subject), but on two of them at once, on their interrelations: the *Donor* holds the *Thing* in his hand and extends it to the *Acceptor*, who, in his turn, extends his hand to the Thing and already holds, i.e. appropriates it, though the Donor has not yet removed his hand, i.e. has not completely lost his rights. The transferred Thing hangs up between the two holders for an instant, none of whom is now in complete disposal of it.

The myth about Prometheus expresses the tendency to the objectification of the transferred Thing (technology, practice). The result of this objectification is tearing of relations between Donor and Acceptor and deification of the socium which acts as a collective subject in relation to the Thing, transferred by Tradition.

The myth about Moses (in the interpretation of the Talmud) expresses the tendency to conservation of the relations between Donor and Acceptor. However, the payment for such conservation is inobjectivity and paradoxicality of the Thing transferred by Tradition, which should simultaneously be considered both as a sacred Thing conceding only the ways enacted by Tradition, and as a Text conceding freedom of the interpretations.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Пьер Бурдьё*. Начала. М., 1994, с.21.

² Там же, с. 97.

³ Там же, с. 99.

⁴ Там же, с. 53.

⁵ Ср. *Жак Лакан*. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995, с.28: "Бессознательное - это та часть реального межличностного дискурса, которой не хватает субъекту для восстановления целостности своего сознательного дискурса".

⁶ *К. Маркс*. Из ранних произведений. М., 1956, с. 25.

⁷ Вавилонский Талмуд, трактат Псахим 112а.

⁸ См., например, анализ рассказа Давида Фришмана "Трое, которые, ели" (А. Львов. Легенда о добром раввине (гуманистическая идеология в еврейских религиозных практиках) // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб, 1999, с. 288-306).

⁹ См. Второзаконие 32:2: "...одесную Его огонь закона". Любопытно, что это единственное в Пятикнижии указание на огненную природу Закона (т.е. Торы), столь ясное в синодальном переводе, в оригинале отсутствует. Там стоит единственный раз употребленное в Библии слово *эшдат*, значение которого непонятно. Один из мидрашей предлагает разделить это слово на два - *эш дат*, что уже можно перевести как "огнь закона". Однако это именно мидраш, а не исправление испорченного пропустившим пробел переписчиком текста. Дело в том, что слово *дат*, вполне обычное в языке мудрецов, появляется только в поздних книгах Еврейской Библии (Даниила и Есфирь).

OPPORTUNITIES AND RISKS OF INTERRELIGIOUS AND INTERCULTURAL DIALOGUE

Sybillie FRITSCH-OPPERMANN

(Evangelische Akademie Loccum, *Germany*)

1. Dialogue as particularity and constitutive element of Christian faith

As a theologian I want to deal with experiences of religious diversity in Europe, mainly among youth, and with reflections about the “market” of “(new) religious movements”. Thus, obviously I am expected to give a basic introduction into the issue from the perspective of Christian theology.

Let me start stating, that I cannot see any risks in interreligious dialogue but rather consider it as part of faith and theology, but I would certainly see considerable risks if a false methodology and procedure were applied to this interreligious dialogue. What I would therefore like to do, is to offer my own methodological proposal for a successful interreligious dialogue for discussion which is based on the assumption that religion and culture need each other indispensably — also for the sake of analysis.

In the science of religions, a gross distinction is made between two types of religions: the religions of redemption and the religions of reconciliation. In his hermeneutics, Theo Sundermeier states that among others Buddhism can be regarded as typical religion of redemption with its particular feature: the emphasis on individual redemption through the transcending of the reality of this world.

Judaism and Christianity however, can be considered as typical religions of reconciliation with a strong orientation toward collective ethics and this world. The majority of the (African) tribal religions belong to the religions of reconciliation.

The prototype of behaviors which can be found in tribal religions is based on the fear of the stranger and an aggressive and defensive attitude. This is changed in Israel where the love of one’s enemy and of the stranger are considered as indispensable preconditions for a liberal and just life among the Israelites and for the theological understanding of the relation between human beings and God (the Sabbath year). Jesus in his parables and Paul for instance in Galatians refer to this.

In the history of Christianity and in particular through the influences of gnosis and of Greek philosophy, these elements had however been replaced by elements from redemption religions.

In any case, it is recommendable for Christian theology to elaborate those characteristic elements of Christian faith, since it is its very own task to reflect about experiences of faith, to justify spirituality in front of reason and thus to be the servant of religion and faith.

Interreligious dialogue has to be the starting point not only for the science of religions but of all theology. On the other hand, the science of religions should no longer remain a marginal discipline of theology.

If we want to lead interreligious dialogue, we would have to learn first to distinguish between religion as form of faith and faith as such. Then, we would have to clarify the relationship between religion, culture, ideologies and church. We should start by taking language seriously again and by distinguishing between different levels of language.

2.a. The limits of the method

Interreligious dialogue does not need to and should not lead to syncretism. Instead this dialogue is to help us to practice coexistence with mutual acceptance of our differences. Sundermeier calls this model “convivance and difference”. Only if we accept the Otherness and the Others to approach us very closely, although they may embarrass us or make us suffer, can the Otherness help us to recognize and appreciate what is our own. (For the concept of Otherness and love of one’s enemy compare the French philosopher E. Lévinas) Hasty agreements are as much a risk for interreligious dialogue and intercultural coexistence as are exaggerated defense mechanism.

Thus, the most important and first presupposition is to know one’s own role and particularity as well as possible and inform about it in dialogue without reservations and restrictions.

In my opinion it is part of theology and of its methodological basis to distinguish clearly between a theology of religions and a Protestant theology of interreligious dialogue. From the perspective of language, the first one however has the potential danger of becoming a new – and inclusive – meta-system.

When a hasty identification between two religions is made, for instance by pointing to the substantial similarities between the Christian Trinitarian doctrine and the Buddhist Trikaya, the criteria for the alleged “identity” have to be explained. After all, both doctrines are descriptions of faith experiences made in different contexts of faith and culture. In this case, even the criticism of “tritheism” could be justified for Christianity, since other faith systems cannot understand the Trinitarian teaching otherwise. The same is true of mysticism. It may be that followers of two religions or a person claiming to belong to two religions, experience a certain similarity but such an identity cannot be stated, that is proved theologically and scientifically. The only thing that can be compared, are structures of religious experience and / or language.

Here we have to talk again about the significance of language. In dialogue we have to recognize clearly the level of language at which we find ourselves in each case. The level of the language of confession cannot enter in dialogue with the one of discourse or analysis. Neither can religious ideals be used as counter arguments for religious and political realities and vice versa — for instance if the Christian model of the sermon on the mount is compared with forms of political and ethnic-national corruption and monopolization of Islam.

Our dialogue partners and their religions should not be made the object of our analysis; we have to take them by their word first. An “objective dispute” about self-definitions like “religious atheist” or the claim of Buddhism being a religion is hardly possible. We would either have to give our own definition of religion or follow a larger notion of religion, in the sense of a functional system which is building community and creating justice or in the sense of transcending the everyday human realities. It may even be necessary to give up the term of religion altogether if it is hopelessly loaded with nationalistic content.

It will eventually depend on the language level whether we speak of interreligious or “interfaith” dialogue. In how far these carry the meaning or can be expressed theologically, is another question. With the necessary courage of being different, we can try to build bridges without creating uniformisation. Whether one of the dialogue partners has to cross the middle of the bridge before the other one, will depend on the starting position. (Are both partners equally strong and justified? What is their common story?)

In any case, the “consensus terror”, as Lyotard called it, has to be stopped. The dialogue of religions, cultures and disciplines is always a playful practice of the Other, is responsible preliminariness. (“I believe, Lord, help my unbelief”.)

In front of this background, the theology of the cross can be seen in a new way as the experience of preliminariness and the process character of our faith and our religion expressed in words. Our confession stands under the eschatological reservation. Claims of absoluteness are not permitted, not even at the level of theological ideas. After all, even the Trinitarian teaching and the doctrine of the two natures are poetical- paradoxical expressions of the experience of God’s love and incarnation transcending any language. (See the attempt of K. Takizawa, influenced by Zen, to design in his theology a doctrine of the two natures for all human beings.) We find these paradox (metaphors, symbols) not least in Jesus’ parables, trying to express God’s unbelievable ... in words. When we understand Jesus’ life and death, birth and resurrection as the parable of God’s love, we can understand anew how the story of God’s grace and salvation was passed on at Christmas from Israel to the (“Now there remain faith, love and hope, these three; but love is the greatest.”)

In front of this background, another important distinction is the one between faith, intelligence (mind) and reason. We reflected already about the difference between faith and reason when we looked into the difference between confessionlike and analytical language.

A new reflection about the category of “intelligence” as opposed to “reason” as not only rational(istic) oriented but rather a holistic-intuitive form of cognition could be helpful for the dialogue mainly with Asian thought and faith systems. The (neo) liberalism with its unhappy adaptation of the ideas of the Enlightenment has widened the gap between East and West not only economically.

The difference and separation between state and church and / or religious institutions, however, is an irrevocable achievement of Enlightenment. Without this separation, the request for the religious freedom of all religions based on the idea of human rights cannot be implemented legally. (Another question is the one of the universality and contextuality of human rights.)

2.b. Opportunities of the method

The New Testament tells our faith story, when the Son of God was born in Bethlehem and the star of David points the way to all of us. Compared with this wonderful story of God’s incarnation and our liberation for the encounter with the Other, the doctrine of expiation which has started in Corinthians and was later drafted in detail in dogmatics is at best a construction of the history of dogma reflecting about the amazement in view of this salvation. It is the reflection about Holy Friday, the salvific significance of the death of Jesus, not about his birth. Therefore, we should not play this out against other stories about the salvation experienced in Jesus. And we should certainly not do this by abstracting from the Good News of Easter, the shalom for the whole world. All too often the theory of expiation and the consecutive forensic theory of justification has led to a situation in which it was no longer works but the Christian faith itself which became the merit, the necessary presupposition for a good assured life on earth and eternal salvation thereafter. The start of David led into the concentration camps for which the German Christians were co-responsible.

The cross became the victorious sign of a “theologica triumphans”, not only in the crusades. It was “dogmatically folded and packed in the suitcase of Christian theology” in order to be “carried” comfortably into the whole world and to be made the measuring stick of all things — even cultural. This petrified into dogmatic formulae what with the help of God’s spirit, even after Jesus’ resurrection, could only be experienced and expressed in the respective context.

Despite the criticism of the details, I respect very much the “pluralistic theology” represented in the US by theologians like L. Swidler and P. Knitter, which in contrast to “Christo-centredness” speaks of “theocentrism” as center of Christian theology trying to take seriously the life of Jesus as a pious Jew unto the end. Jesus’ life and death and his resurrection are understood as signs / paradigms for a relationship with or an experience of God which is possible for all of us. Jesus is totus Deus, not totum Dei (totally God not the totality of God). This approach gives us some essential dogmatic thrusts for thinking which show that even a

confession which is responsible in front of (theological) reason will not only permit one single interpretation of the salvation event in Jesus Christ.

1. Not least on the basis of the experience with Buddhism and Far Eastern cultures, the substance-ontological thinking is characterized in the Trinitarian doctrine as link to a context. The miracle of God's incarnation can only be expressed in stammering words based on the existential amazement.

The doctrine of the Trinity was first doxology, poetics, only paradoxically pronounceable reality (truth) of an unspeakable God and only then became with the terms of Greek philosophy, that is ontology and logic, the hardly comprehensible erratic block of present-day dogmatics.

2. Apart from these contextual and not even Biblical interpretations, we could quite well imagine a christology which understands the doctrine of the two natures in the sense of a true divine self which is intrinsic in all human beings and which simply has to be awakened (like K. Takizawa, *Reflexionen über die universelle Grundlage des Christentums*, Peter Lang, Frankfurt 1982).

3. Naturally, this has to have consequences on soteriology in as far as by questioning the substance ontology, the sense of any expiation theology becomes questionable.

4. In front of this background, a claim of absoluteness can no longer be maintained. Already in the Hebrew Bible, it was the uniqueness of Jahwe for his people that was at stake and not his absoluteness or exclusivity. Like in the parables of Jesus, we would have to strive for a balance between logic and poetics, between the unconditional experience of God and the tolerance toward strangers.

For the encounter with the OTHER, it is important to ask the question of the context of religious experience or rather to begin with contextual religious experience itself. Particularly in view of the cross, of the man who became God, who is in solidarity with the poor and therefore biased, the question is turned upside down (from the head to the feet) for instance in Latin American liberation theology.

The "praxis pietas" is not derived from an unchangeable dogma about the essence of God and his salvation action, but it is rather out of this practice of piety and the stories resulting from it, that affirmations about God are made in a good Biblical sense. God's love will only be experienced in the love of human beings for each other, the measuring stick of which is again orthopractice, that is acting for justice and on the side of the marginalized. This solidarity at the grass roots leads to a generally new understanding of sin and expiation. The individual original sin which all too often determined the genetic sinfulness of women and mothers, the "trade" between the pious individual and his/her God is replaced by the idea of "structural sin" in the sense of Marx' economic analysis, in which all, perpetrators and victims, although not equally, are being caught. What is meant, is the patriarchal structure of powerlessness and exploitation from which only the common rebellion against the masters can liberate us and lead us to

the experience of resurrection. The human being and thus also the God who became man are taken seriously as a totality and not in the old dichotomy between body and soul. The cross and the story of its misuse as instrument of oppression and domination are taken seriously in a completely new way – and particularly by Feminist liberation theologians. This happens not only in the sense of a critical confrontation with the history of colonization and mission but also in view of the implication of many (Western) theologies of the cross in the sinful structures of the patriarchy and the structures of sexism and racism (which are always related). With the help of the hermeneutics of liberation theology which takes the Biblical text seriously as a subject and partner in dialogue and asks for its pertinence to the respective context of which we are part, many women manage to gain a new access to the theology of the cross and to liberate it from its male-patriarchal features with which all too often male fantasies of powerlessness and omnipotence have misused the cross as metaphor.

It was the feminist (liberation) theology which not only took the context of religious experience seriously but made the religious experience the context. This theology dealt again seriously with the doctrine of creation and pneumatology in a special sense, thus overcoming the dichotomy between subject and object in Western logic and rediscovered mysticism as a decisive root for spirituality also in the West. Like in Buddhism, a holistic attitude and salvation belong together inseparably.

A holistic attitude does not only refer to a new relationship between body, soul and mind as based on creation and renewed in redemption but to the mutual conditioning (Sanskrit: *pratityasamutpada*) of *all* being. Peace in the sense of shalom is more than the absence of war. It is the well-being of all being which decides about the well-being of each individual.

In this context, sin is the non-reason / the counter-wisdom and not an unfulfilled commitment of humans in front of God. Ethical behavior, that is behavior according to the will of God, has to be made comprehensible and communicable. But we have to leave to the cosmos, to nature and to the whole of creation its right to be willed by God. All cultures, all religions have God on their side and the proof of their last truth still ahead of them. And sinful, i.e. unreasonable behavior, cannot be compensated for by any type of expiation theory. The rediscovered spirit of God enables and encourages on the way to new horizons, on the way to the contextual confrontation with Biblical / divine truth. It helps us to accept that “God’s truth is in becoming” (according to E. Jngel in one of his books: “Gottes Sein ist im Werden”). The truth / reality of God and his all-embracing love is not linked to a particular religion. If we want to come closer to it, we would have to seek the dialogue with the Otherness (“*Altérité*” for E. Lévinas) in order to enlarge our understanding by this reality.

The cross does not have a handle. The suitcase of the so-called expiation theology is too small for the love of God which is the greatest, greater even than

faith and hope and certainly greater than all Christian and church dogmatics. The greatness of the human being is over and over again at the same time its greatest temptation: it is our freedom which is based on the fact that we are historic beings who were sent into history by God. God's love for his whole creation has to be proved always anew in our daily existence. The liveliness of the gospel, the Good News, not least depends on our readiness to listen to it always anew in our respective contexts and interpret it with the help of God's spirit. This makes us often uncertain. We would prefer to have the certainty of salvation and the truth of what we believe nicely wrapped up and unchangeable. But our salvation does not depend on whether we are absolutely right with our faith; God's truth transcends over and over again all historic definitions. Thus, the cross is not first and foremost the sign of distinction and of primacy of Christianity but encouragement to confront the OTHER and to dare a creative dialogue on behalf of the shalom for all of God's creatures.

The logic of exclusivity which stands behind the Christian claim of absoluteness is related to the context, too. It is the Greek logic of "tertium non datur" which is completely foreign to all Buddhist cultures - but also to others. Uniqueness (see U. Schoen, *Das Ereignis und die Antworten*, Göttingen 1984) is not the same as exclusivity and absoluteness. My confession to Jesus Christ as the way to salvation is not the confession about the falsehood of all other ways to salvation. The pluralism of truths existing in human faith stands under the eschatological reservation exactly as does my confession to Jesus Christ.

What counts is solidarity, is the common struggle against the crosses of this world through mutual love.

Intercultural theology is the scientific theological discipline which operates within the framework of a given culture without making it absolute. If it is not simply a self-justification of one's own cultural prejudices (that is Sectarian theology or theologically justified cultural imperialism), it has to try to be open toward the universal and sacramental dimensions of the Christian faith. The Mediterranean tradition of Christianity cannot be excluded a priori as one of the possibilities but it is not the only one or the most important way of doing theology. The traditional European scientific theology has to go back to its roots – and pay attention to other forms of doing theology. Intercultural theology will not facilitate our task but rather make it more difficult. "Sie dispensiert uns nicht von den Methoden der in unserer Kultur akzeptierten kritischen Wissenschaft, aber sie verlangt von uns, daß wir diese nicht nur auf den Inhalt unserer Disziplin, sondern auf den gesamten Prozeß der Kommunikation anwenden. Auf das Feld zwischen Sender und Empfänger, kurz auf den Prozeß des Theologisierens innerhalb des Leibes Christi, da wir ja wissen, daß die Präzision einer Kommunikation nicht nur von dem bestimmt wird, was gesendet, sondern ebenso von dem, was empfangen wird. Das scheint mir, wäre ein Weg aus dem

religiösen und akademischen Ghetto ausubrechen und nicht nur die Relevanz der Theologie für heutige Weltprobleme zu behaupten, sondern tatsächlich einsichtig zu machen.” (“It does not dispense us from the methods of critical science accepted by our culture but it demands from us that we apply them not only to the content or our discipline but also to the overall process of communication, to the field between the sender and the receiver, in short to the process of doing theology within the body of Christ, since we know that the accuracy of communication is not only determined by what is sent but also by what is received. This seems to me a way of breaking out of the religious and academic ghetto and of not only claiming the pertinence of theology for the problems of today’s world but actually demonstrating it.”) (“Hollenweger, p. 51)

In theology but also in society, Europeans encounter foreigners more than ever before. Naturally, in each encounter we apply the pattern of what is known, which reduces the different ways of encounter and perception to two basic models, which are based on the hermeneutical principle of difference and of assimilation, of non-identity and identity (see Sundermeier, *Die Begegnung mit dem Anderen*, p. 7).

Even if this model pays attention to the polyphony of Christian faith and human cultures, the question remains of whether the other person is really seen in its foreign subjectivity. “Gibt es ein anderes Modell der Begegnung, als das der Gleichheit oder der Ungleichheit, wie sie sich zu Beginn der Eroberung Lateinamerikas herauskristallisiert haben? Drängt nicht auch die Mission der Kirche auf Bekehrung und damit auf Unterwerfung? Kann die Kirche überhaupt aufgrund ihres absoluten Wahrheitsanspruches anders denken?” (“Is there another model for encounter as the one of identity and non-identity, as it was developed at the beginning of the conquest of Latin-America? Does the mission of the church not push us to conversion and thus to submission? Can the church at all think differently in view of its absolute claim of truth?”) (p. 8).

The romantic over-identification is not a solution either. We are today confronted with the task of finding a new way of encounter with the other person, the foreigner, a way of encounter which recognizes the other one in his being-a-subject and his cultural and religious identity and which at the same time opens a commonness in which dialogue and community life become possible. What is at stake, is the rationality of subjects. “Die neue Frage der Hermeneutik kann nicht mehr mono-disziplinär angegangen werden. Der oft strapazierte Begriff “ganzheitlich” ist hier am Platz. Da die Begegnung mit dem Fremden dem ganzen Menschen geschieht, kann das Verstehen sich nicht auf einzelne Aspekte beziehen, kann nicht eine Verstehensebene herausgefiltert werden” (“The new question of hermeneutics can no longer be approached in a mono-disciplinary way. The term “holistic” which has been used too often in the past, should be applied here. Since the encounter with the stranger happens to the

whole of the person, the understanding cannot be restricted to some aspects, not one single level of understanding can be filtered out of the totality”) (p. 9).

In addition to the social and historical questions which became increasingly important in the sixties, also in theology, and which led into the field of social reality, no longer wanting to interpret and change the world, we need again the confrontation with hermeneutics. It is a matter of understanding the world and our relationship to it in a new light, because God wants to be part of it. In the sense of the exegesis of liberation theology, the occupation with Biblical texts leads to a re-contextualisation. This is less a problem of communication but rather part of hermeneutics. “Der Empfänger als Hörer der Botschaft ist nicht des Senders Objekt, auch nicht einfach Objekt der Botschaft, sondern Subjekt und entsprechend Sender zugleich. Im Kommunikationsprozeß selbst findet auch eine Veränderung des Senders statt und nicht nur bei gelungener Kommunikation die des Empfängers” (“The receiver as listener of the message is not the sender’s object and not only object of the message but subject and in this sense at the same time sender. In the process of communication itself a change of the sender takes place, too, and not only of the receiver in the case of a successful communication.”) (p. 15)

This presupposes understanding, not only of the text to be transmitted but also of the addressee, the receiver of the message who is at the same time part of it. He is being addressed in his being-a-subject. “Verstehen geht also in zweifacher Weise der Kommunikation voraus und ist Teil von ihr. Darum muß Hermeneutik der Kommunikation vorangehen, sie begleiten, wenn nicht ersetzen” (“Therefore understanding comes before communication in a double sense and is part of it. This is why hermeneutics have to precede communication, accompany it or even replace it”) (p. 16).

The “pre-understanding” often quoted by Gadamer means in this sense, theologically applied, that the faith obedience precedes understanding faith, that only discipleship permits understanding. In Western hermeneutics and certainly in the existential interpretation, only the understanding of myself is at stake, not of the Other, of the foreigner, of the foreign text. Already for Hegel, the Other, the foreign element is only the environment for the self. According to Sundermeier it has been Ernst Fuchs who was the first theologian to try to break through this solipsism. In the Biblical texts which we have been examining it is always the idea of love which is the basis for accepting the Otherness and which liberates the Other. This is successful understanding and at the same time a re-constitution of the self-understanding. But it continues to be a matter of understanding one’s own self. “In der Frage nach dem interkulturellen Verstehen bringt uns dieser Ansatz nicht wesentlich weiter. Es geht ja gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Kultur um ihr Anders-Sein, dem ich mich aussetzen muß, und daß ich nicht von Anfang an zu mir hinbiegen kann, damit eine, Horizont-Verschmelzung“

stattfinde, so die schöne, letztlich dem Idealismus verhaftete Zielbestimmung des Verstehens durch Gadamer. Verstehen muß im Aushalten des fremden Anderen geschehen, oder es findet gar nicht statt. Es ist schlicht falsch und führt nicht weiter, wenn bei der Darstellung einer fremden Kultur die Hörer immer schon den Vergleich zur Hand haben und die Einebnung mit dem Satz beginnt: *‘Das haben wir bei uns auch’* (“This approach does not bring us much further in the question of the intercultural understanding. In the encounter with people from other cultures, it is their being different to which I have to expose myself and which I cannot bend towards myself in order to operate “a merger of horizons” according to Gadamer’s beautiful purpose of understanding which is in the last analysis related to idealism. Understanding has to happen in the bearing with the foreign and different element, if it is to happen at all. It is simply wrong and unhelpful when a foreign culture is presented and the listeners start by comparing immediately and reacting each time with the sentence, *‘this is the same for us’*”) (p. 18).

The Old Testament term of knowing does not include the reference back to the self-recognition but leaves the orientation to the Other as such because it needs it for itself. It is needed because it is only in the other person, in the you, that real community can be experienced. Only here human beings learn to understand themselves as God’s image and thus as God’s partner in dialogue. The Jewish philosopher Lévinas has dealt with the theme of the Other in an excellent way which is also helpful for the question of the hermeneutics of intercultural theology. For him, the Other is not like for Plato the lost half of our own self but rather the constitution of our own self, stepping out of its interiority without stopping to be itself. The Other opens to the self the realm of ethics. It opens myself to a world full of hermeneutical ambiguities, a world which is playing with possibilities in which I can find my real self. If the Other confronts me, he questions my self-sufficiency. Thus the reference to the Other becomes the basic structure of Biblical Reformed theology, namely of justification. This justification happens when I am accepted into this community. The acquittal is a collective one and no longer valid for the individual self. Grace consists in the knowledge of being accepted by God and protects from the fear of losing my own I and self and therefore the fear of the foreigner and his defamation. It is a question of a life in community, a coexistence which should be as peaceful as possible. Life, the will directed to the Other, the strive for understanding and recognition stem from the affirmation of life, from the knowledge that we owe our life to God. “Wir halten fest: Die Notwendigkeit einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens ist nicht geboren aus dem Streben nach mehr Wissen, nach Exotik, aus dem Bewußtsein heraus, daß wir mit unserem Wissen allein die gegenwärtigen Weltprobleme nicht bewältigen können. Nicht Defizit-Erfahrungen begründen also eine Hermeneutik, sondern die Erfahrung gemeinsamen Lebens.

Im Aufleuchten des Antlitzes des Anderen gewinnt mein Leben Lebensraum, Bejahung und Recht. Im Verstehen des anderen wird mein Leben aus seiner Egozentrik und seinem Solipsismus herausgerissen. Dabei wird im Verstehen der andere nicht zu mir hin assimiliert - ein Antlitz kann ich nicht assimilieren, sondern nur hinnehmen und akzeptieren. In der Andersheit erfahre ich, was Dasein, Leben und Freiheit ist. Damit wird das Verstehen zur fundamentalen, allem Handeln vorangehenden Aufgabe" ("We note: the need for a hermeneutics of intercultural understanding is not born from the strive for more knowledge, for exotics, out of the awareness that with our knowledge alone we cannot master the problems of today's world. It is not deficit experiences that are the basis for hermeneutics but the experience of common life. When the face of the Other brightens, my life gains its space, affirmation and right. In the understanding of the Other, my life is torn out from its selfishness and its solipsism. In the process of understanding, the other one is not assimilated toward me - I cannot assimilate a face but only take it and accept it. In the Otherness I experience the meaning of existence, life and freedom. This understanding becomes the fundamental task preceding any action") (p. 20).

In the encounter with foreign cultures, intercultural hermeneutics has to be freed from the limits of pure linguistics - foreign cultures and religions should be approached through images, music, sound, body language and non-verbal elements in the wider sense of the word. The new theology has to express itself in songs, celebrations, short poetic texts, in new symbols and in Fine arts. It has to try to understand the body symbolism of foreign cultures and thus gain freedom vis-a-vis its own tradition. The truth of texts can only be uncovered in the interplay between different interpretations. I would like to leave it to you to draw conclusions, comparisons and parallels about what this basic assumption about intercultural and interreligious theology and hermeneutics means for the way we are dealing with foreigners in our country legally and politically and for society at large. Foreigners could represent the obstruction and refusal of sacrificing a grown identity to a more general world culture. Faith lives from experience, none is sufficient to express the whole. The foreign element shows that new and particularly opposing experiences are needed. "Zumal in der Geschichte, ist sie doch vor Ort von Gottes besonderem Handeln" ("Certainly in history, since this is the place of God's special action") (p. 26).

It is only in the Unexpected that we can learn to understand God as the Other and nevertheless as the one who is close. In the foreigner we trace God. Therefore, the hermeneutics of intercultural encounter cannot aim at harmony. According to the words of Ljvinas, intercultural encounter is affliction. True, the Other offers me the right to exist but also questions me. This affliction has an ethical dimension. It overthrows the reference to the self. "Erst wenn wir das in seiner Tiefe wahrnehmen, verstehen wir auch, warum es so befremdlich ist,

daß Jesus sich mit dem Fremden identifiziert. Warum wir uns dagegen wehren, im Begriff und Antlitz des Anderen, das Verweisende, den einen *Anderen* wahrzunehmen. Die Infragestellung ist dann nur noch als Annahme zu ertragen.“ (“Only when we perceive this in its depth can we understand why it is so strange that Jesus identifies with the foreigner and why we refuse to perceive in the concept and face of the Other the reference to the one *Other*: The challenge can only be confronted as acceptance”) (p. 27).

The encounter with the Other is always a bearing with the Other which causes the experience of my own limits, of vanity and of aggressiveness in me. “Lernen aber kann ich nur so, indem ich das Anders-Sein des Anderen und nicht nur das Bild, das ich von ihm gemacht habe, und die Erwartung mit der ich ihm begegne, anerkenne” (“But I can only learn by accepting the Otherness of the Other and not only the image I have made of him and the expectation with which I encounter him”) (p. 28).

On the other hand, it is only in the bearing with the Other, that I experience my own strength. The other one makes me strong. Only then can we approach each other and start listening to each other which reaches its goal in acting. “Because in front of the Other, the I carry infinite responsibility” (Lévinas, p. 323)

3. *The Christian "proprium"*

1. There is a specific Christian religiosity. In the first instance, we are dealing with one among many contextual expressions of culture. As Christianity is a phenomenon of Western European cultures — and more and more also of cultures outside of Europe - it has influenced these different cultures and shaped even concrete political, economic and legal guidelines and patterns of action and thinking. Theologically speaking, it is among many others, part of God's order of creation. It is unique but not the only one. From a scientific perspective, it is the research theme of the science of religions, of ethnology, anthropology and sociology etc.

2. Based on the preconditions made under 1., we can actually say that the Christian religion is a world of experience sui generis and contains a different reception of reality. This presupposes the assumption that there are after all as many singular worlds of experience as there are human beings. Groups of people from similar cultures, classes, professions, religions etc. share certain basic patterns of the reception of reality. Provided this happens in a structural or phenomenological sense and not in an ontological sense, it is quite appropriate to speak of different experiences and even realities. This raises the question of the “unity of reality”.

3. If however the claim of Otherness is made in the sense of an ontological “leap”, this becomes problematic (not only in a multicultural society). First, ontology in this idealistic-metaphysical sense is not known in the texts and the environment of the Bible. Second, this leads to a claim of absoluteness or at least

of Christian-Western inclusiveness which is based on the Christian religion as human-cultural expression of personal faith.

4. There can also be a different claim of “another reality” at the level of the language of faith (confession). In the discussion with other people, this level should always be clearly recognizable for methodological, ethical and theological reasons (theology here understood as the faith responsible in front of reason). The “Christian perfectum” has to be accepted, described, lived and proclaimed as unique and only experience. However on the basis of the freedom and grace of God , this cannot be claimed as exclusive but only presented and taken as an offer. Uniqueness and experience of reality (realities) sui generis are truth under the eschatological reservation and in the certainty of the creative love and ruach of God which crosses all human truth.

5. Only at this level of confession, statements about

- a) missionary authority
- b) Trinitarian uniqueness
- c) pastoral authority
- d) and the particularity of the (Christian) perfectum are meaningful.

6. According to whether we are at the level of science or confession / experience, we would then have to talk about

- a) the self-understanding of pastors
- b) the encounter with the foreigner
- c) the encounter with our own shadow
- d) the religious-critical function of Christian religion / Christian faith.

7. A theologically responsible syncretism (Hollenweger) is justified if a historical and sociological description of religion as culture is made but should in no case make out of culture a religion. This means for prayer, blessing, mediation, sacral actions and ordinations as expressions of lived faith as well as for other worship events that it has to make quite clear whether it is a historically grown syncretism at the level of religion or an artificially created and finally impossible syncretism of “faiths”).

ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Вадим НОМОКОНОВ (Санкт-Петербург)

Предисловие

Литература любой религии не может обойтись без многообразных образов и символов, поскольку для описания реалий внутреннего мира и интеллектуального их восприятия, неизбежно приходится прибегать к аналогиям из внешнего мира, которые воспринимаются чувствами. Естественно, что образы в таких случаях следует толковать в переносном смысле, а не буквально. Общепринято, например, использование понятия света в качестве символа знания, а мрака — как символа невежества. Естественно, что знание — не есть видимый свет, а невежество — не есть видимый мрак; это только символы. Всем понятно выражение “У меня в душе был мрак, а теперь просветлело”, означающее изменение внутреннего состояния человека. Подобный же подход издревле использовался и при интерпретации религиозных образов. Однако не все еще здесь представляется удовлетворительным и окончательным. Руководствуясь общепринятым девизом “Для начала исследования нужно усомниться в общеизвестном”, сделаем попытку еще раз обратиться к вопросам интерпретации некоторых из важнейших образов и символов Писания, свободно опираясь на недавно опубликованные материалы.

О наступлении “последних времен”

С самого начала следует подчеркнуть необходимость и важность дополнительного тщательного рассмотрения возможных вариантов интерпретации с целью выявления наиболее адекватных в каждом конкретном контексте. Дело не столько в том, что “обретая новые знания, человечество обретает и новые глаза”, сколько в том, что образы Писаний, особенно пророческие, были намеренно скрыты “за семью печатями” до “последних времен”. “А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение”... Я слышал это, но не понял и потому сказал: “Господин Мой, что же после этого будет?”.. И отвечал Он: Иди, Даниил, ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени”. (Дан. 12: 4, 8, 9). “И всякое пророчество для вас то же, что слова в запечатанной книге, которую подают умуощемому читать книгу, и говорят: “прочитай ее”; и тот отвечает: “не могу, потому что она запечатана”. (Ис. 29:11)

Наступление эти времен, если судить по осуществлению указанных в Библии

признаков, можно отсчитывать уже с середины девятнадцатого века. Признаки эти, как известно, состоят в том, что произойдет следующее: “глады и моры, землетрясения по местам”; войны, в которых “брат пойдет на брата”; природные катастрофы, “гонения на веру”; “оскудение веры в людях” и “многие лжепророки восстанут”; “мерзость запустения”; “проповедано будет сие Евангелие по всей вселенной, во свидетельство всем народам”; “исполнится время борьбы Иерусалима... за неправды его сделано удовлетворение”; Бог “соберет изгнанников Израиля, и рассеянных иудеев созовет от четырех концов земли”.

Отметим, что начало исполнения последнего из этих условий было положено 21 марта 1944 года, когда султан Оттоманской империи подписал “Эдикт о веротерпимости”, по которому евреям разрешалось селиться на Святой Земле — Палестине.

Далее приведем примеры интерпретации конкретных образов.

О знамениях, относящихся к первому пришествию Иисуса Христа

Важность духовной интерпретации образов подтверждается также тем фактом, что ортодосальные иудеи, не сумев распознать знамения о Иисусе Христе, до сих пор не признают Его и продолжают ожидать пришествие обещанного Мессии.

Знамения эти, как известно, сводятся к следующему: Мессия явится из неизвестного места и будет иметь стальную меч; Он воссядет на престол Давида и будет править железным скипетром; Он выполнит закон пророков, покорит Восток и Запад и прославит Свой народ. Букву Писаний богословы знали и знают наизусть, но они оказались не в состоянии понять дух и сокровенный смысл этих слов.

Ясно, что хотя Христос родился от Марии из Назарета, но духом, то есть сутью Своей, Он сошел с Небес. Меч Его — это Его слова, которыми Он отделил истину от лжи, верующих от неверующих, свет от тьмы. Престол, на который Он воссел, был престолом вечным, небесным, поскольку все земное преходяще. Он дал новое наполнение и дополнение законам Моисея в духе Господнем и стал править посредством заповедей и предписаний Своих. Его Учение (Христианство) покорило весь мир. Он самым высоким образом прославил Свой народ, то есть тех, кто последовал за Ним.

Аналогичных же образом нужно опасаться, как бы буквальное толкование пророчеств о Втором Пришествии в очередной раз не помешало людям распознать Посланника Божьего и Его учение.

Образ голубя

Обратившись к словам Библии (Мат. 3:16) “и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него” (т.е. на Иисуса Христа), приходим к выводу, что здесь не имеется в виду материальный голубь, а использу-

ется зрительный образ голубя для описания духовно возвышенного состояния Иоанна Крестителя. Обратим внимание, что сказано “сходил, как голубь”, а не “сходил голубь”.

О “мертвых”

Подобным же образом фраза “Предоставь мертвым погребать своих мертвецов”, сказанная Иисусом Христом одному из Своих учеников, интерпретируется как “Предоставь тем, кто мертв духом, хоронить тех, кто мертвы физически”. Для прозорливых и твердых в вере физическая жизнь несущественна по сравнению с вечной жизнью души, и те, кто не стяжал Духа Святого, приравниваются к мертвым еще при жизни, поскольку сказано: “Дух животворит, плоть не пользует нимало” и “Рожденное от плоти есть плоть (и оно все равно умрет вскоре), а рожденное от Духа есть дух (который вечен)”. Отсюда и обещанное “воскресение мертвых” обретает исключительно духовный смысл, заключающийся в наделении жизнью вечной.

Слова “жизнь” и “смерть”, приводимые в Писании чаще всего, означают жизнь в вере и смерть в неверии, поскольку истинная жизнь есть жизнь духовная, а не потская. Могилы, из которых восстают мертвецы, суть могилы невежества и нерадивости. Сон, от которого они пробуждаются, есть сонное состояние духа, в котором, к сожалению, пребывает большинство живущих на земле.

День Воскресения — это не день, состоящий из двадцатичетырех часов, а целая эра, которая, возможно, уже началась и будет продолжаться, пока “Царство Отца не будет установлено так же на земле, как и на небесах”.

Об интерпретации чудесных деяний

Большое число совершенных Пророками чудес имеют не буквальный, а сокровенный смысл. Например, когда говорится о чудесах, в результате которых слепой прозрел, то это означает не только и не столько обретение физического зрения, но обретение способности различать истину; когда говорится, что глухой обрел слух, то смысл в том, что он обрел способность внимать духовному и Божественному. Это подтверждается и текстом Евангелия, где Христос говорит: “... как еще сказал Исаия, “народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их” (Иоан. 12:39-40 и Мат. 13:14-15).

Бесспорно, что Посланники Божьи творили видимые чудеса, ведь Им подвластно все. Однако эти удивительные дела не являются универсальными доказательствами действия Божественных сил, и они не могут считаться решающими свидетельствами даже для тех, кто их наблюдал, поскольку всегда можно сказать, что все это трюки или колдовство. Истинным и единственно существенным чудес-

ным деянием является духовное исцеление людей, т.е. обретение ими внутреннего зрения и внутреннего слуха, которые пребудут у человеческой души вечно, а также духовное оживление, т. е. наделение вечной жизнью.

О “Небесах” и “ангелах”

Стих “Никто не восходил на небо, как только спешший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах” (Иоан. 3:13) также отображает не материальный, а духовный факт. Об этом недоумевали и люди того времени: “И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: “Я сошел с небес?” Хотя тело Его было рождено Девой Марией, в сущности Своей Он сошел с небес, из Мира Божественного. Действительно, сущность любого человека представлена его духом, а не телом; это тем более справедливо по отношению к Посланнику Божьему. Дух Иисуса Христа предвечно пребывал в Царствии Духа (которое представлено образом “небеса” и в котором нет ничего телесного), откуда Он явился на землю и куда Он и вознесся после смерти тела.

Под ангелами могут подразумеваться те люди, которые, будучи подкреплены духовной силой, сожгли огнем Божественной любви человеческие привязанности и приняли свойства возвышенных душ. Тогда обретает земной смысл фраза: “И пошлет ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их. (Мф. 24:31)

О символах “солнце”, “луна”, “звезды”, “облака”

В качестве следующего примера приведем варианты толкования символов “солнце”, “луна” и “звезды”, многократно и в различных контекстах упоминаемые в религиозной литературе. Здесь они могут обозначать, в частности, следующее.

1. В своем буквальном значении — как солнце, луну и звезды видимой физической вселенной.

2. Солнце Истины — Богоявления, Посланники Божии, что поднимаются после мрака духовной ночи на Божественном Небосклоне и озаряют мир лучами горней милости и благодати. Именно Они наполняют Духом вечной жизни тела духовных мертвецов.

3. Слова “Солнце”, “луна” и “звезды”, применяются как образ духовенства, в виду его возвышенности, значения и почетного положения.

4. Слово “Солнце” может обозначать Божественное Учение или его законы и заповеди.

Теперь можно перейти к интерпретации фразы “...солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе...” Солнце померкнет

означает, что чистое учение Духовных Солнц будет затемнено ложными представлениями, неправильным пониманием и предрассудками, так что народы будут блуждать в темноте. Луна и звезды — это религиозные руководители, которые призваны вести и воодушевлять людей. Когда говорится, что луна лишится света, это означает, что руководители религий отойдут от духовных побуждений, вовлекутся в распри и займутся мирскими заботами.

Образ “облака” в общем случае означает “то, что скрывает солнце от глаз людских”. Поэтому его можно понимать, как “облака невежества или неведения”, “облака предрассудков”. В другом смысле “облака” означают человеческий образ, в котором является Божий Посланник и который не позволяет людям признать Его высшее происхождение. Здесь имеются в виду условности, свойственные человеческой природе, такие как голод и жажда, сон и бодрствование, величие и униженность, то есть те представления, которые вызывают сомнения в умах людей и служат причиной непризнания истины.

Теперь становится ясным смысл фразы: “И тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою”.

Об образах “волк” и “ягненок”

В большинстве случаев, когда в Библии упоминаются названия животных, это означает указание на соответствующие символы и образы и не имеет отношения к зоологии или животноводству. Так, фраза: “Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком и барс будет лежать вместе с козленком, и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их... (Ис. 11: 6) означает следующее: наступит великий мир и братство народов, сильные и слабые будут жить в согласии и великие будут прислушиваться к голосу малых.

Интерпретация символических указаний сроков исполнения библейских пророчеств

В текстах Библии сроки указывают символически, причем используются такие единицы измерения времени, как “год” или “время”, месяц, неделя, день, а также их доли. Расшифровка реальных значений этих единиц выполняется на основе следующих указаний: “... вы понесете наказание за грехи ваши сорок лет, год за день...” (Чис. 14:34) и “... и сорок дней неси на себе беззаконие дома Иудина, день за год, день за год Я определил тебе.” (Иез. 4:6). Отсюда делается вывод, что в символических пророчествах день соответствует году. Число дней в символическом году было определено по следующему описанию Потопа в Книге Бытия: “...во второй месяц, в семнадцатый день месяца пришли воды потопа” (Быт. 7:11); “...и стала убывать вода... и остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца...” (Быт. 8:3,4); “Вода же

усиливалась на земле сто пятьдесят дней” (Быт. 7:24). Таким образом, речь идет о пяти месяцах или о 150 днях, что позволяет считать, что “Библейский год” состоит из 12 месяцев по 30 дней или из 360 дней.

О снятии противоречий между представлениями религии и науки

Рассказ о вознесении Христа во плоти в зримые небеса достался нам из прошлых представлений и он очевидным образом противоречит не только науке, но и понятиям о духовной реальности. При символическом толковании этих событий указанные противоречия снимаются полностью.

То что Иисус Христос в первое пришествие сошел с небес, хотя внешне появился из чрева матери, может служить указанием на то, что в Свое второе пришествие Он явится подобным же образом: телесно будет рожден женщиной, а Духом сойдет из Горнего Царствия.

К вопросу об “образе войны”

Обращаясь к темам, поднятым на данном симпозиуме, невозможно пройти мимо прозвучавшей на нем откровенной апологетики войны. Здесь, с одной стороны, беззастенчиво третировались творцы и носители традиционных духовных ценностей (эти приверженцы “логоцентризма”, “специалисты по словам”, “гомеры” и “бояны”), подвергалась атаке человечность (“кисло-молочная среда расхожего гуманизма”), высмеивались те люди, которые содержат “хлам культуры внутри себя”. С другой стороны, напористо провозглашалось право индивида “бросить вызов любому встречному сопернику”, возвеличивался “человек с оружием”, “невменяемый по отношению к вещему слову”, и утверждался “культ войны”. По нашему мнению, следует дать ответ на прозвучавшие там декларации, носившие вызывающий характер. Итак, начнем по порядку.

В докладе прозвучало: грядет “человек с нулевой психологией”, которому “внутренний мир — не интересен” и который руководствуется “прямой чувственностью”. Именно своим внутренним миром человек отличается от животного, от зверя. Без тонкостей психики, без высоких движений души, возможна ли истинная любовь, дружба, сочувствие? Такие люди не могут составить человеческое общество или просто устойчивый коллектив, но только лишь такое сообщество, где каждый будет готов подавить другого.

Прозвучало: “война — необходимость”, “война привлекательна”, “война имманентна человеческому обществу, она всегда была, есть и будет”, “война — духовная аскеза, именно аскеза дает тебе победу”. Основной вывод, который объективно вытекает из совокупного опыта войн, происходивших в двадцатом веке, состоит в том, что в наше время война исчерпала себя по всем своим аспектам. Действительно, произошли качественные изменения характера вооружений, войны и всего человеческого общества, которые коренным

образом изменили отношение к войне и перечеркнули ее перспективы на будущее. Прежде всего, страна, развязавшая войну не может более получить от этого “пользу”, даже если она окажется “победителем”; более того, она сталкивается с комплексом тяжелейших проблем. Да и “победить” сейчас никого невозможно, даже если большая страна идет на малую. Далее, в мире все меньше охотников до “аскезы” и все больше тех, кто стремится к полноте жизни и кому есть, что терять при вооруженном столкновении.

Прозвучало: “феномен смелости — главное достоинство человека”, “войну ведут благородные авантюристы, движимые чистым авантюрным духом”. Во-первых, смелость не может быть главным достоинством никакого существа, тем более, человека. Во-вторых, современная война практически утратила былые черты благородства и превратилась в его антипод. Естественно, что люди, способные на проявление лучших качеств, делают это и на войне, но это, конечно же, не может оправдать войну как таковую и не компенсирует потерь, в том числе и нравственных.

Прозвучало: на войне “дух воинственности обретает реальную готовность разрушать”, “появляется возможность пойти на смертельный риск”. Но ведь главное в истории цивилизации — это дух созидания, а не разрушения. (Ясно, что созидание первично, что разрушение для самого существования своего нуждается в созидании, точно также, как зло паразитирует на добре.) Человечество постоянно расширяет сферу созидания, и характерно, что особенно широкие возможности к плодотворному творчеству открылись перед каждым человеком именно в новое время. Обратим внимание на то, как интенсивно разрабатываются разнообразные аспекты креативности и как активное творчество становится одним из устоев общего здоровья и счастья человека. К тому же, по закону войны смертельному риску подвергают прежде всего других, кого считают врагами, а не самих себя; призыв “как только увидишь его, так и убей” стал страшной заповедью войны, заповедью бесчеловечной и безбожной.

Прозвучало: общество распадается на “сильную личность и толпу”, на “того, кто есть господин по природе своей и кто суть прирожденные рабы”. Люди уже прониклись сознанием своего гражданского равенства перед законом и природного равенства перед Творцом. Всеобщее образование, общедоступность источников знания, использование средств совершенствования преобразовали само понятие “толпы”. Идет также формирование модели истинного лидерства, и стало очевидным, что прежние “авторитарные” лидеры неизменно терпят крах. Так что претензии отдельных лиц на “господство” более не имеют оснований и не могут быть реализованы.

Прозвучало: кровавые конфликты остаются потому, что, во-первых, у людей “возникают выплески агрессивности” и, во-вторых, “не обо всем можно договориться мирно, так как сильную личность манит желаемое, которое она жаждет получить любой ценой”. Что касается этих “выплесков”, то на это счет имеются разнообразные виды деятельности (начиная со спорта), включающие

состязательность, осуществляемую по достойным правилам, есть и психологи с психиатрами, а главное, есть продолжающийся процесс гуманизации и духовного возвышения личности и общества. Уместно, однако, отметить, что, по заключению специалистов, кооперация и сотрудничество стали приносить больше прибыли, чем конкурентная борьба. Упомянутую “жажду” придется умерить, поскольку она разрушительна для самой личности и, к тому же, не может быть удовлетворена без нарушения законности, что в свою очередь влечет наказание.

Прозвучало: “пропасть ужаса манит”, действует “магия войны”, популярны “фильмы с убийствами и военизированные компьютерные игры”. Это действительно так, причем свой черный вклад в создание такого положения внесли те “ученые”, которые утверждали, что виртуальное насилие заменит и вытеснит реальное. Этого, естественно, не произошло, но индустрия ужаса была создана и стала приносить своим владельцам большие доходы. Однако общество развивается циклически, и во многих странах уже нарастает волна возрождения подлинных человеческих ценностей, причем на новом уровне их понимания и освоения.

Прозвучало: к агрессии человека гонят “ощущение того, что он смертен” и “ужас перед неизбежностью смерти”; появляется стремление “добровольно себя ограничить в продолжительности жизни”, “сдвинуть время жизни влево”, “встретить смерть раньше, раз уж она все равно наступит”. Вот здесь и вскрылся глубинный дефект этой самой “сильной личности”: она обьята сильнейшим страхом, который ослепляет и лишает полноты рассудка. Во-первых, добровольный преждевременный уход из жизни осуждается не только моральными и религиозными учениями (до которых апологетам вражды нет дела), но и здравым смыслом, поскольку не может привести к действительному решению проблем. Во-вторых, эти люди оказались в тупике, в который их завел прямолинейный материализм. Отбросив подлинные ценности, “воинственная личность” не может видеть преодоление физической смерти в своих делах, совершенных на благо людей, а отвернувшись от Бога, она остается и без трансцендентной поддержки.

Здесь ясно обнаруживаются причины внутренней слабости “сильных личностей” и источники падения каждой из них. Мало того, что общество, в конечном итоге, отвергнет их, но на каждого “сильного” найдется более “сильный” (более агрессивный, хитрый, злонамеренный...). Главное же состоит в том, что им будут по существу противостоять те, кто не подвержен указанному страху, поскольку уверен в бессмертии души, в ее более совершенной жизни после гибели тела, которое само не составляет сущность человека. Такие люди, как свидетельствует история, имеют мужество, чтобы жить достойно, а при необходимости — достойно и осмысленно жертвовать своей жизнью. Против этих людей восхваляемая некоторыми “воинственность” бессильна.

Осталось отметить, что приведенный выше набор представлений, уже в

различных формах опробованных историй и показавших свою несостоятельность и неприемлемость, подается автором рассматриваемого доклада как “сверхновое духовное начало”. Причины такой подмены понятны. Суть в том, что в мире уже длительное время параллельно идут два мучительных исторических процесса: один состоит в распаде устаревших представлений и форм, а другой — в создании и утверждении новых, неведомых ранее, принципов, форм и отношений. Старое сопротивляется всеми силами, зачастую прибегая к фанатизму и создавая все новых идолов. Так и в этом случае мы имеем дело с проявлением фундаментализма в плане поклонения силе. Но какими бы активными и опасными ни были наблюдаемые усилия старого, они представляют собой всего лишь предсмертные конвульсии и судороги отмирающего миропонимания и миропорядка. Зло еще не повержено, но уже выставлено напоказ и его уловки раскрыты для всех. Не нужно обладать особой прозорливостью, чтобы повсеместно наблюдать ростки нового в жизни и в общественных отношениях. Несмотря на трудности и издержки, человечество найдет принципы и организационные формы обуздания агрессии и поддержания устойчивого мира, которые в конечном счете позволят оставить войну в прошлом. Установлено, что добро, как минимум, столь же заразительно, как и зло. Вместо “культуры войны” утвердится “культура мира”, как это и отмечалось на данном симпозиуме.

Завершая этот раздел, напомним два высказывания, позволяющих взглянуть с других сторон на рассматриваемую проблему: “Создать приятней одного, чем истребить десяток” (Роберт Бернс) и “Бог любит смиренных, а горделивых наказывает” (Библия).

Об образе и предназначении новой религии

В заключение попытаемся дать ответ на вопрос, прозвучавший во вступительном слове высококочтимого отца Евстафия: для чего нужны новые религиозные учения и, в частности, последняя по времени появления религия — Вера бахаи или, как ее называют религиоведы, бахаизм? Не имея возможности представить здесь развернутый ответ, остановимся на следующих трех аспектах.

Во-первых, религиозная истина открывается людям последовательно во времени в соответствии с изменяющимися обстоятельствами их жизни и их способностью “вместить” новое. В этом смысле религиозная истина, как и истина научная, является относительной; она нуждается в периодическом развитии и обновлении, которое осуществляется посредством новых Откровений. Действительно, всякий раз, когда ослабевала жизненная сила ранее установленного верования и когда духовные недуги поражали людей и общество в целом, ниспосылалось очередное богооткровенное учение. Таким образом, Божьи Посланники, то есть Пророки-Основатели мировых религий, являлись одновременно и Учителями, и Целителями человечества. Однако духовные проблемы,

с которыми столкнулись люди, скажем, во времена Иисуса Христа, были существенно иными, чем во времена Моисея. Поэтому для их решения потребовались иные “духовные лекарства”, которые и принес человечеству Христос. Например, Он отменил побивание камнями, поскольку эта мера наказания оказалась в противоречии утверждаемому Им принципу любви и милосердия, хотя во времена Моисея она положительно влияла на моральное состояние общества и на защищенность его членов. Иисус Христос с полным основанием утверждал, что Он “исполнил Закон и Пророки”, поскольку в своем Послании Он сохранил дух Божьих Законов, придав новую форму их исполнению.

Сравним также то, как обращались эти Посланники к своему народу. Моисей принес свои Заповеди в форме кратких безоговорочных предписаний, как это делается в отношении детей. Иисус Христос уже обращался к людям с развернутой проповедью, поскольку они были подготовлены к этому веками предыдущего развития. Однако и Он был вынужден прибегать к притчам, обещая, что следующий за Ним “наставит вас на всякую истину”. При этом Он не просто видоизменил прежнее Учение, а принес новое и установил Новый Завет, поясняя, что “не вливают новое вино в старые мехи”.

Подобным же образом поступил и Бахаулла — Основатель религии бахаи. Он явился в середине девятнадцатого века и принес Божественное Учение для следующей эпохи развития человеческого рода. Как и прежние Посланники, Он не был признан религиозными и светскими властями, был подвергнут жесточайшим преследованиям и провел сорок лет жизни в заключении и ссылках. Однако у Него появились преданные последователи, число которых сначала было невелико, но достаточно для укоренения новой веры и для ее успешного распространения.

Таким образом, первая часть ответа на поставленный выше вопрос состоит в том, что Религия Бога, вечная в прошлом и вечная в будущем, открывается людям поэтапно и что плеяда Божьих Посланников, к которой относятся Моисей, Иисус Христос, Мухаммад и Бахаулла, будет продолжена и в дальнейшем. Бахаи признают Божественную сущность всех этих Пророков и Богодуховность их Учений.

Во-вторых, необходимо отметить, что Учение каждого из этих Пророков сосредотачивалось вокруг конкретной центральной темы, освоение которой было в свое время решающим для восхождения человечества на следующую ступень развития. Так, у Моисея — это Закон, у Иисуса Христа — любовь и милосердие, у Мохаммада — покорность воле Бога, а у Бахауллы — единство. Единство здесь утверждается в трех основных аспектах: единство Бога, как нашего общего Творца, единство Божественного источника всех мировых религий и единство человечества как рода. Действительно, вопрос о единении в масштабах человечества, который по объективным причинам не мог быть поставлен в предыдущих Откровениях, сейчас является главным в решении задачи сохранения цивилиза-

ции и ее дельнейшего прогрессивного развития в провиденциальном направлении. Высокая степень общепланетарного единения уже достигнута в плане объединенного материального производства, транспорта, коммуникаций, широких экономических и политических союзов. Принципы Учения Бахауллы предоставляют прочное духовное основание для устранения расовой, национальной и религиозной неприязни, для установления подлинного согласия и единства, а в отдаленной перспективе — братства людей.

Здесь возникает вопрос о том, может ли какая-либо иная религия, например, Христианство, взять на себя эту жизненно необходимую миссию по установлению содружества наций? Ответ на него обусловлен тем, что учение Христа было призвано решать иные задачи, заключавшиеся прежде всего в индивидуальном возвышении и спасении человеческих душ, а не в структурировании общества. (Оно успешно решало свои задачи, и продолжает их решать!) К тому же, в своем историческом развитии сам Христианский мир оказался раздробленным на большое число направлений, нередко конфликтующих друг с другом.

Уместно отметить, что в наше время многостороннее единение народов перестает быть утопией и становится необходимой и даже объективно неизбежной фазой естественного развития мирового порядка. И теперь важнейшей задачей становится обеспечение движения именно к цивилизации, основанной на Божественных заповедях и законах, и предотвращение возможных злоупотреблений в виде использования создаваемых международных органов в чьих-либо корыстных интересах.

В-третьих, в эпоху нового времени стало необходимым на практике начать процесс устранения кровопролитных войн и установления прочного всеобщего мира на земле. И здесь роль религии очень важна. Однако, как было подчеркнуто при обсуждении вопросов войны и мира на данном симпозиуме, ни в одной религии нет запрета войн. Более того, Священные Писания изобилуют описаниями разного рода вооруженных конфликтов. Это объясняется тем, что тогда еще не созрела необходимость и не сформировалась возможность ликвидации войн. Но в Учении Бахауллы не только установлен строгий запрет на войны по любым мотивам, включая религиозные, но и предписаны конкретные пути и средства для практического осуществления этого запрета. Кроме того, запрещены любые распри между людьми и предписано устранять конфликты путем совещаний в атмосфере духовности.

Сравнительный анализ учений мировых религий позволяет сделать вывод о том, что в Учении бахаи получили духовное развитие основные положения ранее установленных религий и введены такие новшества, которые соответствуют потребностям современного и будущего развития общества. Основным критерием истинности любого Учения являются, конечно же, дела его приверженцев и результаты практического применения его принципов. Так что вре-

мя даст окончательный ответ на вопрос о назначении и роли конкретных религий и о возможности достижения согласия и конструктивного сотрудничества между ними в общем деле осуществления воли Провидения.

ON THE INTERPRETATION OF IMAGES AND SYMBOLS IN RELIGIOUS LITERATURE

Vadim NOMOKONOV (St. Petersburg)

Interpretation of various images and symbols is an unavoidable phenomenon in religious texts because they deal with spiritual issues which normally cannot be precisely defined and used as terms. Manifold meanings of symbols is another typical feature of such texts. The problem of their interpretation was approached on the basis of the following presumptions: all existing world religions present interlinked stages of development of the same belief in God; founders of different religions used to reiterate certain core principles and give signs describing the advent of the next Prophet. Comparative study of texts of several religious traditions, including the most recent one, made it possible to suggest some new, mostly spiritual, interpretations of the most common religious images and symbols.

For example, the word “dead” in certain cases signifies “spiritually dead although physically alive”. The idea of the “rise from the dead” would then imply “becoming spiritually awaken” and the notion of Resurrection would mean “acquisition of eternal life”. The image of “the Sun” would indicate a Great Prophet of God, while the images of “the Moon” and “the stars” could mean leaders of religion who shine with the reflected light. Then, the expression “the Moon will not give light and the stars will fall down” would mean those leaders who have lost their spiritual authority and radiance. The notion of “the clouds” would mean any veil which obscured human spiritual sight and made it impossible for the people to recognize and to accept Messengers of God.

MODERN WESTERN CULTURE AND CHRISTIAN VALUES

Emilia IVANOVA (Sofia, Bulgaria)

Defining and interpreting the specifics and the symbols of modern Western culture in all its diversity is an exceedingly difficult task for any individual scholar, yet it is a task of extreme importance at the end of this century and the dawn of a new millennium, which according to many will also mark the dawn of a new era in the life of humankind. It is a task made the more urgent by the fact that, in the opinion of a number of scientists, philosophers and futurologists, modern civilization is imminently threatened by total collapse and self-destruction.

A philosophical analysis of the existential situation of humankind and of the dominant system of values in modern society is essential in delineating the basic characteristics of modern Western culture, insofar as culture, in its various existing forms, is the ultimate expression of the human being's perception of truth, meaning and value — in other words, it is the embodiment of "the spirit of the time".

All the great philosophers of the 20th century who have pondered the essence of life and being have in one way or another touched upon the specifics of the modern age and the prospects they seem to portend for humanity. Invariably, these philosophers all come to the conclusion that humankind has reached a point of existential crisis in one direction or another — be it a crisis in the relation between oneself and one's being, in the perception of oneself and one's way of life, in interpersonal relationships and the capacity for genuine communication, in the acquisition of knowledge and the direction of cognition in general, in the overall system of spiritual values, or in the belief in the rational beginnings of the world and the progressive course of human history.

Unarguably, the existentialists were among the first philosophers to undertake a thorough analysis of the existential status of 20th century man and, on the basis of that analysis, to outline the specifics of the modern age and the prospects that they would seem to entail for humanity. Despite the fact that, individually, they choose to focus on different aspects of life in their analyses, all the existentialists agree upon the tragic drama of human existence, manifested in the despairing sense of loss as to the meaning and the completeness of that existence, the anxiety that any human project is doomed to failure, and the nagging feeling of loneliness, abandonment and rejection in an alien world of "things" and a confused social environment of disrupted interpersonal relationships. The existentialists also share the notion of one's alienation from the inner self and one's need to rediscover one's lost identity, one's alienation from other human beings, and an inability to achieve genuine communication in a world driven by

egotistic self-centeredness and governed by technology. They are united in their view of modern life as a never-ending but often futile search for harmony in the overall disharmony of human existence, a search for hope for the future in the face of the horrific violence and brutality of contemporary history. They are ultimately united in their conclusion that these characteristics of human existence are symptomatic of the profound crisis of modern times worldwide.

In his analysis of the man-Being relationship, Heidegger defines the modern age as “the age of universal night”, where the overpowering dominance of science and technology obscures one’s sense of Being to such an extent that one actually finds it impossible to comprehend, let alone feel part of, the very foundations of Being. And losing one’s connection with Being, one actually loses oneself — in other words, one loses the unity with one’s own inner being and is incapable of establishing a personal relationship with other people and with the world in general. The modern age, in Heidegger’s view, having focused on developing science and technology, has neglected “the call of Being” and as a result has become alienated to the extent that it cannot even comprehend the fact of its alienation, which is in fact the reason why it is doomed — for when an age has reached a point where the advance of science and technology and the spread of alienation are predominant, it is at precisely that point that the rejection of that age is born and the horizons of a new one are delineated.

Pondering, along much the same lines of reasoning, the obscuring of Transcendence and the alienation of man from his true self in a world governed by scientific superstition — a world where, due to the advance in technology, man has become a mere instrument — Jaspers is much more definite than Heidegger in his conclusion that the modern age marks a turning point not only in relation to previous historic periods, but a turning point in the course of history as a whole. In Jaspers’s view, in order to overcome the crisis in spiritual values that has befallen contemporary society, and to avoid the total destruction threatening that society, humanity has to find its true principles and tenets, rethink its role in the world, and accept responsibility for the changes that have taken place or are about to take place in its existence.

Similar to Heidegger’s and Jaspers’s views are those of Gabriel Marcel, founder of French existentialist philosophy. Analyzing the conditions for the authenticity of human existence, Marcel finds that the main threat to this authenticity lies in the erosion of the human spirit by the world of material objects and the loss of a personal bond with Being that could give sense and purpose to existence. Modern man, asserts Marcel, is so affected by the advance of science and technology that he is rapidly losing touch with his innermost, intimate reality and is becoming more and more dependent on mechanical objects whose efficient functioning provides him with a comfortable, materially-oriented life. This shifts the center of man’s existential balance to a point where

it becomes external to man himself, as man more and more situates himself within the objects and machines that ensure his existence. Thus, instead of using the mechanical world as a means of creative self-assertion, one becomes a slave of what should actually serve to facilitate the expression of one's personality. This process of objectivization, whose quintessence is situating human existence within the world of material objects and degrading man's innate "thirst for being" to a mere "wish to have", brings about the alienation of man not only from his real purpose in life, but also from his own true self. Situating his existence among objects, man is reduced to that aspect of his being which can be manipulated by technology, and eventually starts considering *himself* an object — regarding his body as a mechanism threatened by destruction, his life as a function in an enormous social machine, and his very self as a simple "sum of functions." Therein lies one of the most serious threats not only to the authenticity of human existence, but also to society as a whole, for a civilization that tends to look upon man as a function, "an ant in an ant-hill", is in imminent danger of plunging into darkness, horror, and inhumanity: when human beings no longer regard themselves as such, nothing can prevent them from destroying the objects they identify with. Having objectivized himself and his relations with others, having subordinated his existence to the mode of possession rather than being, having alienated himself from his true self and his true purpose in life, modern man oscillates between the risk of complete depersonification and being swallowed up by the faceless crowd, on the one hand, and becoming part of a totally mechanized and standardized civilization, where true life and creativity are the privilege of a tiny minority who impose their ideas and norms on the subjugated masses, on the other.

Exposing the inauthentic character of human existence in the contemporary world, Marcel joins a number of other philosophers in their assessments of the spiritual frigidity and the loss of genuine values that characterize the modern age. Ruled entirely by technology, no longer seeking for the meaning of being, and transforming people into objects whose life is driven by the urge to possess, modern Western civilization is, in Marcel's view, a broken, mechanized world whose heart has long ceased beating.

Man's alienation from his own inner self, the danger of turning people into robots in a world wholly governed by technology, the materialistic character of interpersonal relationships, are all problems that have also been examined by philosophers such as Adorno, Marcuse, and Fromm, who in their analyses mainly deal with the mechanisms by which a society develops and functions. Focusing on these characteristics of modern civilization, they in fact reveal the existing crisis in the relations between individuals and the authorities, and between the individual and society as a whole.

While the existentialists focus on the crisis in man's sense of self and in his communication with others, and the social philosophers on the crisis in the individual-society relationship, Husserl, the founder of phenomenology, analyzes the dimensions of yet another crisis which, though basically relating to the specifics of modern man's knowledge, in its implications sums up European culture in its entirety. This crisis has its most overt expression in the domains of science and philosophy, but insofar as it is brought about by a self-imposed restriction of the reasoning mind, it ultimately concerns "the whole cultural life and existence of European humanity." According to Husserl, 20th century science, by limiting itself to factual statements only, with total disregard for their assessment on the basis of human values, no longer has the guiding role and significance for humankind that it had in Renaissance times, for it now leaves unanswered those questions that are of vital importance to people — namely, whether human existence is meaningful or meaningless, how "sensible" or "senseless" everyday life is, where human history is headed and why. To Husserl, the present crisis in science stems from the present crisis in philosophy or, more precisely, from the loss of faith in universal philosophy. In his view, the reasons for this loss are to be found in the narrowing of scope of real knowledge that Post-Renaissance philosophy has encouraged by equating philosophical knowledge with scientific knowledge, thus leading to the positivist restriction of the very idea of philosophy and the expulsion of metaphysical reasoning from its bounds. Taking the loss of faith in universal philosophy as a starting point, Husserl proceeds to examine the universal dimensions of the crisis of the modern age: according to him, the rejection of metaphysical reasoning and the questioning of the possibility of a universal philosophy in fact result in questioning the power of reason. This destroys "the faith in absolute reason that gives meaning to the world, the faith in the meaningfulness of history, in the purpose of mankind, and in human freedom — that is, one's capacity to give a reasonable meaning to one's own existence as part of humanity as a whole."¹ Losing this faith, man loses faith in himself and his true being, in his chance of discovering himself and, in this way, of discovering the *telos* of history. Thus the crisis in 20th century science and philosophy affects the very foundations of human existence and the whole cultural and social life of modern man.

The above statements bring us to the conclusion that the modern age is in a grave crisis spreading throughout all areas of human existence and threatening the very basics of human civilization, and naturally they also provoke such questions as what has caused this crisis and by what means it could be overcome. The views of Emmanuel Mounier, founder of Personalism, are highly relevant in this respect.

Mounier regards the idea of Personalism as a reaction to the overall spiritual crisis that gripped Western society at the beginning of the century, and as an

attempt to offer humankind a way of resolving that crisis. The French philosopher finds the reasons for this crisis in the specific historic circumstances, as well as in three theoretical arguments which destroyed the myth of “harmony among reasonable individuals”: 1/ Marx’s theory of the exploitation of man by man and the alienation of man from man, which undermined the then-prevailing notion of economic harmony in society; 2/ Freud’s psychoanalysis, which claims that man is not in harmony even with his own self; and 3/ Nietzsche’s nihilism, adopted also by some of Dostoyevski’s characters, which with its rejection of basic Christian tenets eliminates the boundary between moral and amoral behavior. As a result of these three “blows” to the notions defining modern culture, as well as the two world wars, the establishment of police states, concentration camps, etc., “people lose faith in God, in themselves, in their reason. They no longer know what man is and what is his nature. Some think that there is nothing impossible for man and find hope in that thought. Others conclude that man is allowed everything and anything and divest themselves of all moral restrictions. A third group decide that you can do anything you wish to man, and the result is Buchenwald.”²

The idea that the roots of evil are to be sought within human nature, and a growing doubt concerning human beings’ capacity to do good as bestowed by the Almighty or simply inborn within us, are only a couple of the aspects characterizing the spiritual crisis of the Western world. The depreciation of faith in man is part of the overall process of devaluation of the foundations crucial to the life of humanity. According to Mounier, the dominant feature of modern Western culture is *the devaluation of everything that was once thought sacred*. The Christian postulates that for centuries on end used to guide people’s lives and direct their social and cultural activities are now losing their leading role in society and are gradually becoming devoid of any sense or meaning whatsoever. In the modern world, writes Mounier, “there are places where the Christian vision of the world no longer provokes discussions, it is no longer even mentioned, for it is considered a thing of the past.” (*Introduction a l’existentialisme*)³

In Mounier’s view, the “Death of God” idea not only does not liberate humanity, but it actually endangers its life, for it shakes the foundations of human existence and creates doubt about the progress of human history. For the individual, the loss of God results in a personal loss of belief in the meaning of life (what the existentialists defined as the tragic sense of man’s fate); for society as a whole, the loss of God means doing away with all limitations to human freedom and giving in to the basest passions and instincts. There are no longer boundaries that cannot be crossed or moral barriers that cannot be overcome. Besides producing such monstrous symbols of “human” brutality as Buchenwald, which inevitably raise the question of “What does ‘human’ actually mean?”, this unlimited freedom has a theoretical consequence — the devaluation of each and

every human action. The hierarchy of established values, and correspondingly people's acting or behaving in accordance with that hierarchy, seem totally worthless due to the lack of a superstructure to sanction or justify human actions. Deprived of their transcendental basis, those once-absolute values become relative values and lose their place in human life. They can no longer be applied in determining or judging man's actions, as there is no proper yardstick by which to distinguish what is good from what is evil, what is laudable from what is despicable. Thus all actions appear to be equally justifiable, or — insofar as life in general has lost its meaning — equally senseless. Camus writes that "Vice or virtue — it is all sheer accident", while Sartre adds that every choice of action is of equal worth and every action is doomed to failure. Taking Dostoyevski's idea that "If there is no God, then everything is permitted" as a starting point, Sartre posits that left to his own freedom, with no guiding signs in the skies, on earth, or within himself, man decides on his own morality, chooses his own attitude to others, and makes up his own values. Sartre does not, however, seem to realize that it is this very freedom, devoid of any moral guidelines, that gives rise to "the hell of other people", the "hell" of a social existence driven by conflicts and by the urge to "enslave the freedom of others." It is Mounier who proceeds to outline the social consequences of the "Death of God" and of the depreciation of Christian values. The "dethronement" of God as the center of all meaning in the Universe makes not only life in itself, but also the social organization of people, appear to be meaningless. In a state that is deconsecrated and devoid of lofty goals, any wanton barbarian act can be found justifiable; consequently, the belief that human history is progressing towards a betterment of living conditions is eventually seen as an illusion. Thus, with the Death of God idea, humanity no longer finds any sense in its own existence and loses faith in the prospects for historic progress.

Mounier's views of the consequences of the Death of God can be further supplemented by a few additional considerations that may help explain some other aspects of the contemporary crisis.

Disconnected from the transcendental basis which otherwise guarantees its absoluteness, Reason also becomes relative and eventually reaches the conclusion that it is powerless to penetrate the secret of Being and to define its meaning. Medieval philosophy saw no forbidden territories for human reasoning, as it considered human reasoning to be guided by divine reasoning; post-Renaissance philosophy retained the eagerness and self-confidence of the Middle Ages for, despite its pointedly secular character, it was still based on the presumption that human reasoning is rooted in Absolute Reason; modern philosophy, however, built upon the idea that human reasoning is left to its own, naturally comes to the point where it has to admit its own impotence and give up on any kind of metaphysical statement. The loss of faith in a universal philosophy that Husserl

writes about is due to the severing of the bond between divine and human reasoning, and this severing explains the limitations and the uncertainty of the latter. Reason, now relative instead of absolute, loses those guideline values that used to direct it towards the meaningful and the eternal. Carrying out the reassessment of Christian values prescribed by Nietzsche, it fails to formulate such values as could successfully replace the old ones and lead civilization in a more humane direction. Buchenwald is actually a direct consequence of this attempt at reassessment, as are all present-day local wars, paradoxically waged in the name of "human values." The individual, now disconnected from the idea of the eternal and surrounded by the horror and the transience of ongoing events, cannot find a reliable center for his life and submits to the feeling that any endeavor is worthless and bound to fail — a feeling that finds its most eloquent expression in the absurdist philosophy of Camus. This individual feeling has its social expression in the historically-proven fact that any human Ideal which attempts to replace the deconsecrated Sacred inevitably suffers defeat. Thus, with the Death of God, man loses not only the sense of purpose of his existence and his certainty in the prospects for historic progress, he also loses that mainstay of human reason which provides him with a secure background for his intellectual activities and guides him, like a lighthouse in rough seas, in his everyday practical life.

Besides the consequences of the Death of God idea, the founder of Personalism analyzes the profound reasons for the devaluation of the Sacred and the spiritual frigidity in the contemporary world. Paradoxical as it might seem, he traces the roots of these phenomena to the establishment of Renaissance ideas as the foundations of modern culture. By making a cult of individual freedom and of every man's right to gratify his secular needs, Renaissance thinkers (later followed by the ideologists of industrial society) suppressed man's real nature, his true innermost self. According to Mounier, the pursuit of gratification for one's bodily needs, fortified by technical progress and the capacity of industrial society to produce more and more goods, makes material possessions a priority in life and stirs up greed and the lust for riches and profit. Together with the bureaucratic systems and institutions which depersonify man, this suppresses and deforms human nature — hence the only way to overcome the spiritual crisis of the modern world is to reassess the notion of "human being", to rediscover the transcendental basis of human existence, and to restore the spiritual values that define the scope of human freedom.

Mounier's highly relevant arguments in this regard may be further extended. Aspiring to free humankind of the constricting dogmas of the Medieval scholastics, the Renaissance thinkers launched the principle of Anthropocentrism, as opposed to that of Theocentrism which governed the thinking of the Middle Ages. The new principle postulated that man is *the center of the Universe* and *the most perfect creation of Nature*. The Renaissance thinkers believed in the unlimited

capacity of human reasoning, the unlimited potential of the human will to do good, and the unlimited creative force of the human spirit. Guided by the desire to expand the horizons of human knowledge, they imposed the principle of rationalism in science and scholarship over the principles of mysticism and intuitionism which dominated Medieval culture. Inspired by the belief that science could solve all the problems of human existence and lead humanity to a state of well-being, they strove to do away with all religious notions and to establish a wholly secular culture. In their firm conviction that the control of the Church over man's life puts a stop to progress, they endorsed the principle of individualism as a norm of social behavior — individualism in terms of respect for the individual and defense of the individual's freedom.

Despite the truly noble motives of the Renaissance thinkers, the principles they laid down, beginning with Anthropocentrism, set off a process by which man gradually grew exceedingly proud of himself, and this process, aided by the breakthroughs in science and technology of the present day, has now brought modern man to a state of Hubris — a state observed by a number of religious philosophers. Hubris as a spiritual state not only excludes any respect for Being or reverence for absolute values, it also entails the dethronement of God and the appropriation of His power. This power is then ascribed to man, but as it has no absolute values for guidance, it starts functioning not as a power of love, but as a power of aggression — which explains the atrocious acts of violence and brutality that abound in recent history and serve as behavior models in recent culture. The dominant symbol of the accomplished man in modern culture is the *man of power* who will stop at nothing in the pursuit of his goals, who will ruthlessly destroy lives and souls on the way to self-assertion and will only laugh at those weaker than himself, for he believes that he is not only in command of his life, he is also master of the universe. Like Nietzsche's Superman, he regards life as "an accumulation of power and might", and sympathy as "an emotion paralyzing the law of natural selection and contradicting those emotions that enhance the perception of life." Like Nietzsche's Superman, he considers humility, chastity, and poverty "the most horrible perversions and vices", while Kant's notions of "virtue", "duty", and "good for its own sake" are to him "futile chimeras, the mere expression of degradation, the ultimate dystrophy of the life force." In fact, the modern man of power seems to have unconditionally adopted Nietzsche's philosophy, juxtaposing "the Christian values of meekness, obedience and love for all people" to his own aggressivity and lust for power, "elevating egoism to the rank of morality."⁴

In the modern age, where Hubris reigns, the Renaissance principle of Individualism, originally aimed at affirming the equal status and equal rights of all human beings, has now mutated into its exact opposite. The individual is now driven solely by selfishness and non-recognition of the rights, the freedoms,

and the needs of others; similarly, society as a whole is driven by nationalism and the aggressive defense of specific national interests *with the aid of power* and with total disregard of any norms of humanity and disrespect for things hitherto held sacred. (Recent events in the Balkans, where bombs were dropped on hospitals, on bridges used for the delivery of food, water and medication, and even on monasteries, are a shocking example — they demonstrate an unimaginable contempt for the norms of humanity and a cynical masking of selfish national interests as the interests of that same humanity.)

On the other hand, the post-Renaissance imposition of the principle of Rationalism, and of rationality as the basic measure of all relationships, has led to the suppression of the emotional sphere of the human spirit and the subjugation of all interpersonal contacts to the guiding principle of interest and mutual benefit.

The fact that human civilization is rapidly advancing in the direction of egotism and nationalism, aggression and nihilism, makes the prophecies of its eventual self-destruction seem all the more realistic. Holistic philosophical theories have shown that no system in this world is isolated from the other existing systems: the world is a unity, a pulsing whole where all things are interrelated and interdependent, and the forceful destruction of life in one part of the world will inevitably destroy the life of the whole.

Where should we seek to find a way out of the global crisis of the modern age? How capable is humanity of determining the prospects and perspectives of its own historic development? The answer to these questions has been pondered by all thinkers who have discerned a crisis in the modern world. Along with the views of all previously mentioned philosophers on the need for a reassessment of man's true nature and a rediscovery of the transcendental basis of his existence, it is also worth considering the views of the great Russian philosopher Nikolai Berdyaev. Analyzing the catastrophic character of the modern age, Berdyaev defines it as a turning point where the old world of modern history disintegrates and the new world of a new history is born. The characteristics of this new world are the exact opposite of those of the old one. In the new world, individualism and the atomization of society are to be replaced by the principles of universalism, collectivism, and realism; the greedy, lustful consumerist attitude to life — by the triumph of the spiritual over the material; the all-powerful rule of technology, which now turns people into functions and creates chimeras — by the subordination of technology to lofty spiritual goals; the constricted rationalism of science — by an awareness of the invisible stimuli of reasoning and a return of science to its magical sources; the selfishness and aggressivity of present-day man — by kindness, sympathy, and love. This new civilization is founded upon a highly simplified material culture and a much more complex spiritual one. Those processes that will ultimately result in the overcoming of national insulation and the formation of an overall unity of humankind Berdyaev defines as “the

end of modern history and its individualistic spirit, and the beginning of the New Middle Ages.” He names this new era “the New Middle Ages” because it will restore the supremacy of spirit over matter; it will replace secular, consumption-driven culture with a culture that rediscovers the aspiration for the transcendental and the mystery of being, so that man, submerged in a cosmic atmosphere, “stands before the mystery of life and before God”; and finally, it will rediscover the place and role of religion in people’s lives. In Berdyaev’s view, modern culture is in a profound crisis because it cannot simultaneously be both religiously neutral and humanistic, so it has to become either godless, anti-Christian and inhuman, or a holy culture based upon Christian values and transforming man’s life according to the guidelines of those values. In other words, a culture that will help to shift the center of human existence from the means of life to the goals of life, which would actually mean turning to life itself and its inner essence.⁵

Berdyaev’s name for the new era — the New Middle Ages — eloquently points to the direction in which humankind should channel its efforts to overcome the crisis of the modern age, for it reflects the necessity for this new culture to return to the *spirit* of the Middle Ages at a newer, higher level. In confirmation of Hegel’s double negation principle, this culture should overcome modern-day culture while also absorbing all its achievements — which would presuppose a new, rational reassessment of the man-God relationship, discovering the rational meaning of Christian values and norms of behavior, comprehending their fundamental importance for man’s life, and integrating them as an indelible part of the new worldview. It would also presuppose restoring the lost integrity of man by unifying the rational and the emotional in the human spirit, i.e. unifying the mind and the heart by bringing together the power of wisdom and the power of love. And if Medieval culture was founded on the principle of Theocentrism, and modern culture on that of Anthropocentrism, the culture of the New Age should be based on the unity of both principles: in other words, it should be based on the reassessed and rationally rediscovered bond between Man and God, between Earth and Heaven. Only thus can man rediscover his lost self, and civilization glimpse the horizons of a new, more humane, and more spiritual history.

NOTES

1. *Husserliana*, Bd.6, S.11.
2. Emmanuel Mounier. *Oeuvres*, v.3, p.183.
3. Mounier’s statement that the dominant characteristic of modern Western culture is the devaluation of everything once held sacred can be illustrated with a multitude of examples from modern literature and art which demonstrate that this devaluation is a phenomenon constantly acquiring newer dimensions and, in some cases, reaching outright

blasphemy. The essential manifestation of this phenomenon is artists' freely playing around with the Bible and producing demeaning interpretations of the character of Jesus Christ. The Holy Bible today is not just treated as a mere legend (a trend that can be traced back to Ernst Renan's 19th century novel *The Life of Jesus*), but has become, as John Updike notes in his essay *Turning Stones into Loaves*, "a means of amusement for scholars and poets." Some authors write their own versions of *Genesis* and *Exodus* (e.g. Everett Fox) or of the *Song of Songs* of Solomon (Ariel & Chana Bloch), others add their own Gospels to the Biblical text (e.g. Reynolds Price's *The Accessible God, Three Gospels*), while yet another group rewrite the whole book "in order to straighten out the hopelessly contradictory narrative of the text" (see Norman Mailer's *The Gospel according to the Son*, as well as his interview for Random House Publishers concerning the novel). The so-called artistic experiments with the character of Jesus Christ and his life go even further. A number of writers "resolve" the age-old dispute about the interrelation of the divine and the human in the Son of God by simply rejecting His divine attributes and ascribing to Him not only totally human origins, but also totally human behavior (at the same time providing a completely rational and quite elementary explanation for the miracles He performed). The demeaning interpretations of Jesus Christ, besides treating his life with irony and ridicule (J. Cross, A.N. Wilson), delve passionately into the issue of His sexuality. Some authors question His chaste resistance and portray Him as a sexually traumatized man "tormented by carnal temptations and struggling against the storm of his carnal desires" (*The Accessible God*); some, on the contrary, depict in great detail his sexual antics with Mary Magdalene (Jose Saramago, *The Gospel according to Jesus Christ*), while others make the "great discovery" of his overt homosexual proclivities (a play recently performed on Broadway). The Virgin Mary is not spared similar blasphemous interpretations, either. She has been portrayed as a sexually liberated woman who gives birth to one child after another (Saramago) and as an overambitious, vainglorious woman with an iron will (Mailer). It is not by accident that such "gems" of artistic inspiration find support among literary critics, who in such cases raise the slogan of "artistic freedom". This same slogan also serves to justify such "artistic experiments" as exhibitions of icons depicting scenes of obscenity. The unlimited freedom, unrestricted by any moral values, with which many artists reinterpret the Scriptures, is indisputable proof that, in the modern world, not only has everything sacred been devalued, but there is actually nothing sacred left.

4. Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*.

5. For more on this see Nicolai Berdyaev, *The New Middle Ages*.

РЕАЛЬНОСТЬ ДРУГОГО *

Татьяна ГОРИЧЕВА (Париж - Санкт-Петербург)

(в беседе участвуют К. Исупов, Д. Орлов и А. Секацкий)

Т.Г.: Мы собрались, чтобы поговорить о другом. Это одна из центральных тем современной социологии, философии, психоанализа, этнографии и т.д. Могу сказать два слова о значительности этой темы. Согласно, скажем, христианской традиции, обращаются к тому, кто реально отличен от тебя самого. В заповеди «возлюби ближнего своего» ближний — значит другой. В этой парадигме в качестве другого выступают разные персонажи, то пролетариат (марксистское другое), то женщина (эмансипация), то негры (антирасизм), то животные. Внимание к животным сейчас особенно распространено. Поскольку женщины и негры уже добились чего-то в своих правах, то теперь интерес сместился на животных и дебилов, страдающих синдромом Дауна. На эту тему снята масса фильмов. Мне хотелось бы, чтобы каждый из нас рассказал, что он думает о другом. Век нарциссизма утопил другого. Если раньше любовь была романтической, любовью к какой-то тайне, невероятной трансценденции, запредельности, то теперь любовь — это прежде всего психотерапия. Мы с чудовищным усилием стараемся выявить эту трансценденцию, этого другого из энтропийности нарциссизма.

К.И.: Я полагаю, что ни в какой трансценденции другой не нуждается. Наоборот, он нуждается в прагматическом контакте. Гегель говорил, что другой — это тот, кем вы воспринимаетесь обществом. Отдельно другой — отдельно воспринимаемый. В связи с этим есть анекдот: идёт Гегель по пыльному Берлину, а навстречу ему Ницше, и спрашивает: «Георгий Фёдорович, вы можете прочесть лекцию для одного человека?» Гегель удивлённо: «Для одного, как это? Мне положили сорок два талера в год. Директор университета сказал, что я уже не такой косноязычный. У меня целых восемь студентов. Нет, для одного человека не могу». Тогда Ницше говорит: «А для одного сверхчеловека?» Так вот вы, Татьяна, говорите о другом как о чём-то заранее существующем. Он не существует. Он — творимый, и творимый ежесекундно, творимый взглядом, глазом, жестом. Ведь наши жесты — это изваяние скульптуры воздуха. Если бы воздух был гипсом, он показал бы нам велико-

* Текст представляет собой распечатку записи беседы Татьяны Горичевой, Константина Исупова, Даниэля Орлова и Александра Секацкого, состоявшейся осенью 1999 года в городе Санкт-Петербурге.

лепный паноптикум сиюминутных творений. На другого поиск не нацелен, его и искать не нужно. Более того, от другого также никакого поиска не идёт. В этом смысле для меня как для читателя Бахтина были совершеннейшим откровением его полстраницы о зеркале. Кого мы видим в зеркале? Мы себя в зеркале не видим. Мы видим там (а) того, кого хотим показать другому, (б) свою реакцию на другого, и (в) свою реакцию на реакцию другого. Это великолепно. Пальцы можно загигать дальше и дальше. Это моментально ломает весь фрейдизм с его пошлыми выводами насчёт нашего поведения. Бахтин приходит к выводу, что другой обладает онтологическим автономным статусом, он живой, уникальный, единственный, и только то, что вы можете к нему прикоснуться, сказать ему «ты есть!», «ты еси!» (по Вяч. Иванову), делает его другим. Он в одну секунду состоялся, состоялся единственный и может быть последний раз. Даже последний пьяница, которого мы поднимаем с мостовой Невского проспекта, будто говоря ему «ты еси!», поднимается именно на этом слове.

А.С.: Понятно, что мы ещё не раскрываем всех карт, каждый пытается произнести затравку. Но какой-то вопрос уже обозначен. Почему вообще нужна категория другого? Кто только о нём не говорит, это ярлык, который заменил сущность и явление, означаемое и означающее, но не только в этом дело. Станем ли мы говорить о другом, или о трансценденции, речь практически будет идти всё о том же, — о некоей пропасти или прорыве нашего имманентного бытия в мире. Гегель (который не знал другого) совершенно точно обозначил состояние умопостигаемости мира, — как бы ни были нам чужды разбегающиеся галактики, закон их разбегания соприсроден нашему разуму. В них нет ничего по-настоящему другого. Что нам все эти объекты, к примеру, объект под названием *чашка кофе* или *обеденный стол*? Конечно, они для нас совсем не другие, это функции наших желаний. Например, мы хотим прийти в себя после того, как проснулись, и краешком сознания фиксируем чашку кофе. Все прочие объекты таковы же. Они для нас ничем не отличаются от знаков, легко встроены в имманентный ряд нашего бытия в мире. Радикально другой тут отсутствует. Он лишь задан в бесконечном поиске желаний. Но, конечно, Константин Глебович лукавил, когда говорил, что другой нам не нужен. Знаменитый вопрос из песенки «Чтобы найти кого-то...» имеет в виду найти другого, который не был бы объектом, вещью среди вещей. А где его найти? Ведь на самом деле и среди двуногих и не покрытых перьями созданий тоже не слишком много других. Все они — агенты, носители функций, пресловутые продавцы, покупатели, клиенты, тела, которые едут в троллейбусах, стоят на остановках. Они не другие, а функции неудобства. Также как напёрсток, не заслуживающий имени существительного, значащий просто: «*не уколись!*» То, на чём мы не фиксируем внимания. Существуют состояния мира и существуют состояния сознания. Мы всё проецируем

ем через состояния мира, предполагая, что мы можем легко подобрать к ним выход. Но где состояния сознания, замыслы, куда мы не можем проникнуть? Поиск именно этих точек и пространств, провалов, где действительно существует радикально другой, которого мы не понимаем, но хотим, чтобы именно он нас возлюбил, устрасил, или уничтожил, как бы мы не обозначили эту ситуацию — и есть трансценденция по преимуществу. То есть трансцендирование — это не переход к изучению закона разбега галактик, а попытка как-то занять собой другого. Или стать основанием его бытия. Или просто в этом бесконечном тактильном прикосновении почувствовать, что вот он другой. Получается, что между Я и Ты — пропасть гораздо большего размера, чем между трансцендентальным субъектом и всем миром его восприятия, который может быть чисто знаковым. Как говорил Беркли, могущество Господа столь велико, что Ему ничего не стоит показывать нам картинки в их телесности. Здесь всё равно не будет другого. В этом плане, как мне кажется, проблема в том, как найти не «своё иное», а то, ради чего человек нужен Богу, и найти среди людей. Когда другими, как сказала Татьяна, становятся животные и дебилы, то это некая игра на понижение, бесконечная инфляция того, что мы уже просто утратили. Всё функционально, сделано, репрезентировано. Репрезентация затмевает собой реальное столкновение локтями. Поэтому когда такого рода другой становится проблемой, и даже отношение Я—Ты профанировано в группах коллективной психотерапии, тогда мы понимаем: всё, что осталось от другого — ужас и жажда признанности. Потому что без признанности через мостик самой большой пропасти в мире человек не состоится, ему не хватит мерности, чтобы быть, если нет у него другого. Это то, из чего исходил Левинас, и что мне кажется в этом аспекте бесспорным.

Д.О.: Я сразу хотел бы поддержать вопрос, который является и первоначальным, и основополагающим в один и тот же момент: «к чему ещё другой?» Приближаясь к пониманию этого вопроса, нужно возразить Константину Глебовичу и его идее, связанной с жестами. Я безошибочно угадываю другого в его приближении ко мне в тот момент, когда начинаю догадываться о существовании собственного тела. Это известная и уже понятная мысль, — моё тело существует для другого, а не для меня; феноменология тела всегда предстаёт, в известной степени, онтологией другого. Я заведомо обусловлен спецификой его видения, которое он инвестирует моему сознанию в качестве возможности некой позитивной рефлексии: «да взгляни на себя со стороны!». Другой — тот, кто сообщает мне о моей конечности, о том, что я умру. Но одновременно он учреждает в моей жизни некий смысл. Благодаря другому моя жизнь впервые становится осмысленной. Другой, как оказывается, присутствует в тех ключевых точках, в которых я достигаю самопонимания насчёт жизни и смерти. Я ничего не способен понимать в жизни, я даже не способен понять, что умру, если нет другого. В этом плане, другой предстаёт

пределом моего присутствия в мире. Вопрос не в том, каким образом возможен опыт другого, каковы мои отношения с другим, трансцендентен он или имманентен. Вопрос касается лишь того, что другого надо пережить как трансцендентальную предпосылку. Иначе говоря, он не возникает благодаря жестам или взгляду, поскольку ещё раньше он предпослан самой способности производить жесты и видеть. К чему ещё другой? Как раз к возможности самопонимания.

Т.Г.: Мне очень понравилась мысль о жизни и смерти. Левинас пишет: есть абсолютная асимметрия в этических отношениях. Я должен любить, должен уважать, а от другого не имею права требовать того же. Левинас отошёл от онтологии Хайдеггера, потому что хайдеггеровское бытие не обладает асимметрией, оно отлучает нас друг от друга. Мы существуем как какие-то монады, не соединённые друг с другом. К тому, что сказал Даниэль о жизни и смерти: когда Хайдеггер пишет о бытии-к-смерти, он понимает его очень активно, как последнюю возможность, которая даёт мне ещё массу других возможностей и проектов. Только я подумаю, что умру, тут же стану активным, начинаю что-то делать. А у Левинаса, да и в православии, говорится о том, что смерть тебя делает совершенно пассивным. Поэтому самоубийство невозможно. Ты не можешь активно выбрать смерть и не можешь её понять. Что бы человек ни делал как самоубийца, он всё делает неправильно. Абсолютная тайна смерти и страдание другого — вот две главные вещи. Положим, я страдаю, это нормально, ничего в этом нет выдающегося, но когда страдает другой, я не имею права оставаться равнодушным. Когда страдает другой, я абсолютно ответственен. Даже русское слово ответственность значит ответ: я даю ответ другому. Выше всего моего бытия — ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. Рикёр хорошо пишет в одной из книг, что страдание другого передаётся мне только в модусе этого страдания. У него нет символического уровня. Мне не описать символическим языком страдание другого. Оно передаётся как чистый акт. Жизнь и смерть вообще не могут быть символическими. Лакан пишет, что любовь есть разрушение всего символического порядка. То же самое здесь: перед страданием другого теряется всякий символический порядок. Я смело могу сказать, что страдание другого даёт нам знание о реальности. Ведь символическое мешает видеть реальность. Мы становимся *реальными людьми*, когда сострадаем другому, об этом прекрасно знал Достоевский. Получается, что мы понимаем реальность, когда полностью отвечаем на страдания другого. Вот это и есть любовь, которая творит саму реальность.

А.С.: Я хотел бы включиться в разговор на тему страдания, куда вводится другой, но, как мне кажется, не совсем продуманно. Существует странная вещь, на которую впервые обратил внимание Кант. Он сказал в одном из ранних текстов, что передача боли должна быть опосредована плетью. Как бы

мы ни пытались делать вид и говорить о сострадании к другому, ясно, что это не то же самое чувство, которое присуще лично мне. Это не то, что отзывается в моей телесности, не то, на чём для меня сошёлся клином белый свет. Здесь возникает вопрос, почему чудовищные страдания и гибель десятков и сотен тысяч людей не являются возможным предметом искусства и вообще предметом сообщения, где осталось бы хоть что-то равной им интенсивности? Выход на другого проблематичен через искусство, ощущение запаха миндального пирожного гораздо для нас важнее, оно достаёт гораздо глубже, нежели страдания в печах Освенцима. Так устроено искусство. Оно передаёт нюансы и полутона утреннего солнца, но если мы приумножаем действительность и ведём счёт на тысячи, десятки тысяч человеческих тел, ничего равным счётом не меняется, мы регистрируем факт и идём дальше. Тем самым мы можем сострадать другому, не приумножая страданий. Вспомним знаменитый вопрос Августина: почему мы избегаем страданий, но радуемся, когда их изображает актёр, особенно если он изображает их достоверно. Потому что тут нет приумножения страданий, а есть отпущенная нам область, где мы благополучно реализуем то, что не можем реализовать в отношении к самим себе. У своего тела я должен вымалывать прощение, должен подчиняться, прислушиваться к его позывным. А тело другого могу спокойно благословить таким, как оно есть. В данном случае отыгрывание своего страдания на территории другого является неким благосклонным исходом, хотя я и сотой доли его страданий на себя не принимаю. Но ту жалкую долю, которую я всё-таки могу отыграть, — это моё приобретение, которое я выдаю за христианскую добродетель, будучи только зрителем какого-то великого театра. Такой выход к другому — образец отсутствия точности самоотчёта, выдавание потребности собственных инстанций за спасительную функцию по отношению к нему. Я обретаю другому? Ничего подобного. Я спасаю в этом случае только себя самого.

Ну хорошо, вот я утешил другого, сказал ему: «успокойся, сын мой или дочь моя», и слава Богу, он, кажется, наконец уходит, а я смогу выпить чашечку кофе. Но почему он до сих пор не ушёл? Я всё настоящее и хорошее ему уже сказал, а он ещё здесь. И пахнет потом. Это вообще никуда не годится. Тут мы видим, что стена другого не преодолима. Другой нужен для того, чтобы подтвердить мне: *я есть*. В тот момент, когда я его утешаю и говорю: «вот два моих гроша, возьми один из них», я говорю на самом деле себе «я есть». При этом я думаю, как я замечателен, благороден, и т.д. Не следует преувеличивать тяжесть той ноши, которую мы берём на себя. Может быть, это не тяжесть, а наоборот поглаживание.

Ещё два момента. Другой — ни что иное, как бесконечный провал феноменологического проекта. Когда Бердяев говорил, что последняя философия должна быть обязательно имманентной, а любая трансцендентная — лишь

предпоследней, он отказывался признавать провал всех философских проектов от Гегеля до Гуссерля. Философия никогда не откажется от феноменологии, от искусства ближайших данностей. Мы можем сколько угодно с помощью техники отслеживания ближайших данностей говорить о структурах восприятия, структурах априорного знания, но рано или поздно обнаружится пропасть. Эта пропасть связана с другим сознанием. Мы всё высказали, и вдруг слышим: «ты говоришь, и слова твои как кимвал брынцающий и водопад шумящий». Эту пропасть не преодолеть. Как бы я ни претендовал на роль абсолютного духа или трансцендентального субъекта, но без странного персонажа, который скажет — «ты говоришь», все наши прекрасные имманентные построения ничего не стоят. Поэтому последняя философия должны быть трансцендентной, она замрёт у пропасти, над которой нет никакого мостика. Сам Гуссерль вводит *Lebenswelt* явочным порядком. Как бы он ни был сторонником постепенного отслеживания ближайших данностей, всё равно он заявляет: а вот есть ещё жизненный мир, мир других. Хайдеггер честнее, он сразу вводит неустрашимые экзистенциалы, которые никаким имманентным дискурсом не пересекутся. Другой оказывается в этом случае пресловутой «вещью в себе». Мы её не знаем, но сам факт её минус-присутствия, выражаясь по-структуралистски, совершенно необходим. Без смутного ощущения тихого ужаса все наши речи будут бессмысленны, без этого странного, непонятного, зачастую враждебного существа, которому мы пытаемся сострадать, любить его, но никогда не преодолеваем разорвавшую нас пропасть.

Д.О.: К теме страдания: один из наиболее фундаментальных ракурсов другого связан с ужасом. Другой ужасен. Его первичное желание заключается в том, чтобы убить меня. И лишь через язык я могу ускользнуть от него и от собственной гибели. Проиллюстрирую эту мысль эпизодом на борту «Адмирала Мудэ» из «Путешествия на край ночи» Селина, где герой романа избегает гибели только посредством логоса, речи. Нейтрализовать агрессию другого можно только речью, ускользая от власти другого значить учредить собственный логос. Я памятую не только о желании другого, но также и о моём желании, направленном на него. Это желание коренится в опыте конечности, в знании того, что я умру. Тут очень важно вспомнить фрейдовское понятие смещения, *Verschiebung*. Да, в моей природе есть влечение к смерти, *Todestriebe*, но я ведь не умираю в сей же час, я знаю, что моя смерть до поры до времени отложена. Тем самым энергетический запас, заложенный в инстинкте смерти, безостановочно смещается вовне, он экстравертируется, превращаясь в заряд человеческой деструктивности. Мы в этой точке начинаем догадываться, что другой не просто нейтрально сообщает мне о моей смерти, он хочет моей смерти, добивается её всеми силами. Я пытаюсь сейчас представить как бы психоанализ заповеди «не убий». Понятно, что она обращена не к каким-то преступникам или варварам. Она обращена к каждому. Каждый потенциально

является убийцей. Не потому, что он плох по природе, или имел дурное воспитание, но потому, что смертен. И страдание, о котором зашла речь, не является в этом плане однонаправленным, когда я воспринимаю страдание другого как горизонт собственного присутствия в мире. Другой своими страданиями сообщает мне о моём страдании. Я бы вообще не мог страдать, если бы не было другого. Поэтому ситуация *я — другой* постоянно инвертируется. Она не протраивается в закреплённом, определённом отношении. Другим, в сущности, сначала становлюсь я сам. Это и есть условие всякой возможной открытости другого. Потому что затем другой становится мною, и конституируется промежуточная территория встречи. Здесь же коренится одна из решающих причин крушения феноменологического проекта другого. Гуссерль в *Картезианских размышлениях* и Сартр в *Бытии и ничто* обсуждали проблему того, чтобы вместить в себя точку зрения другого. Гуссерль находил решение в способности присвоить телу совершенно любой территориальный статус. Соответственно, благодаря «кинестезисам» способ данности тела как исходного «здесь» легко превращается в способ данности, проходящий под знаком тамошнего — во всём аналогичного здешнему — местоположения. Однако разве мы не ощущаем разочарования от такой лёгкости? Разве мы не понимаем, что два тела, претендующих на одно место, ещё ничего не значат? А вот два сознания на одно место — это уже серьёзно. Это убийственно серьёзно. Вот почему другой всегда хочет моей смерти.

Т.Г.: Хочу возразить насчёт того, что нам безразличны страдания другого. Я так не думаю. Во-первых, верующие знают, что Христос умер за всех нас. Во-вторых, была масса случаев, когда в ГУЛАГе, в иных лагерях люди смиренно расставались со своей жизнью, чтобы только другой остался жив, очень часто отдавали последний кусок хлеба. Нельзя говорить, что все мы остаёмся как актёры или зрители какого-то театра, это не так. Или не всегда так. Кроме того, встреча с другим — не всегда желание смерти другого. Эрос и Танатос у Фрейда не смешиваются. Эрос есть встреча с другим в самом настоящем и потрясающем плане. Об этом писал Янарас. Эротическое соединение мужчины и женщины — это повторение святой Троицы, это божественно, как сама жизнь. Здесь нет желания смерти другого. А если оно и есть, то Бог даёт столько силы и благодати, что оно исчезает. Конечно, мы помним: «сильна как смерть любовь». Однако нельзя так прямо заявлять, что я хочу смерти другого. Вы, ребята, не правы. Человек может жертвовать за другого и может любить другого без всякой деструкции и вынесения за скобки. Это возможно. Нам что-то даётся с небес. Замечу ещё, что русская философия сильно увлечена Гегелем, но Гегель фактически уничтожил другое через переход «вещи в себе» в «вещь для себя» и т.д. Современное мышление основано на иерархии, а не на горизонтальной диалектике, где все слито со всем и всё во всё переходит. Правильно сказал Бодрийяр: порнография, т.е.

отсутствие тайны и прозрачность мира, стали законом нашего времени. Ницше говорил, что диалектика — это оружие слабых. Сейчас на первый план выплывает иерархия. По Делёзу, раб и господин не должны меняться местами. Если они меняются местами, исчезает пафос дистанции. Нужно знать свою нишу в этой высокой иерархии. «В твоём ничто хочу найти я всё», говорит Мефистофель Фаусту. Весь XIX философский век был движим этим стремлением. Хайдеггер точно заметил, что между ничто и бытием у Гегеля нет становления. Одно перескакивает в другое, что совершенно не правильно. Уже у греков было становление, органика, философия жизни. А у Гегеля нет. Впрочем, плоское перескакивание одной противоположности в другую началось ещё с Оригена, который говорил: чтобы прийти к Богу, необходимо пройти через негативный опыт. Иная позиция, связанная с именами Григория Нисского, Максима Исповедника: расти из силы в силу. Не обязательно прыгать из антитезиса в тезис, чтобы достичь какого-то совершенства. Существуют другая логика и другой путь, которые сейчас, как никогда, важны для философии.

REALITY OF THE OTHER

Tatiana GORICHEVA (Paris - St. Petersburg)

The text is the conversation with a well-known orthodox philosopher Tatiana Goricheva carried on by Konstantin Isupov, Alexander Sekatsky and Daniel Orlov. The talk took place in autumn 1999. The most important discourses of contemporarity, which set off the other as a primary topic or motive, were discoursed.

© Т. Горичева, 2000

© материал к публикации подготовил Д. Орлов

СМЫСЛ ЛЮБВИ В ЭСТЕТИКЕ
РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА*Алессия ДАНЬИНО (Генуя, Италия)*

§ 1. Введение

В последние десятилетия двадцатого века Россия открыла, вместе со «*специальными хранилищами*» (специальные хранилища, где до 1985 г. лежали так называемые «арестованные» книги), новое ценное измерение своего национального сознания: богатство и духовную глубину той мысли — литературной, философской и религиозной — которая после 1922 г. продолжала свое развитие в рядах русской эмиграции. Освоение этого богатого культурного наследия определило в конце века второе духовное возрождение, поиски диалога, способного создавать новые формы общения и взаимодействия между разными срезами духовного опыта (философским, художественным, литературным, научным, религиозным), а также нового методологического синтеза, помогающего творческим и ответственным путем сочетать разные виды философских и культурных парадигм¹. Поиск такого синтеза уже в начале этого века выступал в качестве одной из самых оригинальных интуиций русской мысли. Именно в этот период — период кризиса, отмеченный трагическим, глубоким и по видимости непримиримым разрывом между творчеством и культурой, истиной и мыслью, словом и поступком — в России появляется и все более возрастает интерес к теме любви, стремление к углублению и теоретическому освещению этой темы.

Если исключить работу Н.Г. Чернышевского о И.С. Тургеневе «Русский человек на rendez-vous», критика XIX века, позитивистско-материалистического направления, придавала мало значения любви, считая ее только романтическим «приложением» к жизни. Настоящий интерес к теме любви проявился только в последние годы XIX века, когда были опубликованы две важные работы Владимира Соловьева «Смысл любви» (1892) и «Жизненная драма Платона» (1897).

Причину возросшего интереса к теме любви можно найти в потребности преодолеть тот глубокий кризис человека, который в начале века охватил основные сферы человеческой деятельности: сферы знания, творчества, общественной жизни, морали. В *области знания* Рационализм и Эмпиризм, отрицая духовную целостность человека в акте познания, с одной стороны, превратили человека и Бога в логически-формальные абстракции, не имеющие никакого реального и конкретного определения (кризис Рационализма), с другой стороны — приравнивая индивидуальное сознание к моменту психи-

ческой жизни — дошли до отрицания веры в абсолютную реальность объекта (кризис Эмпиризма). В *области творчества* кризис Символизма обозначил пределы и трагедию искусства, не способного достигать онтологических результатов, не способного осуществить религиозно-мистериальный синтез, в котором — покинув сферу воображения — искусство смогло бы превратиться в теургию и сотворить «иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее»². В *области общественной жизни* кризис мировоззрения, ориентированного только в социально-революционном направлении, отделил идею «правды-истины» от идеи «правды-справедливости»³, делая еще более трагичным разрыв между политической, религиозной и социальной мыслью, т. е. между интеллигенцией, народом и властью (светской и церковной). В *области морали* два по видимости противоположных мировоззрения — толстовская мораль «старчества» и ницшеанская мораль «сверхчеловека» — составили вместе, по определению Н. Ф. Федорова, «философию мрака»⁴, неизбежную аберрацию, через которую все-таки должна пройти «диалектика зреющей религиозной души»⁵.

Вот культурный контекст начала века, фон, на котором развивалась в России философия, признававшая в *человеке* точку встречи между этикой, эстетикой и гносеологией и в *любви* — духовную и творческую предпосылку любой культуры и любого знания, онтологическое обоснование любой деятельности (теоретической и практической), межсубъективное и «проективное» начало (Владимир Соловьев называл его «софианским»), способное привести человека в состояние *открытости* и *причастности* миру, Богу и ближнему, преодолевающее всякий солипсизм, всякий эгоистический разрыв между Добром, Истиной и Красотой. В речи 1882 г., произнесенной после смерти Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьев отмечает, что Добро, Истина и Красота — три Ипостаси Любви, «три неразлучные вида одной безусловной идеи», идеи «бесконечности человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества: эта идея есть в то же самое время величайшее Добро, величайшая Истина и совершеннейшая Красота. Истина есть Добро, мыслимое человеческим умом; Красота есть то же Добро и та же Истина, телесная, воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение есть конец, и цель, и совершенство»⁶.

Необходимость придать культуре и знанию духовную и творческую основу, способную уладить разрыв, существующий между человеком и обществом, «правдой-истиной» и «правдой-справедливостью», теорией и практикой — это черта, общая всей русской культуре начала века. Предвосхищая «многое из того, что впоследствии утверждали М. Шелер, Н. Гартман и экзистенциальная философия»⁷, философы идеалистического направления, так называемые «богоискатели», распознают причину кризиса, который охватил Россию в этот период, именно в отсутствии этой основы: точнее, в отсутствии абсолютных норм и принципов, в неспособности соединять любовь с «безусловной» идеей и, следовательно, в невозможности реализовать *hic et*

писп эту «безусловную» идею (идею Добра, Истины и Красоты) через процесс, преображающий бытие и культуру. «Культура, — пишет Бердяев, — во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия. Все достижения культуры символические, а не реалистические. В культуре достигается не красота ..., любовь ..., соединение людей, а символы. Культура так же символична, как и порождающий ее культ. Культ — религиозная неудача, неудача в богообщении»⁸. «Да, в людях мало любви, — пишет И. А. Ильин в «Поющем сердце», — они исключили ее из своего культурного акта: из науки, из веры, из искусства, из этики, из политики и воспитания. И вследствие этого современное человечество вступило в духовный кризис, невиданный по глубине и размаху. Нельзя нам без любви. Без нее мы обречены со всей нашей культурой, в ней наша надежда и спасение»⁹. Слова Бердяева и Ильина находят себе подтверждение в мыслях многих других представителей русской культуры этого периода: «не мы спасаем мир, любовь его «спасает», — пишет З. Гиппиус в поэме «Спасение»¹⁰. «Красота спасет мир? — продолжает Д. С. Мережковский в «Тайне Некрасова», будто продолжая знаменитые слова Достоевского, — Нет, красота только сияние, только заря невозшедшего солнца любви. Не красота спасет мир, а любовь, вечное Материнство, вечная Женственность»¹¹. «Мы рождаемся для любви, — заключает В. В. Розанов в «Опавших листьях», — и насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете»¹². «Всякая любовь прекрасна, — пишет Розанов в «Уединенном», связывая любовь с красотой и истиной, — потому что на земле единственное в себе самом истинное — это любовь. Любовь исключает ложь... гаснет любовь — гаснет истина, поэтому «истинствовать на земле» — значит постоянно и истинно любить»¹³. «Только то, в чем может выразиться высшая степень любви и уважения, — соглашается также Федоров, — дает и смысл и цель жизни»¹⁴; только то, что связано «со всеобщей истиной»¹⁵ определяет смысл какого-нибудь предмета (Вл. Соловьев) и делает нас свободными: «...не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы, — провозглашает Мережковский в письме Бердяеву, — будьте свободными и познайте истину — это обман человекобожества. Познайте истину — любовь и будьте свободными: это истина богочеловечества»¹⁶.

Корни философии, которая признает в сердце или в духе человека прибежище человеческого разума и в любви самый «быстрый и надежный, по сравнению с логическим познанием, способ»¹⁷, чтобы познавать окружающий нас мир и действовать на него, идет от учения восточной церковной патристики. Тем не менее опыты русской духовной культуры XVIII и XIX веков играли не менее важную роль в формировании «русской идеи» о любви: вспомним Григория Сковороду, славянофилов (особенно теорию «соборности» А. С. Хомякова и теорию «интегрального знания» И. В. Киреевского), «философию общего дела» Федорова, «живые» мысли Достоевского и, конечно, учение Вл. Соловьева о Всеединстве, которое имело большое влияние на развитие всей духовной культуры XX века — в самой России, а после 1922 года также и в Европе, в кругах русской эмиграции.

§ 2. Смысла любви в русской онтологии

Чтобы правильно понять «смысл», приобретаемый любовью в разных проявлениях русской культуры, чтобы лучше постичь религиозное и мистическое содержание многочисленных «мифов» (например, мифа о Софии или вечной Женственности), использовавшихся в России символическим искусством для выражения реальностей, непередаваемых в логико-дискурсивные средства рациональной мысли, целесообразно напомнить основы, на которые опирается «русская идея» любви в ее двух направлениях — *софиологическом* и *персоналистическом*¹⁸: а) идея всеединства, т. е. идея бытия (или Бога), основанного на единстве и абсолютной взаимозависимости, конкретной и неделимой, всех своих элементов; б) представление о гностическом процессе познания, направленном к интегральному, синтетическому знанию; в) представление о двойственной (идеально-реальной) структуре бытия; г) теандрический и творческий антропологизм, который признает в глубоком, радикальном и единосущностном союзе между человеком, Богом и космосом условие любой формы существования. Понятие *теандрии*, интимного участия человека в жизни и любви Бога, тесно связано с понятиями *теургии* и *эсхатологии*. В экзистенциальной диалектике божественного и человеческого нет никакой разницы между историей человека и божественной жизнью. Поскольку человек — участник божественной природы, его действие на земле оказывается также действием самого Бога; действие Бога и спасение мира невысказаны вне творческой деятельности человека. Именно в таком союзе, в таком «пакте», в таком сотрудничестве, живом и творческом, между человеком и Богом состоит этический, экзистенциальный и прежде всего трагический характер русской философии, которая передает любви, способности человека реализовывать свою внутреннюю «связь со всеобщей истиной»¹⁹ — т. е. с Богом, «положительным единством всего» — всю ответственность за будущее человека, мира и самого Бога. В таком мировоззрении любовь играет очень важную роль, связанную с конечными целями человечества: она не только богочеловеческое начало, которое гарантирует мистическое объединение трех измерений бытия (Бога, человека и космоса), но также и посредник между абсолютным единством Бога и множественностью мира, божественный «проект» мира, действие, которым Бог (который есть Любовь) влияет на мир (Его «мистическое тело»), чтобы освободиться от зла, преодолеть собственную двойственность, победить посредством человека то «темное», хаотическое и материальное начало, которое является источником смерти и распада, неистощимым ключом «материального потока рождения и умирания»²⁰. В мистической, эсхатологической и метаисторической перспективе путь человека в мире становится процессом спасения, который совпадает для софиологов с процессом воплощения Софии в мире, а для персоналистов — с раскрытием

Личности и Духа, с постепенным откровением и воплощением на земле трех божественных Ипостасей Св. Троицы.

В обоих случаях цель этого пути остается той же самой: преодоление всякого дуализма и антиномии, примирение в Боге всякой энтропийной тенденции и всякого распада, создание нового и вдохновенного общества (Царства Божьего на земле), в котором не должно быть конфликта или разрыва ни «между идеальным и реальным»²¹, ни между «правдой-истинной» и «правдой-справедливостью», ни между божественным и человеческим, духовным и материальным, вечным и смертным измерениями.

Русское понятие о любви отражает синкретический характер русской мысли, т. е. тенденцию к соединению абстрактного идеализма с материалистической и диалектической концепцией истории. В истории каждое явление приобретает смысл только если оно способствует познанию и осуществлению всемирной истины — «положительного единства всего», «жизненной полноты» личности, способствует достижению религиозного, мистического и сверхкультурного синтеза — синтеза, осуществляющего связь божественной и человеческой природы и решающего проблему, которую Бердяев обозначал как «религиозную проблему» духа и плоти, идеи и материи, добра и зла».

В работе «Революция и религия» Мережковский подчеркивал, что учение Вл. Соловьева о Софии предугадало учение о Троице, с помощью которого философы «нового религиозного сознания» пытались преодолеть метафизический дуализм, характерный для идеализма. «Вл. Соловьев, — пишет Мережковский, — почувствовал, что все историческое христианство только путь, только преддверие к религии Троицы. Учение о Троице он пытался сделать живым откровением, синтезом человеческого и божественного Логоса, Слова, ставшего плотью, как бы исполинским сводом Нового Храма Св. Софии Премудрости Божией»²².

§ 3. *О мистическом и творческом характере любви*

В отличие от западной культуры XX века, с характерной для нее атомистической концепцией человека и интерпретацией любви, приравнивающей ее к акту психической или физиологической жизни человека — в русской духовной культуре любовь не является ни результатом обманчивой иллюзии, ни результатом «фантастической» проекции, ни менее всего средством, необходимым для продолжения рода, для достижения *родового* бессмертия. «Тайну любви, — пишет Н. Бердяев, — нельзя познать в свете индивидуальной психологии»²³, которая есть «уничтожающее человека овеществление его души»²⁴, или в свете физиологии, где «нет соединения ни с кем, нет и жажды соединения», а только «любовь к любви вместо любви к лицу», только отчужденность и уединенность.

В русской культуре, отличающейся онтологизмом, признающим в человеке высший и творческий центр бытия, любовь есть в то же время акт причастия и возвышения, акт созерцания и созидания, личный опыт истины и творческое участие в бытии, познание Бога и космическая литургия, мистический, «сизигический» акт и творческий, «теургический» акт, направленный на *apokatastasiV pantwn*, на восстановление в Боге совершенства любого творения, на преодоление всякого разрыва, противоречия, антиномии.

По определению Мережковского, любовь — «самая огненная точка, самое реальное и в то же время мистическое утверждение бытия в Боге»²⁵; «... любовь есть Бог. *Бог есть любовь и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог — в нём*»²⁶.

Для мистической и творческой мысли русского духовного ренессанса «пребывать в Боге», «участвовать в жизни и любви Бога», значит не только созерцать Божество, представлять через лицо любимого бесконечную глубину Бога, идеально познавать Добро, Истину и Красоту божественной идеи. Для русской мысли, в которой этическая и гносеологическая сферы неразрывно объединены, любить значит *воплощать в материю* Добро, Истину и Красоту божественного образа, влиять на человека, на мир и даже на самого Бога «силой истинной веры, действующего воображения и реального творчества»²⁷, чтобы одухотворить мир, освободить «реальные духовно-телесные токи»²⁸, которые — побеждая «двойную непроницаемость... во времени и пространстве»²⁹, интегрируя всё, что разделено (плоть с духом, идею с материей, временное с вечным, единичное с множественным) — не только могли бы одухотворить материю, избавить мир от смерти и тления, но также вернуть бытию его полноту и целостность, то «всеединое» состояние, которое, наперекор отделению и умертвлению, происходит от свободной и высшей интеграции всех элементов бытия.

Только в «положительным единстве всего», в измерении бытия, где нет места для изолированной и несовершенной личности и где личность приобретает безусловное значение благодаря тому, что она есть элемент неотделимый от целого, т. е. от определенной структуры, характеризующейся единством и взаимозависимостью всех своих элементов, человек сможет реализовать свое богочеловечество — как «луч, живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила, всеединой сущности»³⁰. Он сможет признать себя теургом или магом, сможет дать реальную и конкретную форму тому идеальному образу самого себя и других, который в измерении эмпирического и феноменального мира остался бы только фантазией, объектом собственного воображения: «...если для меня, находящегося по сю сторону трансцендентного мира, известный идеальный предмет является только как произведение моего воображения, это не мешает его полной действительности в другой, высшей сфере бытия... если в нашем мире разделенное и изолированное существование есть факт и актуальность, а единство только понятие и идея, то там, наоборот, действительность принадлежит единству или точнее всеединству, а

раздельность и обособленность существуют только потенциально и субъективно... Там, т. е. в истине, ...идеальное лицо или олицетворенная идея есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций. И так, когда мы воображаем идеальную форму любимого предмета, то под этой формой нам сообщается всеединая сущность»³¹.

В русской эстетике начала XX в. процесс идеализации или сублимации, лежащий в основе «восходящего», небесного Эроса — того божественного, возвышающего явления, которое называют также «идеальной влюбленностью», — это не только поэзия или мечта о каком-то ином мире, и еще меньше — иллюзия или фантазия (как дают нам понять Фрейд или Пруст), вызванные в человеке отсутствием, нехваткой или, ещё хуже, трусливым чувством досады (по-итальянски *risentimento*), — которое, по определению М. Шелера есть «напряжение между желанием и бессилием», полное отрицание свободной и творческой природы любви. «Любовь, — пишет Ф. Степун в философском романе «Николай Переслегин» (1929), — гораздо больше чем только поэзия или мечта о каком-то ином мире: она власть этого иного, мечтаемого мира над здешним, над нашим»³². Она есть вера в то, что «не будет для нас ничего невозможного»³³, «полет, разрушающий всякое устроение, ...созидающий иную жизнь, побеждающий мир»³⁴.

О свободной, творческой природе любви и сублимации говорит также Б. П. Вышеславцев в «Этике преображённого Эроса» (1934), где он пишет, что «существо Эроса есть жажда сублимации»³⁵ и что «настоящая сублимация есть творчество, т. е. есть создание совершенно новой, ранее не бывшей ступени бытия»³⁶, «магия воображения, которая есть магия творчества, имеющая своим первоисточником Бога-творца»³⁷.

Русская эстетика любви — это творческая, имагинативная и воображающая эстетика, не только религиозная и мистическая. С одной стороны, она продолжает некоторые принципы византийской эстетики, которая придавала большое значение психическим состояниям подсознания; с другой стороны, она использует открытия современного психоанализа при описании метафизической структуры, лежащей в основании любого образного акта или мышления. «Подлинная сублимация, — продолжает Вышеславцев в вышеупомянутой книге, — возможна лишь при наличии Абсолюта... Сублимация всеобъемлющая и предельная (не частичная и условная) невозможна без «*sublimissimum*», без «*summum bonum*», без абсолютного совершенства, без аксиологического Абсолюта»³⁸.

§ 4. «Любовь» и «Мораль»

Русская культура XX в. вводит новую религиозную этику, новую творческую мораль, основанную на активной практике воображения, воли и веры, а не на пассивном соблюдении разума, как в нормативной, канонической мо-

рали «здорового смысла» — морали, которая считается философами русского духовного ренессанса препятствием «на пути к творчеству бытия»³⁹, к торжеству высшей истины. Истина не должна представлять собой «дублирование, повторение бытия в познающем»⁴⁰, а «творческое осмысливание бытия, светлое освобождение его от темной власти необходимости: ...то, что есть, что дано и навязано интеллекту, — утверждает Бердяев, — то совсем еще не есть истина, и то не обязательно, ибо быть может, это есть, это дано и навязано лишь по рабской угнетенности духа и исчезнет как мираж по его освобождению»⁴¹.

Этика творчества имеет разные наименования: этика сублимации, благодати или «преображённого эроса» (Вышеславцев), этика «третьего Завета» (Мережковский и Гиппиус позаимствовали это обозначение из названия книги Анны Шмидт), этика «сопротивления злу силой» (Ильин), этика «активного христианства» (Фёдоров). Несмотря на различные имена можно определенно сказать, что в основе нового, творческого подхода к человеку и миру лежит очень точный и ясный принцип: потребность преодолеть дуализм, характерный для «дотворческой» эпохи, происходящий из резкого разделения человеческого и божественного, реального и идеального, добра и зла и — в сфере этики и эстетики — из противопоставления святости и гениальности, послушания и греха, морализма и эстетизма, «спасения и творчества» (Бердяев). Точнее, можно сказать, что этика творчества рождается из потребности преодолеть тупики (ярко обрисованные в своё время Фёдоровым и Достоевским), в которые ведут культуру, с одной стороны, ницшеанская мораль «сверхчеловека», с другой — этический рационализм Канта и мораль Толстого, определённая Бердяевым как «мораль старчества... мораль вечного страха, вечной заботы, вечного попечения о злоте другого дня, вечного отрицания божественной беспечности птиц небесных и полевых лилий»⁴². Отделяя, хотя по разным причинам, свободу человека от свободы Бога, творчество человека от творчества Бога, Ницше и Толстой, по мнению философов русского духовного ренессанса, совершили одну и ту же ошибку: отдали душу человека в руки Антихриста, который есть «дух небытия, середины и пошлости»⁴³ и проявляется в историческом процессе то под видом «лживого Инквизитора», то под видом «лживого Человекобога». В одном случае, ставя добро перед свободой, мораль старчества склоняла человека к смиренному и пассивному принятию «вечного соотношения вещей», к чувству подавленности и разрыва, которое со временем могло стать источником метафизического зла: «тёп-лое» и смертельное равнодушие как ко злу, так и к добру. Как показал Достоевский в «Легенде о великом Инквизиторе», подавленная, лишённая свободы душа не только склонна забывать, «какому Богу она служит», но, по своему существу, становится демоничной: «добро, враждебное творчеству, демонично, в нём демоническая тяжесть и мертвенность... Истребление творчества во имя добра... страшная реакция, препятствующая исполнению Божественных предназначений, задерживающая наступление разрешающего конца»⁴⁴. В

другом случае, утверждая свободу человека вне отношений с Богом и с другими, т. е. вне связи божественного Всеединства, мораль «сверхчеловека» приводит душу человека к распаду, к тому, что, согласно мнению Бердяева (высказанному в статье о Ставрогине), есть «мировая трагедия истощения от безмерности, трагедия омертвения и гибели человеческой индивидуальности от дерзновения на безмерные, бесконечные стремления, не знавшие границы, выбора и оформления»⁴⁵. Вне Бога утверждение свободы превращается то в «беснование» (Ставрогин) и безумие (Иван Карамазов), то в отрицание и самоубийство (Кириллов), то в преступление (Раскольников).

Мудрость, которую преследует мораль творчества, не есть «преступление против природы», как об этом пишет Ницше в «Рождении трагедии», или бунт человека против Бога и созданного им мира; она, конечно, не является и отречением от мира, преодолением зла и греха через смирение и послушание: «христианская мораль смирения и послушания недостаточна, в ней не все ценности раскрываются»⁴⁶. Антропологический принцип, на котором она основана, зовёт человека к раскрытию своей богочеловеческой природы через подвиг творчества и любви, к продолжению и завершению космогонического процесса через акт бесстрашия и дерзновения, направленный против необходимости объективированного мира, — мораль творчества утверждает, в одно и то же время, бесконечную ценность индивидуальных путей и бесконечную правду божественного предназначения: «человек призван быть творцом и соучастником в деле Божьего творения. Есть Божий зов, обращённый к человеку, на который человек должен свободно ответить. Богу совсем не нужны покорные и послушные рабы, вечно трепещущие и эгоистически занятые собой. Богу нужны сыны, свободные и творящие, любящие и дерзновенные... Бесстрашие духа, дерзновение перед Господом -- высшие, жертвенные добродетели религиозного пути»⁴⁷.

Этика творчества берёт своё начало из критики морализма и идеологии запрета: «думать, что грех никогда и ни при каких условиях не может быть содержанием нашего долга, — пишет Степун, — страшный моралистический оптимизм: только потому, что наше нравственное сознание постоянно наталкивается на неразрешимое в нём самом трагическое противоречие *нравственно обязательного греха*, оно и не завершается в себе самом, но неизбежно восходит к сверхнравственной идее религиозного искупления»⁴⁸. «Отрицание греха гуманизмом, — утверждает Бердяев, — не могло быть откровением серафически-безгрешной природы человека, природы, предназначенной к творчеству. В этом отрицании был новый грех, закрывавший образ Божий в человеке, ибо было отступничество от божественного в человеке»⁴⁹.

Критика морализма основывается на том, что закон бессилён «в его вековой борьбе со злом»⁵⁰: борясь с грехом посредством суждения и осуждения, закон не умеет спасать и животворить, потому что не может освящать чувственно-пожелательную, эротически-тендирующую природу подсознания

— сферу инстинктов и влечений, «связанных с чувственно-телесным миром и которые не подчиняются сознательной воле и закону ума»⁵¹. Обращаясь к разумной воле и действуя «в средней рассудочной сфере, в сфере, освящённой сознанием»⁵², закон не только не проникает в подсознание, но и душит то, что лежит в основе всякого сублимирующего, преобразующего процесса, а именно — инстинкты и влечения, черпающие свою жизнь от вождения и желания, от того Эроса жизни — или «жизненной полноты» — который, с одной стороны, есть созерцание и вера, гипостазирование наших надежд и желаний, предвосхищение высших ценностей и идеалов, интуиция истинной реальности идеального бытия, а с другой стороны, есть сила духа и воля, движение и акт, созидательный процесс преобразования. В этом созидательном процессе человек открывает «не сверху, а снизу» своё богоподобие, «идеальный образ своей ценности» (Шелер); «то, что в Божественном идеальном плане есть *истинное-ценное*, — пишет Вышеславцев, — в человеческом плане преломляется как *истинное-желанное*. Христианская религия есть религия абсолютно-желанного: она обещает человеку всё, чего он может поистине желать... В этой желанности другой критерий истинности образа: желанный образ воплощается и преобразует жизнь. Желание, стремление, Эрос человека есть ответ *снизу* на божественное откровение абсолютно-ценного Слова, услышанное *сверху*. И порыв Эроса, устремление снизу вверх, из глубины подсознания, из сердец и утроб к высоте абсолютной ценности и святости Логоса есть истинная сублимация»⁵³. Процесс сублимации таков, что желания побуждают воображение, а воображение расширяется «до пределов творчества, которое невозможно без воплощения. *Во-образить значит воплотить*»⁵⁴, — т. е. схватить желанный образ идеала и, облекши его плотью и кровью, преобразовать при его помощи всю действительность.

Заметим, что в русской религиозной мысли XX века сущность христианства не состоит ни в оправдании и суде, ни в искуплении грехов, ни «в неумолимой Божьей справедливости», а «в реальном преобразении и просветлении, в бесконечной божьей любви: ...эрос божественного есть духовный подъём, духовное возращание, победа творческого состояния духа над состоянием подавленности, то вырастание крыльев души, о котором говорит Платон в *Федре*»⁵⁵.

Как философия субъекта, которая признаёт в человеке (или, лучше сказать, в его сердце) исполнителя духовных актов, направленных на раскрытие «высших» ценностей, на создание «нового» мира — русская философия любви оказывается близкой антропологизму М. Шелера. По Шелеру любовь не есть ценность или движение к ценности, не есть результат реакции *a posteriori*, которая отражает заранее заданную ценность. «Любовь, — пишет Шелер в книге «Сущность и формы симпатии», — существует только там, где к какой-то ценности, заданной как реальной в человеке, добавляется ещё *движение* к раскрытию и к исполнению всех возможных, дальнейших «*высших*» ценностей — высших по сравнению с уже существующими и заданными, но

никогда не заданных как положительные качества... Высшая ценность никак не задана раньше, а раскрывается только в движении любви... любовь предвосхищает в эмпирическом человеке «идеальный» образ ценности, который улавливается как истинный и реальный... (и который) моделируется на основе ценностей, уже эмпирически данных в чувстве...»⁵⁶.

В русской религиозной культуре этика творчества представляет собой третью фазу религиозного процесса развития мира, включающего в качестве первой фазы ветхозаветную «этику закона» (Отца), основанную только на смирении и послушании, на чувстве страха и борьбы против собственных грехов, и в качестве второй — новозаветную «этику искупления» (Сына), обращенную к искуплению грехов: «через искупление возвращается человеку его творческая свобода. И должно наступить мировое время действия этой творческой свободы. Сам человек должен совершать то, для чего он был искуплен, для чего и сотворен был»⁵⁷. Этика искупления готовит почву третьему и последнему откровению Святой Троицы — откровению Духа, которое в эсхатологической и метаисторической перспективе соответствует антропологическому откровению Бога, раскрытию *свободной и творческой* природы любви: «в первом царстве — Отца, Ветхом Завете, — пишет Мережковский, — открылась власть Божия как истина; во втором царстве — Сына, Новом Завете, открылась истина как любовь; в третьем и последнем царстве — Духа, в Грядущем завете, откроется любовь как свобода»⁵⁸.

Именно открытие «Любви» как «Свободы» представляет стержень нового религиозного сознания, источник преобразования и спасения, божественный зов (*vocatio*), которым Бог («жизни податель»), призывает человека к «благо-данию», со-трудничеству и со-творчеству с Ним, при взаимной встрече «двух свобод, двух волей — божеской и человеческой»⁵⁹.

Корни новой религиозной морали находятся в онтологии Вл. Соловьёва, в его описании взаимодействия и взаимозависимости единого и множественного, всеобщего и частного, конечного и бесконечного — в признании, что не только «оправдание и спасение индивидуальности» возможно лишь в пределе всеединства, но и всеединая идея, как «полная свобода составных частей в совершённом единстве целого, ...может окончательно реализоваться или воплотиться только в полноте совершенных индивидуальностей»⁶⁰.

Соединяя идеальное и реальное, личное и космическое, человеческое и божественное, творческая мораль соединяет бесконечную ценность индивидуальности с моральным космизмом и универсализмом и тем самым вводит творчество человека в систему религиозных ценностей. «Творческая мораль есть мораль признания»⁶¹, — мораль, где творческий дионисизм есть «не вакхический экстаз, который ставит человека в самую пучину явлений»⁶², не хаотический бунт, который подлежит изобличению закона, а дионисизм преобразённый, «прошедший через закон и искупление, соединённый с аполонизмом»⁶³, — дионисизм, где индивидуальность не растворяется и где «лицо

не утопает и не исчезает в изначальной стихии»⁶⁴, а, наоборот, находит в творчестве свою серафическую, богоподобную природу. Творческий, преображающий дионисизм — это процесс трагического сочетания противоположных начал, *космичный* (а не *хаотичный*) процесс, при котором «ни одна форма не должна быть разбита, потому что вещественные символы святы как само божество, потому что никто кроме Бога не знает истинной меры вещей и событий». «Порываясь в вакхическом безумии навстречу смерти — продолжает Вольнский — человек неизбежно вовлекается в пучину явлений, от которых он хотел освободиться. От одних форм он переходит к другим, умножая внутренние страдания и теряя душевную тишину»⁶⁵; «чувство высоты — соглашается Степун — всегда чувство покоя, холода и тишины»⁶⁶.

Как антропологическое откровение Бога, как участие человека в преображении мира через сублимацию жизни, творческий процесс становится процессом гнозиса и спасения, процессом исцеления, в котором человек — преодолевая «тяжесть» мира, болезненную разорванность субъекта и объекта, духа и материи, добра и зла — освобождается от «мира», от эгоистического и самолюбивого погружения в себя и присоединяется к Божественной жизни, к духовному процессу «творчества космоса, движения в Троичности Божества, рождения в Боге Человека»⁶⁷. В этом же состоит, по этой морали, «верховный долг» человека, его «единственное нравственное ценное счастье»: «единственное нравственное ценное счастье, — пишет Степун — состоит в муках творческого отношения к жизни и ни у кого никем не может быть отнято. Всякое другое счастье ни к каким вопросам долга и совести никакого отношения не имеет, ибо никакой духовной ценности само по себе не таит... нет высшего долга для человека, чем долг осуществления отпущенного ему небом дара... Уметь нести бремя своего дара и среди всех превратностей судьбы всегда оставаться самим собою, вот в чём верховный долг всякого человека... если бы мы пробудили в себе настоящих художников жизни, ...вдохновенных в своих концепциях и расчётливых в своём мастерстве, если бы стали мудрыми граверами по самому благородному и благоуханному дереву, по вечному дереву жизни, то все нравственные вопросы разрешились бы одновременно и легко и глубоко помимо всяких скрижалей, заповедей и законов. Не знаю... быть может и есть сферы жизни, в которых эта моя артистическая этика не вполне применима, где необходимы штампы мёртвого морализма — законы и правила, но на вершинах духа и прежде всего на вершинах искусства им не место»⁶⁸. «Искусство, — пишет также Вольнский, — радостная надежда, что найден путь, ведущий к разрушению телесной темницы, светлое предчувствие возрождённого единства с Богом»⁶⁹, «высшее начало в котором человек перерастает себя, которым вырастает в мир объективных идей, которым связует себя с современниками, с потомками и со своим собственным бессмертием»⁷⁰.

Вдохновленная немецкой мистикой (М. Эхкарт, Я. Бёме, Фр. Баадер) и Ницше больше, чем философией Канта или Фрейда — эстетическая мысль

русского духовного ренессанса отвергает всякий идеализм, психологизм или субъективизм, ответственные за превращение человека, любви и Бога то в абстракцию разума, лишённую всякой конкретности, то в явление индивидуальной психологии, лишённое всякого абсолютного фундамента.

В русской религиозной мысли XX в. человек — «элемент разрыва в этом мире», а любовь — «начало преображения природы», «выход из рода и родовой необходимости»⁷¹, творческий акт трансцендирования, который — соединяя мужское и женское, «я» и «не-я» «в интеграцию, преобразующую свои элементы»⁷² — тем самым, отдаёт человеку свою полноту, свою целостность, восстанавливает в любимом и в любящей андрогинический образ Бога, богочеловеческий архетип мира; «парадокс человеческой судьбы, — пишет Павел Евдокимов, — состоит в том, что мы становимся самим собой, становясь чем-то другим»⁷³. «Это, — продолжает Бердяев, — есть основной парадокс о личности, парадокс совмещения изменения и неизменности, времени и сверхвременного»⁷⁴.

Процесс, который открывает сверхвременное во временном, метаморфоз, который приобщает человека к космическим и бесконечным просторам духа и личного бессмертия — это жертвенный путь творчества и любви, путь побеждающего страдания, который всегда лежит через «подполье» человеческого сознания, через отречение и жертву себя, через разложение и смерть своего иллюзорного, бытового, индивидуального «я»: «великая правда жизни не в явлениях, не в определенности индивидуальных, человеческих и бытовых форм, а в том, что скрыто под волшебным покровом красоты — в царстве смерти, в законе разрушения и освобождения от всякой ограниченности»⁷⁵.

Только отказавшись от того, что Павел Флоренский называет «законом тождества», нарушив в себе, логикой сердца и любви, тот принцип индивидуальности, «где таится корень зла, внутренняя причина всякой ограниченности»⁷⁶ и всякой творческой импотентности — человек может преодолеть антиномизм рационалистического мышления, пределы разума в познании себя и мира, разбить тот знаменитый «футляр» (Чехов), который — мешая проникнуть в тайны бытия, в сферу духа и подлинного общения — тем самым превращает личность человека в «вещь»: «лицо человека, — отмечает Мережковский в статье о Тургеневе, — серая куколка, смертная личинка бессмертной бабочки — личности: надо умереть лицу, чтобы родилась личность... вот почему песня торжествующей любви — песня торжествующей смерти, но и бессмертия, Песнь песней, та «музыка сфер», которой движутся солнце и другие звезды (*l'amor che muove il sole e l'altre stelle*)»⁷⁷. «Только ставши выше природы»⁷⁸, через жертву фальшивого чувства самооткровенности и самодостаточности, можно побеждать природность мира, освободиться от железных цепей природы, перенести центр своей жизни в то духовное, «соборное» пространство, где человек — распятый и воскресший сопричастным всему божественному — сможет наконец реализовать свою

личность и свой дух, свою свободу и своё творчество — как «единство судьбы», как «божью идею о каждом человеке»⁷⁹.

Откровение Духа в богочеловеческом процессе мира означает не только признание божественной природы человека: появление Бого-Человека, раскрытие любви как свободы и творчества невозможно вне признания «другого», вне признания радикального взаимопроникновения и взаимозависимости каждого начала бытия по отношению к своей противоположности.

§ 5. Любовь — это общение «Я» и «Ты» в «Мы»

По сравнению с религиозной и демократической русской мыслью XIX века, где идея Бога, «соборности» или социального благополучия доминирует над идеей «человека» и по сравнению с европейской мыслью XX века, где, наоборот, человек провозглашает «смерть Бога», — философы русского духовного ренессанса, начиная с Вл. Соловьёва, совершенно по-новому определяют отношение, существующее между «я» и «другим».

Соловьёв утверждает, что, благодаря любви, — «снимая в своём сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого, ... человек может становиться ВСЁМ, ... может стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого»⁸⁰. Бердяев пишет, что «любовь решает то, что немцы называют «Du Frage», проблему перехода одного существа к другому и всему миру, выходя из своей ограниченности и оторванности»⁸¹. С. Франк думает, что «любовь есть счастье служения другому», А. Мейер определяет любовь как «искание других ради них, а не ради себя» а З. Гиппиус — как «страсть мостов меж сердцами единственных»⁸². В своём романе о любви, Ф. Степун пишет, что любовь есть «живой, религиозный центр исключительно мудрого отношения к людям и к жизни... религиозная вершина глубочайшего искусства — жизни. Полюбить друг друга... значит избавить друг друга от всего случайного и бесформенного, пластически завершиться друг в друге... отчеканить и вознести диалог своих чувств, стать друг другу материалом и формой, лицом и судьбою, стать друг другу залогом бессмертия»⁸³.

В мысли русского духовного ренессанса Истина, которая есть Любовь, не помещается ни в сферу божественного, ни в сферу рационального познания, а в сферу диалога и творческого участия человека в жизни других и Бога. Только через другого «я» может творить, существовать, утверждать самого себя в истине; только через другого человек может возвысить своё эмпирическое и ограниченное «я» до абсолютного и всеединого измерения — единственного, в котором он может признать себя «сыном Бога», божественным и творческим существом, созданным по образу и подобию Отца. Впрочем, без посредничества Бога не может быть реализована тайна любви, которая есть всегда триадическая встреча, во время которой «каждое «я», как в зеркале, видит в образе Божиим другого «я», свой образ Божий»⁸⁴. Через любовь, продол-

жает Флоренский, «образ бытия «я» моего находит своё искупление из-под власти греховного самоутверждения, освобождается от греха обособленного существования», ибо в ней «каждое «я» есть не-«я», т. е. «ты» в силу отказа от себя ради другого и «я» — в силу отказа от себя другого «я» ради первого»⁸⁵.

В русской религиозной философии проблему человека, проблему определения его специфики, становления его личности и его духовности можно разрешить только в пределе всеединства, задающего новую форму взаимоотношения части к целому, внутреннего к внешнему, личного к общественности. «Общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг друга», — пишет Вл. Соловьёв⁸⁶; «непонимание личности, — продолжает Мережковский, — свойство индивидуализма. Индивидуализм — кажущееся утверждение, действительное отрицание личности... Я — только я, я — один в себе, я — без всех, я против всех — *не личность, а особь*, не человек, а зверь. Я и не-я, я и все, я со всеми, я во всех — вот личность, вот человек. Личность и общественность две стороны одного и того же»⁸⁷.

Взаимодействие и взаимозависимость этих двух начал — единого и множественного, всеобщего и частного, конечного и бесконечного — точно выявлено А. Л. Волыньским в работе «Аполлон и Дионис», где поставлена также задача их трагического сочетания в человеке, в личности: «два начала стоят перед глазами, требуя правильного и логического сочетания в одном цельном мировоззрении: начало индивидуальное, временное, земное и начало безличное, бесформенное, божественное. Одно — реальное, другое — идеальное. Будучи временным выражением вечной истины, личное начало никогда не может выйти из-под фатальной для него власти начала идеального, потому что таков закон взаимного отношения между частным и общим, между временным и вечным, между явлением и причиной, между миром и Богом»⁸⁸. Мультиплановая природа личности утверждается также Бердяевым в работе «Я и мир объектов», где он пишет: «личность — точка пересечения многих миров и она не может быть помещена в одну мировую систему целиком, она может принадлежать ей лишь частично... личность есть живое противоречие — противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой»⁸⁹. Именно противоречивость личности определяет её незаконченность и динамичность, её открытость и устремленность, её стремление к реализации себя в «другом» и через «другого», в акте любви и духовного общения. «Реализация личности предполагает общение»⁹⁰; общение «предполагает соучастие в единстве»⁹¹, выход из одиночества через преодоление своего собственного антиномизма, своих противоречий; «выход из одиночества, — пишет Бердяев, — есть выход в Дух»⁹².

Совмещая единое и множественное, всеобщее и частное, преодолевая в пространстве духа и общения дробление и отчужденность объективированного мира — человек не только реализует личность, но и переживает любовь, опыт трансцендентного, выхождения из себя в «другого», опыт вхождения из своей

пространственно-временной ограниченности в «Дух», в «Вечность» — в то экзистенциальное, соборное «мы», «в котором происходит общение Я и Ты»⁹³, в котором осуществляется, по определению самого Бердяева, истинный «божественный коммунизм», или Царство Божие на Земле, где каждый из нас, обретая тему своей жизни как «единство судьбы», «Божью идею о всяком человеке», тем самым не только выполняет свое *призвание* — свою индивидуальность и своё предназначение, — но также придаёт своему существованию — своим ценностям и своему миру — реально-онтологическое обоснование.

Как мы уже отметили в четвёртом параграфе, процесс, ведущий к реализации личности через любовь и творчество, трагичен, потому что основан на столкновении двух противоположных начал: идеального и реального, конечного и бесконечного, материального и духовного. Важно, чтобы в таком столкновении ни одно начало бытия не было уничтожено другим: только в единстве мистического тела Божества, в целостности (реально-идеальной, духовно-телесной и психо-физической) всемирного человеческого организма — человек переступает за грани условных законов и «вступает в безболезненный союз с тем, что выше всякой формы»⁹⁴.

§ 6. «Любовь» и «бессмертие»

Антиномизм личности — это *conditio sine qua non* движения любви к раскрытию и созданию новых миров; условие, без которой нет преобразования материи, увековечивания жизни.

В отличие от пола, который есть «половина, двоение, деление, дробь личности»⁹⁵, т. е. часть плохой множественности и плохой бесконечности рода, любовь есть «победа личности над безликой, родовой стихией»⁹⁶, «жажда бессмертия не родового, а личного»⁹⁷, «реальное воскресенье плоти и духа в совершенном единстве личности»⁹⁸.

В русской культуре возрождающая, воскресающая сила любви вступает в конфликт с прокреативной, детородной концепцией жизни, которая — увековечивая процесс чередования поколений во времени, материальный процесс рождения и умирания — лишает мира и человека всякой возможности преобразования, всякой надежды на персональное, личное бессмертие. «Любовь и размножение рода, — пишет Вл. Соловьёв, — находятся между собой в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другая»⁹⁹. «Если смерть непобедима и невозможно бессмертие личное, — продолжает Мережковский, — то вся надежда на бессмертие родовое, безличное, на чреду поколений во времени, передающих факел жизни... Абсолютно надо рождать, пока абсолютно надо умирать. Но если смерть победима, то тем самым указан предел, за которым уже не надо будет умирать. Религиозная абсолютность пола, рода, рождения, также как смерти, отменяется воскресением, бессмертием личности»¹⁰⁰.

В русской культуре эсхатология любви трагична, жертвенна и апокалиптическая: с одной стороны она направлена на создание бытия, в котором «творчество должно победить рождение, личность — род, связь по духу — природную связь по плоти и крови»¹⁰¹; с другой стороны создание такого нового бытия тесно связано с концом исторического времени, с концом материального потока рождения и умирания, с концом всякого словесного творчества, всякого дифференцированного искусства, всякой культуры. «Новая общественность, — пишет Бердяев, — сотворится в мирском смысле из ничего»¹⁰²; «это, — уточняет Мережковский, — лишь предел, горизонт, край земли, «конец мира», *не достигнутый*; но христианский путь человечества есть путь к этому пределу — не «погублению», как думает Розанов, а исполнению человечества. Без этого *конца*, действительно, нет христианства»¹⁰³.

Как движение к религиозному творчеству, призыв к теургии — к божественному, освобождающему преобразению и спасению — любовь прячет в своей основе «роковое семя гибели в этом «мире», трагической гибели юности»¹⁰⁴, «ожидание того, что времени больше не будет»¹⁰⁵. «Любовь, — отмечает Степун, — живет только внутренним тяготением к смерти и сейчас же умирает как только в ней возникает тоска по завещанию себе жизни. В метафизическом плане ребенок всегда свидетельство о творческом бессилии любви. Всемогущие боги и бессмертные художники творят, только смертные рождают себе подобных смертных»¹⁰⁶.

В русской культуре любовь не имеет ни чисто прокреативного, ни чисто психологического значения, а существованию творческое, теургическое, эсхатологическое значение, связанное с созданием чего-либо конкретно живущего и неумирающего, с откровением «Слова, ставшего Плотью»¹⁰⁷, с реальным воплощением абсолютной идеи в материи. Любить, творчески реализовать связь человека с Богом значит прежде всего приобщить всё человечество — настоящее, прошлое и будущее — к божественной тайне воплощения и воскресения; восстановить реально, конкретно (не только идеально и абстрактно) духовный образ Бога в каждом элементе материального мира; *превращать энергию эротическую и рождающую в энергию воскрешающую и творческую*, направленную на все поколения, прошлые и будущие: «наше перерождение неразрывно связано с перерождением Вселенной... если человек не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия»¹⁰⁸.

В русской онтологии невозможно *частное* решение проблемы бессмертия; «совершенное всеединство, — пишет Вл. Соловьёв, — по своему понятию требует полного равновесия равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным»¹⁰⁹. Осуществление всеединства тесно связано с процессом становления и увековечивания личности: «по мере того как всеединая идея действительно осуществляется чрез укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов»¹¹⁰, по мере того как сизигическое единство распростра-

няется на сферу телесно-материального мира, «необходимо ослабевают и сглаживаются формы ложного разделения, или непроницаемости существ в пространстве и времени»¹¹¹, необходимо совершается увековечивание индивидуальности, т. е. «процесс интеграции во времени (или против времени)»¹¹², начавшийся изнутри нашего сознания.

Утверждение жизни абсолютной и в то же время конкретной, универсальной и в то же время индивидуальной непосредственно связано с тем, что русская эстетическая мысль признает в *воплощенном* Христе и в *воскресшей* плоти свой доминирующий идеал. «Все вот именно живое, — пишет Розанов в критической статье об «Афродизианской красоте», — одно подлинно и великолепно, неизъяснимо, божественно. Афродиты суть именно не богини, потому что они слишком уж из мрамора. Между тем, это доступно и кисти, и мрамору: передать со слезинкой в глазу. Но это грекам в голову не приходило. Вы скажете: это уж романтизм. Нет... а поглядевшему не захочется обходить справа и слева, а сесть около статуи и поплакать с нею. И то, что грекам никогда не пришло на ум — показывает их какую-то глубокую душевную ограниченность. Какую, не умею выразиться. Но ответчу: недаром пришел Христос... Христу поистине надо было прийти... для тысячи причин еще и притом главных... но между прочим, и для этой маленькой и последней: для восполнения красоты мира... чем-то живым. Пламенным и горящим, чтобы отдать содержание и жизнь пустому холоду форм из мрамора»¹¹³.

Идеал воплощенного Христа, очень характерный также для византийской эстетики и для палеохристианского искусства, определяет особый подход к материи, — плоти мира, — которая не считается русской мыслью элементом, который нужно умертвить, а наоборот, элементом, который нужно восстановить, увековечить, освободить от его смертного начала. «Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть её перерождение, спасение, воскресение»¹¹⁴.

THE MEANING OF LOVE IN THE AESTHETICS OF RUSSIAN SPIRITUAL RENAISSANCE

Alessia DAGNINO (Genova, Italy)

Love is one of the most important notions of Russian spiritual renaissance. Its meaning is an ontological one since it's connected with the conception of universal unity (*vseedinstvo*). Love is central to philosophic anthropology manifesting itself as an immivable foundation of the human entity complementing reason. It secures the transition from the formal morals of law to the creative

morals of blessing. But in theoretical considerations of Russian philosophers the specific, vital, deeply personal sense of Love was not glossed over as well. Referring to this hypostasis of Love, Russian thinkers discovered deep contradiction in its manifestations, the contradiction reflecting the multivocality of life, Being itself. Love always bears tragical contradictions within itself but it is only through them that the true sense of personal freedom and creativity can be revealed.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Это — основа научной программы философско-культурологического исследовательского Центра «Эйдос», возглавляемого профессором Любовью Моревой, которой я хотела бы выразить мою благодарность за «приглашение к диалогу».

Статья представляет собой первую часть исследования автора, посвященного проблеме любви в русской эстетике конца XIX — начала XX века; вторая, заключительная часть будет опубликована в последующих изданиях Российского института культурологии.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 236.

³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Интеллигенция. Власть. Народ. М., 1993. С. 139.

⁴ Федоров Н.Ф. Христианство против Ницшеанства // Федоров Н. Ф. Собр. соч. в 4-х т. М., 1995. Т. 2. С. 144.

⁵ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 175, 240—246; Зеньковский В. В. Проблема творчества // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. С.298.

⁶ Соловьёв Вл. Три речи в память Достоевского // Собр. соч. в 10-ти т. СПб., 1911—1913. Т. 3. С. 203; Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. М., 1994. С. 364.

⁷ Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 313.

⁸ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 299.

⁹ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958. С. 11.

¹⁰ Matich Olga. Zinaida Gippius: theory and praxis of Love // Readings in Russian Modernism. Vol.1. V. 1993. P. 240.

¹¹ Мережковский Д.С. Две тайны русской поэзии // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М., 1991. С. 446.

¹² Розанов В.В. Опавшие листья. СПб., 1913. С. 205.

¹³ Розанов В.В. Уединённое. СПб., 1913. С. 205.

¹⁴ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. С. 360.

¹⁵ Соловьёв Вл. Смысл любви // Соловьёв Вл. Соч. М., 1994. С. 304.

¹⁶ Мережковский Д. С. О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. Бердяеву) // Мережковский Д. С. Большая Россия. Л. . 1991. С. 99.

¹⁷ Абрамов А.И. Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре // Философия любви. М., 1990. С. 151.

¹⁸ Ермичёв А.А. Основные мотивы русской философии конца XIX — начала XX века / Русская философия: Конец XIX — начало XX века. СПб., 1993. С. 5—34.

¹⁹ Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 304.

²⁰ Соловьёв Вл. Жизненная драма Платона // Русский эрос или философия любви в России (см.). М., 1991. С. 84.

- ²¹ *Zernov N.* La rinascita religiosa russa (Русское религиозное возрождение XX века). La Casa di Matriona. Milano, 1978. С. 102 (из работы Тернавцева в журнале «Новый путь», № 1, 1903, с. 15—21).
- ²² *Мережковский Д.С.* Революция и религия // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 82.
- ²³ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 209—210.
- ²⁴ *Bachtin M.M.* Dostoevskij (Проблемы поэтики Достоевского). Einaudi. Torino, 1968. С. 83.
- ²⁵ *Мережковский Д.С.* Революция и религия. С. 93.
- ²⁶ *Мережковский Д.С.* Сошествие в ад // Мережковский Д.С. В тихом омуте. С. 44.
- ²⁷ *Соловьёв Вл.* Смысл любви. С. 275.
- ²⁸ Там же. С. 304.
- ²⁹ Там же. С. 298.
- ³⁰ Там же. С. 290.
- ³¹ Там же.
- ³² *Степун Ф.А.* Николай Переслегин. Томск, 1997. С. 64.
- ³³ *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Соч. М., 1995. С. 406; *Морева Л. М.* Лев Шестов. Л., 1991. С. 7.
- ³⁴ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 214, 208.
- ³⁵ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого эроса. М., 1994. С. 53.
- ³⁶ Там же. С. 111.
- ³⁷ Там же. С. 67.
- ³⁸ Там же. С. 9, 114.
- ³⁹ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 248.
- ⁴⁰ Там же. С. 65.
- ⁴¹ Там же. С. 66.
- ⁴² Там же. С. 245.
- ⁴³ *Мережковский Д.С.* О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. Бердяеву). С. 105.
- ⁴⁴ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 255.
- ⁴⁵ *Бердяев Н.А.* Ставрогин // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 179.
- ⁴⁶ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 244.
- ⁴⁷ Там же. С. 357, 250.
- ⁴⁸ *Степун Ф.А.* Николай Переслегин. С. 83.
- ⁴⁹ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 257.
- ⁵⁰ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого эроса. С. 39.
- ⁵¹ Там же. С. 42.
- ⁵² Там же. С. 45.
- ⁵³ Там же. С. 57—58.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 356—357.
- ⁵⁶ *Scheler M.* Essenza e forme della simpatia, a cura di L. Pusci, introd. di G. Morra. Citta puova. Roma, 1980. P. 234, 240 (перевод на русский язык — мой); о М. Шелере и философии любви см.: Марков Б. В. Философская антропология. СПб., 1997. С. 116—230.
- ⁵⁷ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 121.
- ⁵⁸ *Мережковский Д.С.* Грядущий хам // Мережковский Д. С. В тихом омуте. С. 362.
- ⁵⁹ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого эроса. С. 89.

- ⁶⁰ Соловьёв Вл. Красота в природе // Соловьёв Вл. Соч. М., 1994. С. 208; Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 297.
- ⁶¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 254.
- ⁶² Вольнский А.А. Аполлон и Дионис // Борьба за идеализм. СПб., 1900. С. 63.
- ⁶³ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 256.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ Вольнский А.А. Аполлон и Дионис. С. 57.
- ⁶⁶ Степун Ф.А. Николай Переслегин. С. 181.
- ⁶⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 44.
- ⁶⁸ Степун Ф.А. Николай Переслегин. С. 84, 86.
- ⁶⁹ Вольнский А.А. Аполлон и Дионис. С. 55.
- ⁷⁰ Степун Ф.А. Николай Переслегин. С. 84—85.
- ⁷¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 81, 207.
- ⁷² Evdokimov P. La donna e la salvezza del mondo (La femme et le salut du monde). Jaca Book. Milano, 1989. P. 188.
- ⁷³ Там же. С. 181.
- ⁷⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 312.
- ⁷⁵ Вольнский А.А. Аполлон и Дионис. С. 52.
- ⁷⁶ Там же. С. 56.
- ⁷⁷ Мережковский Д.С. Поэт вечной женственности // Мережковский Д. С. Вечные спутники. М., 1996. С. 630.
- ⁷⁸ Вольнский А.А. Аполлон и Дионис. С. 51.
- ⁷⁹ Бердяев Н.А. Проблема человека. К построению христианской антропологии // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. 352.
- ⁸⁰ Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 265.
- ⁸¹ Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос (см.). С. 243.
- ⁸² Новиков А.И. Проблема эроса в русской философской мысли конца XIX — начала XX века // Феминизм и российская культура. СПб., 1995. С. 17.
- ⁸³ Степун Ф.А. Николай Переслегин. С. 86—87.
- ⁸⁴ Флоренский П. Столп и утверждение истины // Русский эрос (см.). С. 294.
- ⁸⁵ Там же. С. 293.
- ⁸⁶ Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 301.
- ⁸⁷ Мережковский Д.С. Розанов // Мережковский Д. С. Акрополь. М., 1991. С. 277—278.
- ⁸⁸ Вольнский А.А. Аполлон и Дионис. С. 54.
- ⁸⁹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 303.
- ⁹⁰ Там же. С. 306.
- ⁹¹ Там же. С. 309.
- ⁹² Там же. С. 312.
- ⁹³ Там же. С. 309.
- ⁹⁴ Вольнский А.А. Аполлон и Дионис. С. 63.
- ⁹⁵ Мережковский Д.С. Розанов. С. 277.
- ⁹⁶ Бердяев Н.А. Размышления об эросе // Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 88.
- ⁹⁷ Мережковский Д.С. Розанов. С. 278.
- ⁹⁸ Мережковский Д.С. Сошествие в ад. С. 44.
- ⁹⁹ Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 253.
- ¹⁰⁰ Мережковский Д.С. Розанов. С. 277.

- ¹⁰¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 198.
¹⁰² Там же. С. 275.
¹⁰³ Мережковский Д.С. Розанов. С. 277.
¹⁰⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 105.
¹⁰⁵ Степун Ф.А. Николай Переслегин. С. 141.
¹⁰⁶ Там же.
¹⁰⁷ Мережковский Д.С. Революция и религия. С. 93.
¹⁰⁸ Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 297.
¹⁰⁹ Там же. С. 300.
¹¹⁰ Там же. С. 303.
¹¹¹ Там же.
¹¹² Там же. С. 301.
¹¹³ Розанов В.В. Афродизианская красота // Розанов В. В. В мире неясного и нерешённого. М., 1995. С. 415.
¹¹⁴ Соловьёв Вл. Смысл любви. С. 286.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФСКОЙ СУДЬБЕ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА*Иеромонах ЕВСТАФИЙ (ЖАКОВ)*

Что было определяющим в жизни Вл. Соловьева, сделавшим его судьбу, его деятельность, его жизнь такими, какими они были?

Оказывается, это были в и д е н и я, в первую очередь три видения («встречи»), с памятью о которых он не расставался всю жизнь, считая их самым значительным из того, что случилось с ним в жизни¹. Добавим, что открывшееся ему в мистическом опыте видений он старался выразить разными средствами: стихом, философским трактатом, богословским исследованием.

О трех встречах-видениях Соловьев рассказывает с документальной точностью. Впервые он увидел Ее в Москве, во время литургии, 17 мая 1862 г.: *«Пронизана лазурью золотистой, // В руке держа цветок нездешних стран, / Стояла ты с улыбкою лучистой, // Кивнула мне и скрылася в туман»*. Затем в Лондоне, сентябрь 1875 г., в залах Британского музея: *«Вдруг золотой лазурью все полно, // И предо мной она сияет снова, — // Одно ее лицо, оно одно»*. И третье — в январе 1876 г. (н. ст.) в пустыне под Каиром: *«И я уснул: когда ж проснулся чутко, — // Дышали розами земля и неба круг. // И в пурпуре небесного блистанья // Очами полными лазурного огня // Глядела ты, как первое сиянье Всемирного и творческого дня»*².

Мистическая жизнь его души была разнообразна, противоречива. Его философские и богословские концепции были основаны на непосредственном видении тех сущностей, о которых он писал. Кстати, точка зрения не оригинальная: в западном «соловьевоведении» она известна, например, так считает П. Бицилли³. И действительно — важнейшие этапы истории жизни и творчества Соловьева происходят из той духовно-мистической драмы, которая постоянно разыгрывалась в его душе, так как сталкивалось и боролось то, что от Бога — с тем, что от сатаны. Кажется, вражеского было больше, во всяком случае, В. С. никогда не говорил, чтобы в видениях его посещали Спаситель, Божия Матерь, угодники Божии. Были однажды святые старцы на «Святомкамне», у берега Тосны (этот камень и сейчас можно отыскать на обрыве, около развалин дома Толстых, в Пустыньке).

А может быть, это были не видения, а просто галлюцинации, плод безумия? — спросите вы. Да, о безумии Соловьева много говорилось. По поводу нервных расстройств он лечился в 1871 году (в мае) и в 1873 году. В 1893 году ему предписывается лечить неврастению. Несмотря на то, что более он к невропатологам не обращался, со времени пребывания в Лондоне за ним закрепилась слава безумного. Об одном странном случае он поведал С. Тру-

бецкому. Как-то в купе вагона, где спал Соловьев, вошла молодая пара с чемоданом больших размеров. Философу вдруг представилось, что в чемодане — расчлененный труп; он не мог сопротивляться своим нелепым подозрениям и сообщил о них кондуктору. Чемодан был обыскан, в нем ничего подобного не оказалось... Отец А. Белого проф. Н.В. Бугаев, математик и лейбнианец, предостерегал сына от знакомства с Соловьевым: «*Владимир Соловьев — больной! Человек талантливый, но — больной, да-с, знаешь ли, галлюцинации видит!*»³.

И все-таки ничего, кроме великосветских пересудов, не остается от болезни Соловьева, если учесть, какой подвижнический образ жизни он вел и как много сделал поистине неординарного. Был родоначальником символизма. Создал глобальную религиозно-философскую систему. Наконец, он был влиятельным и талантливым публицистом, полемистом, человеком незаурядной памяти. Да и просто, наконец, он был веселым человеком, визита которого с нетерпением ждали во многих семьях.

Нет, не был он психбольным, лишь по недоразумению не осмотренным психиатром. Скорее другое: чрезвычайно впечатлительный, тонко чувствующий духовные настроения эпохи, обладающий талантом сопереживания и сострадания, предвидящий и предчувствующий, наконец, мистик, которому трансцендентные сущности являлись в непосредственном мистическом опыте. Он знал и мистический ужас и мистическую радость.

Что же нам известно о мистической жизни Соловьева? Очень многое. В его философских и богословских произведениях, в стихах, в письмах, а также и в воспоминаниях друзей и знакомых мы находим обширный материал о Соловьеве-мистике и о посещавших его видениях. Ранняя влюбленность в Юлию С., и как награда за ее отказ -- видение Вечной подруги в день Вознесения 1862 г., 17 мая, в церкви, во время праздничной литургии, когда пели «Херувимскую». Прологом к Ее приходу была золотистая лазурь и неизъяснимое блаженство. С тех пор лазурное, голубое стало наиболее любимым Соловьевым из всех цветов, и Софию Хитрово он любил видеть именно в голубом⁴.

С 16-17 лет у Соловьева появляются зрительные и слуховые образы, иллюзии, парейдолии. Его воображение развито так сильно, что достаточно представить кого-нибудь — и тот уже перед ним как бы наяву. Он громко разговаривает с немецкими философами и греческими богословами, которые в «трогательном союзе» наполняют его жилище⁵. Чуть задремав, явно видно видит свою сестру Катю Романову⁶.

Особая ступень мистической жизни Соловьева — это Лондон, август-сентябрь 1875 года. Здесь, в залах Британского музея, повторилось видение Вечной подруги: это было второе свидание с Нею. Прибыв в Лондон в конце июля, Соловьев сразу же оказывается в трудных обстоятельствах вследствие неприспособленности к самостоятельной жизни:

тратит деньги впустую, плохо питается, мало спит, увлекается спиритизмом, разрушающим его физическое и психическое здоровье. Слухи о его спиритических увлечениях доходят до Москвы.

Он признается фрейлен фон Штудиц, что поступает по внушению духа норманки XVI или XVII-го века, его смущает и злой дух «Питер», пророчащий ему скорую гибель. У него обостряется бессоница, он почти ничего не ест⁷. Соловьев поступает по внушению. Если его спрашивали о планах на будущее, он часто отвечал: «Если будет внушение свыше и если обстоятельства позволят...»⁸.

В Британском музее он читает Плотина, немецких мистиков, Беме и Сведенберга, гностиков, индийских мудрецов и Каббалу... И она, Вечная подруга, виденная много лет тому назад в Москве, явилась ему прямо в зале библиотеки и сказала: «В Египте будь»⁹. И это прозвучавшее в душе приказание Вечной подруги изменило весь план научных занятий Соловьева: не пробыв и 4 месяцев из положенных ему пятнадцати, он вдруг 16 октября 1875 года отбывает в Египет.

Этот поступок становится сенсацией. Ковалевский пишет Янжулу в Москву: Вл. Соловьев едет в Египет, так как духи сообщили ему о существовании там тайного общества Каббалы и обещали ввести его туда¹⁰. Родителям Вл. Соловьев пишет, что едет изучать арабский язык¹¹.

В Каире Соловьев живет с 11 ноября 1875 г. по 12 марта 1876 г. Его ближайшие знакомые там: Р. Фадеев, генерал, военный публицист, Эжен Вогюэ, французский журналист, де-Лессепс, строитель Суэцкого канала, в хлебосольном доме которого Соловьев нередко бывал, а в января 1876 года приезжает кн. Цертелев, с которым устанавливается искренняя, по крайней мере со стороны Соловьева, дружба. Все названные люди, в той или иной степени, посвящены в драму Соловьева, в его мистический экстаз, в ожидание Вечной подруги. «Этот странный русский» (по выражению Вогюэ) занимается в Каире спиритизмом, ходит в пустыню к бедуинам, разыскивает племя, хранящее тайны Каббалы и разные масонские предания, которые перешли к ним еще от Соломона¹². Он интересуется заветами Гермеса Трисмегиста, знакомится с необуддистами. С масонами В.С. Соловьев познакомился в ресторане — случайно. Дело в том, что у Соловьева иной раз бывали спазмы в горле и он поднял руку к шее — оказалось, что это тайный масонский знак, и к нему подошли члены местной масонской ложи, говоря: «Вы наш»¹³.

Описывая свое пребывание в Каире, он сообщает, что влезал на пирамиду Хеопса на 100 саженьей, опускался в подземные гробницы, осматривал музей и мечеть¹⁴. И здесь, как и в Лондоне, ходили неблагоприятные слухи о его странностях. Впрочем, Э. Вогюэ опровергал эти разговоры: «Нет, Соловьев не сумасшедший, а просто странный, как и все русские люди»¹⁵.

Но была и основная цель его пребывания в Каире. «В пустыне будь», — приказала ему Вечная подруга.

...И вот наступил день: 26 декабря 1875/76 года. Был обычный табль-дот и веселая болтовня Фаддеева, знавшего, по словам Соловьева, все, начиная от истории военных сражений и кончая адресами местных кокоток. Соловьев позднее рассказывал Цертелеву и Величко: в цилиндре, в крылатке и бальных ботинках он идет в пустыню, чувствуя зов¹⁶.

Соловьев описывал: *«Я ждал меж тем заветного свиданья. // И вот однажды в тихий час ночной // Как ветерка прохладного дыханье: // «В пустыне я — иди туда за мной»*¹⁷. Опускается ночь, он идет в пустыню Фиваидскую, среди холода и песков, высокий, худой, в огромном цилиндре, в длиннейшем пальто. Случившиеся тут бедуины приняли его за черта, чуть не убили, связывали и развязывали руки, держали о нем совет. Отняли часы, испортили цилиндр, отвели в пески, отпустили.

*«И вот поваяло: «Усни, мой бедный друг». // И я уснул, когда проснулся чутко, // Дышали розами земля и неба крут, // И в пурпуре небесного блистанья // Очами полными лазурного огня // Глядела Ты, как первое сиянье // Всемирного и творческого дня... // И видел я, и все одно лишь было, // Один лишь образ женской красоты, // Безмерное в его размер входило, // Передо мной, во мне — одна лишь Ты»*¹⁸. Так в стихотворении, написанном два года спустя, Соловьев описал то мистическое состояние, которые стало исходной точкой для философии всеединства, теологии Богочеловечества и софийных построений. Два предыдущих свидания с Вечной подругой подготавливали мистический гнозис, открывший Соловьеву картину, описанию которой он посвятил десятилетия жизни. Увиденное все в один миг: *«Что есть, что было, что грядет веки... // Все обнял тут недвижный взор... // Синеют подо мной моря и реки, // И дальний лес, и выси снежных гор. // Все видел я, и все одно лишь было, — // Один лишь образ женской красоты... // Безмерное в его размер входило, — // Передо мной, во мне — одна лишь ты... // Один лишь миг! Видение сокрылось...»*¹⁹. Увиденное им в один миг стало его философией.

По горячим следам третьего свидания В.С. написал стихотворения, которые С.М. Соловьев-младший считает ключом в понимание теософии Соловьева. Ту, Кто явилась ему, он называл вначале царицей, богиней²⁰, а потом — Софией, Премудростью Божией.

Соловьеву было необходимо отразить захватывающую и мистическую жизнь, во власти которой он теперь был. Мало было рассказать о Вечной подруге друзьям и просто знакомым, мало было и соловьевской софиологии и учения о Теократии-Богочеловечестве. Нужен был еще и символизм стихов, и он явился из нужд объективации и осмысления мистической встречи с Вечной подругой.

А друзья... Они с доброй усмешкой относились к рассказанным им видениям в пустыне. Выразительно описана одна такая сцена из московской жизни 90-х годов. Лев Лопатин, подмигивая в сторону Соловьева, говорит окружа-

ющим их детям: «Его попросите — хо-хо — рассказать что-нибудь. Говорят, что он видит какую-то х о х о т е н ь розовую», — и в ответ на это Соловьев, бородастый, косматый, хохотал как ребенок.

Кроме тех трех свиданий, описанных Соловьевым в поэме, были, конечно, и еще встречи с Вечной подругой, но встречи эти происходили все реже, все менее явственно. Не так золотиста лазурь, не так захватывал экстаз... Небесная София вовсе оставляет его во время увлечения его земными Софиями: Софией Хитрово и Софией Мартыновой. Но крушение земных планов семейной жизни оживляет софииные видения.

В 1882 г. В. Соловьев пишет об услышанном им и гаснущем призыве таинственной подруги. В 1883 г. ему вновь явилось нездешнее видение и был слышен отзвук песни неземной. В 1884 г. образ кажется еще более размытым. Поэту видятся таинственные берега и таинственный храм на горе²¹. В 1892 г. Соловьев пишет об изумрудных очах, светлом облике, о снах наяву, о «ней», в нездешних цветах, в лазурном серебре²². В 1895 году, в январе, он видит «лазурное око» и слышит все тот же звучащий голос²³. Интересно сопоставить это стихотворение с воспоминаниями Е. Бельчика, бывшем у Соловьева в гостях на Иматре в конце декабря — начале января 1895-х годов. Они ехали с Соловьевым по лесу — Соловьев всматривался в небо и говорил, что видит Богиню, мировую душу, тоскующую о Боге²⁴.

Были видения и 17 июня 1896 года (опять «взор»), и 21 ноября 1898 г. (глядящие в душу лучезарные очи)²⁵. Но от облика женской красоты, явившейся ему в пустыне, остались лишь «взоры» и «лучезарные очи». Открывшись ребенку — она забыла философа в ореоле его прижизненной славы.

Соловьев был уверен, что явившаяся ему Вечная подруга излучала сиянье Божества, что она явилась ему на зов души. Но он писал: «Подруга вечная, тебя не назову я»²⁶. Почему — не назову: ведь он всегда старался выяснить Ее трансцендентную суть, Ее надмирное имя. «Не назову» — это скорее означает не «не хочу назвать», а «не могу назвать, так как не знаю точно, Кто Она», хотя, уловив сиянье Божества, Соловьев знает, что Она причастна Божеству. Вероятно, всю жизнь средствами и спиритизма, и философии, и богословия, и в долгих раздумьях Соловьев стремился отгадать, кто же есть его Вечная подруга. И разгадывая потаенный смысл этого видения, Соловьев знал о глубокой ценности его для своего духовного опыта: именно в Вечной подруге он увидел В С Е, и, более того, В С Е О Д Н О, и это увиденное им стало ВСЕЕДИНСТВОМ Богоматери.

Пройдя через три мистические встречи с Вечной подругой, он, зная, что она не от мира сего, стремился раскрыть Ее тайну, разными способами установить Ее генезис, идентифицировать с богословскими сущностями и аспектами Божества. Это занимало его долгие годы, до конца 90-х годов.

Как же Соловьев пытается разрешить эту загадку? Вначале средствами спиритизма, которым именно с этой целью он особенно активно занимался в

1875-1860 годах. В 1875 году он уверен в важности и необходимости спиритических явлений, которые помогают установить настоящую метафизику, хотя и не находится особенно много доказательств в пользу их достоверности. Соловьев верил, что в среде английских и каирских спиритов все-таки найдется достойный человек, истинно связанный с потусторонними силами.

Он никогда не сомневался в реальности спиритических явлений, даже тогда, когда установил вредность и неправославность этих занятий²⁸. До начала 80-х годов он был частым гостем у спиритов, дружил с Бутлеровым, Аксаковым. Считалось, что Соловьев обладал особыми медиумическими способностями: в его присутствии сеансы особенно удавались. Однако, считая, что спиритические явления действительно обнаруживают объективную основу религии²⁹, Соловьев отрицал спиритизм по причине и неправославности этого занятия. Спиритические явления он называл «нежитью», в сеансах с начала 80-х годов участия не принимал, но все-таки в 1893 г. указывает на некий метафизический смысл спиритических явлений, телепатии и проскопии³⁰.

В общем спиритизм не дал Соловьеву желаемой разгадки — тайны Вечной подруги.

Исподволь готовясь к Ее приходу, Соловьев читал с увлечением мистическую и гностическую литературу еще в Британском музее, и вот, уже видев Ее в Фиваидах, Соловьев избирает мистическую философию в виде инструмента познания генезиса Вечной подруги. Он создает мистико-философскую систему, не имеющую аналогов и в русской, да и, пожалуй, в мировой философии. Здесь у Соловьева впечатляющ синтез богословия и философии: образуется философия всеединства с объективно-идеалистической онтологией и гносеологией всецельного знания: мистического, рационального, эмпирического. Из философии всеединства вышла теология Богочеловечества-Теократии. В рамках этой богословско-философской системы соловьевская Царица 1876 г. и она же Вечная подруга, названная в 1898 г. в «Трех свиданиях», приобретает статус Софии, Премудрости Божией.

Колебания Соловьева в отношении генезиса Софии, Ее надмирного статуса, выразились в том множестве названий, которые он давал лондонскому и каирскому видению. Царица, Богиня, Вечная подруга, Великое существо (заимствовано у Конта), чистое полное человечество, живая душа природы, мировая душа, душа мира, всемирная природа, Богочеловечество (которое приравнивается Соловьевым к Софии), Вечная женственность, Божественная и совершенная женственность, женственная тень Божества, Царь-Девуца⁴⁰, наконец — Богоматерия, Премудрость Божия.

Поиски сути Вечной подруги — Софии, Ее надмирного генезиса и составляют самый церковный период в жизни и деятельности Соловьева — так, по крайней мере, считает племянник и биограф Соловьева С.И. Соловьев-младший³².

В системе онтологии философии всеединства и теологии Богочеловечества София-душа мира-Вечная женственность занимают важнейшее место, без подробного разъяснения софиологии Соловьева его мировоззрение оказывается существенно неполным. По сути введение Софии Премудрости Божией детерминировано всем ходом развития богословской мысли многих веков. Сведения о Софии Соловьев почерпнул у мистиков и гностиков. Софийная традиция прослеживается в русском богословии, во всяком случае, Ф.А. Голубинский и А.М. Бухарев занимались софийной проблематикой. О. Павел Флоренский считал, что один из источников соловьевской софиологии заключен в тесной дружбе с Дмитрием Федоровичем Голубинским. Последний передал Соловьеву некоторые положения из учения о Софии его отца, нигде не опубликованные. Соловьев также большое подспорье видел в духовном опыте русского народа. Одни из самых старых храмов Руси — Софийные, и изображения Софии Премудрости Божией в Новгородском храме особенно стимулировало творческую мысль Соловьева.

В софиологии Соловьева «вечно женственные», т.е. восприимчивые к обожающему влиянию Бога-Творца, Логоса, Христа материя, вселенная, мир, человечество, всемирная природа, все вместе в единстве обладают некоей «душой мира», которая, будучи сутью, квинтэссенцией женственности «тоскует» по Богу, стремится к Нему, вместе со всем тем, душой чего она является. С другой стороны Бог стремится обожить Свое творение. София — и есть обоженная душа мира (ведь душа мира может уйти из-под обожающего влияния Бога, и это есть хаос, в котором сразу же мир обнаруживает свою коренную слабость уклонившегося от Бога мира — это же и зло мира). Через обоженную душу мира Софию (душа мира необоженная не может быть Софией Премудростью Божией), через нее — весь мир, вся вселенная, вся материя, все человечество становятся обоженными, т.е. становятся Богоматерией, Богочеловечеством. Душа мира — став софийной — реализует возможность вечной женственности мира и человечества обожиться, стать софийными. Но у души мира есть и «злая» возможность погибнуть вдали от Бога.

Софийные построения начаты Соловьевым в 1877 году, когда он находит у мистиков (Парацельс, Беме, Сведенберг) идеи, созвучные тем предположениям, которые он строил на счет видений Вечной подруги. И слова из Откровения Иоанна Богослова (12:1). «И явилась на Небе великое знамение: жена, облеченная в солнце» подкрепляла софийные предположения³³.

Явившуюся Соловьеву Вечную подругу, Царицу, заключенную в золотистую лазурь, он рассматривает как трансцендентную личность, объединяющую все восприимчивое к Богу, все сродственное Божественному бытию, все обоженное в тварном мире: это София, Премудрость Божия.

Вселенная, всемирная природа, человечество, материя вообще, актуально воспринявшие Бога, обоженные его спасительным влиянием — это София. Это не просто творение Божие, а творение, воспринявшее Бога: софийная материя — это Богоматерия, софийное человечество — это Богочеловечество. Эта восприимчивость твари к Творцу — изначально заложена в ней как ее вечная женственность. Бог-Творец, Логос, Иисус Христос могут воздействовать на мир благодаря тому, что мир — женственен, и его женственность становится софийной, если в ней Бог.

В Софии, как считает Соловьев, в этом создании религиозного вдохновения русского народа, уже в XI веке выражена в иконописной форме действительная сторона Божества: София новгородского письма изображена в виде женской фигуры в царском одеянии на престоле в окружении Богородицы, Иоанна Крестителя, Христа. София Вл. Соловьева вобрала в себя всю обоженную женственность в мире Божиим: от Богоматери и Вселенной и Богочеловечества — кончая конкретными женщинами, самые любимые из которых были для него его Софиями — София Хитрово и София Мартынова.

Мысль о вечной женственности возникла у Соловьева в самом начале его философских занятий: исследуя первобытную религию, В.С. обнаружил единство двух начал: рождающего и воспринимающего, мужского Божества, верховного Бога, всеобщего отца — и производящий мир первоначальной натуры, женственной силы, всеобщей матери, материи (1:11). Верховный Бог един и духовен — женское Божество дает Ему возможность проявления (1:13).

Итак, женственный аспект Божества... В системе Соловьева фигурируют две личности: Бог и София, душа мира. Но софиология Соловьева включает риск догматических новшеств: не станет ли София деформировать Св. Троицу, расширяя Ее до размеров «квадрицы»? Соловьев, в иные годы выступающий за догматическое развитие, порой и переоценивает роль Софии, считая, что по отношению к Богу-Отцу такие понятия, как Христос, вочеловечившийся Логос и София — равноценны, равнопорядковы (1:375, 3:125-127).

При всей рискованности, идея взаимоотношений мужского и женского начал в соловьевской Богоматери — своеобразный эвристический принцип: Бог и его любовь к тварному миру, «женственному» по отношению к своему промыслителю. Это своеобразный брак, принципиально схожий с браком мужа и жены: она, жена, Вечная женственность — одухотворена, о б о ж е н а, спасена, и это спасение и одухотворение исходит от Спасителя мира. Соловьев считал, что спасительные начала в женщине должен пробудить мужчина, относящийся с истинной любовью к с п а с а е м о й им женщине, открывающий ей истинный смысл жизни (8:454-455). Отношения мужчины и женщины, мужа и жены носят на себе отблеск вечных ценностей, начало которым положено в устройстве мироздания: Бог-Логос-Иисус находят в вечной женственности-Вечной подруге-Душе мира достойную Жену, Невесту, Мать, достойный материал для деятельности и творчества.

Конечно, сравнения всегда хромают, и аналогия Бога и тварного мира мужскому и женскому началам и «браку» создает искус антропологизации Божества. Такова еще одна опасность, подстерегавшая соловьевскую Софию. Именно поэтому ему пришлось выступать с особым разъяснением по поводу вечной женственности. Его обвиняли в «пагубном лжеучении», в том, что Соловьев вносит женское начало в само Божество, а вместе с этим и животные плотские отношения. Отвергая обвинения, он считает что «поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи не менее, чем к истине и добру — есть величайшее б е з у м и е... глупость... мерзость»³⁴.

Итак, Соловьев проводит аналогии: мужчина-женщина Христос-невеста Христова, Церковь; Бог-вселенная. Бог и Христос — инициаторы, так же и мужчина заключает в себе творческое начало относительно своего дополнения в женщине; женщина — это материал, обязывающий мужчину сделать первый шаг на пути к совершенству (7:41-42). Божественному творческому началу соответствует страдательное софийное начало, воспринимающее, вынашивающее. Второе начало необходимо для того, чтобы первое могло стать таковым. Оба начала личностны в трансцендентном значении слова, и в трансцендентном смысле они соединены неразрывно. Пассивность, восприимчивость, страдательность женственности оборачивается наибольшей отзывчивостью и пластичностью для Божества.

Вся история сущего — это история взаимоотношения мужского и женского начала мироздания, как говорит философ Соловьев. И богослов Соловьев говорит: история Богоматериального мира — это история взаимоотношений Бога-Творца, Бога-Слова, Христа и Софии.

Женственно вообще все творение: и вселенная, и мир, и человечество носят в себе образ совершенной женственности — это София. Богоматерия, Богочеловечество женственны без всяких метафор. Женственна и церковь Христова.

Но мировая душа — в силу своей женственности — пассивна, она лишь стремление чистое, не знающее пока к чему стремиться, и Божественный Логос дает душе мира направление такого стремление в идее всеединства (3:145). Всединство — это уже из философии. Так богословие незаметно переходит в философию. Женственность — и богословская, и философская категория, выражающая начало сущего, воспринимающее творческую мощь Бога, полноту Божественной жизни (7:45).

Бог не растворяется в своем творении, но сообщает ему тот минимум качеств, благодаря которым тварь обнаруживает относительную самостоятельность ждущего и воспринимающего начала. И здесь начинается своеобразное сотрудничество Бога и твари, постепенно «подтягивание» твари до уровня, на котором она достойна стать тем, что носит на себе отпечаток перста Божия идет по пути о б о ж е н и я. Вот, кажется, так задумывалась

Соловьевым концепция мироздания, и здесь — пафос его Софии, узнанной им в Вечной подруге и в тех мистических знаках, в которых выразилась сокровенная женственная суть твари. В этом смысле Божественное начало не становится таковым без того женственного, что дает ему возможность проявиться именно как творческое, как в полном смысле Божественное.

Наиболее очевидна женственность в единичной конкретной женщине. Здесь не надо абстракций: женщина есть женственное существо, отражательно-воспринимающее (по мысли Соловьева) природное бытие, внутренняя страдательность женщины, готовность к нравственному одухотворению, определяется тем безусловным смыслом жизни, к которому через мужчину общается женщина (8. 453-454). Такова спасительная роль мужественности, мужского начала. Пассивность женственности — в том, что женщина, как правило, не может сама найти истину и должна получить ее у мужчины, но она способна по-настоящему высшую истину: не случайно религиозные и философские учения, не основанные женщинами, активно ими распространялись³⁵.

Женственное начало, к сожалению, восприимчиво не только к добру, но и ко злу. Соловьев мог понять это на примере его собственных и трудных отношений с его Софией (Хитрово). Он писал, выражая эту амбивалентность любимой женщины: «О, как в тебе лазури чистой много, // И черных, черных туч! // Как ясно над тобой сияет отблеск Бога, // Как огонь в тебе томителен и жгуч. // И как в твоей душе с невидимой враждою // Две силы вечные таинственно сошлись, // И тени двух миров нестройно толпою // Теснясь к тебе причудливо сплелись»³⁶.

И в другой своей земной Софии (Мартыновой) Соловьев увидел ту же трагическую амбивалентность женского начала: «Свет из тьмы. Над черной глыбой // Вознестися не могли бы // Лики роз твоих, // Если б в сумрачное доно // Не впивался погруженный // Темный корень их»³⁷.

Соловьев писал: «Если женственная восприимчивая сторона человеческого существа в лице Евы оказалась столь податливой слову зла, то та же женственность в лице Пресвятой Девы может оказаться такою же восприимчивой к слову Божию» (4:349). Мария Магдалина прошла через власть семи бесов перед тем, как найти Христа (10:41-42), и именно женщина впервые поднялась навстречу воскресшему Христу (10:42).

Стоило только «мнимыми христианам» отлучить от Духа Христова всемирную Магдалину, как в нее вселились злые духи, и возникла черная магия и всякая чертовщина — Иисус же выгнал из Магдалины семь бесов (6:391).

Вообще Соловьев старается говорить о женщине с теплым участием, он глубоко сочувственно относится к трагичной амбивалентности женского существа, ему бесовское начало женщины представляется роковой слабостью женской природы, и здесь именно должен слово свое сказать мужчина-спаси-

тель, который обязан помочь женщине сделать первый шаг на пути к совершенству, — а не затаптывать женщину в грязь. Соловьев знает — при всем несовершенстве земных мужчин и женщин — в их взаимной любви возникает восполнение одного — другой; здесь путь к совершенству, но все-таки мужчина в этом союзе есть посредник Божественной силы, творческое начало относительно своего женского дополнения (7:41-42). Но воссоединение человека с Богом и восстановление в человеке Образа Божия — происходит не иначе, как через Божественную женственность — и только через *ж е н с т в е н н о с т ь* (7:45-46,47).

Интерпретируя явление Вечной подруги, считая Ее вечно женственной Софией, Соловьев чувствует, что это еще не полная характеристика. Появляется еще один аспект Вечной подруги — душа мира, мировая душа, имеющая в себе и Божественное начало, и тварное бытие (3:139). Душа мира — это «третья ипостась» Вечной подруги. Как он объяснял Величко, мировая душа скорее противоположность Софии, так как представляется особой тварью, призрачным представлением Божественной полноты, обратным отражением Божества. Мировая душа может поддаться хаосу, и может напротив «взять» речи Логоса и слиться с Божественной вечностью, смутное тяготение к чему она ощущает³⁸. Думается, что Величко излагает последнюю версию Вечной души, ту версию, к которой Соловьев шел через почти что 20 лет творчества.

Мировая душа определяет относительную самостоятельность тварного мира. Мир может стать софийным, особенно таковым может стать человечество: софийное значит обоженное. Мир вообще женственен — способен воспринять надмирные, внемирные влияния. Мир, наконец, «душевен», поскольку у него есть душа мира, оплот его относительной автономности, доходящей, в самом злом варианте, до противопоставления твари Творцу. Но мировая душа стремится реализовать Божество в мире, хотя имеет форму в другом (3:145). Тогда душа мира становится Софией, точнее софийной. Она утверждает себя во всеединстве, в Боге избирая предмет своего жизненного стремления, но утверждая себя вне Бога — она теряет многое. Душа мира, преданная Богу — это посредник между творением и Божеством (3:141,142). Мировой душе надо пройти значительный путь от незнания всеединства — к высшему соединению с Логосом, активным началом мирового процесса (3:147-148).

Но мировая душа, ничего не соединяющая, потерявшая внутренние связи и обрекающая мир на эгоистическое существование — есть зло, плодом которого является страдание (3:142). Не разлагающей, а организующей силой должна стать мировая душа, но лишь в соединении с Божественным началом (3:144). Через свою душу мир может стать софийным — но только через дефектное отделение души мира от Бога сам этот мир становится злым, безбожным, погибельным. Такова третья ипостась Вечной подруги.

В последние годы жизни Соловьева все яснее представляется роль Софии в богоматериальном процессе. Он объясняет С. Мартыновой: София означает «Мы с Богом», Иисус, напротив — «Бог с нами»³⁹. Это «мы с Богом» предполагает консервативное, хранящее начало женственности. Это хороший консерватизм семени жизни, избранного средоточия человечности, которое сохраняет связь его с Божеством (4:446). Семя жены страдательно и покорно высшему закону и недоступно для зла (4:445), оно передавалось по одной линии, пока в новой непорочной матери жизни приняло форму совершенного мужа — Иисуса Христа: «женщина вмещает совершенного мужа»⁴⁰.

Такой «совершенный муж» вынашивается в течение длительного отрезка истории человечества в теле, в материи Божества, проникнутом началом Божественного единства (3:115). Это и есть София. Намеки на нее Соловьев видел в ветхозаветной Хохме (3:115).

Наиболее полно София осуществилась в человечестве, так как из творений Божьих человек и человечество наиболее «женственны» и обладают наиболее отзывчивой «душой». София — «это великое царственное женское существо — не Бог, не вечный Сын Божий, не ангел, не святой человек — оно истинное, чистое, полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющая с ним все, что есть. Несомненно, что смысл Великого существа наполовину почувствован и сознан Контом, в целости же почувствован, но вовсе не сознан нашими предками, благочестивыми строителями храмов св. Софии.

Вечная подруга приковала внимание Соловьева на долгие годы, десятилетия. Этот образ женской красоты, являвшийся ему, если судить по воспоминаниям и стихам, не трижды, а многократно — этот образ открывал ему глубоко скрытую от всех истину. Эта истина, мистически им полученная и обогащенная научными поисками и логическими рассуждениями, составила «всецелое знание» об истинной сущности сущего.

Но Соловьев все более увлекался. Прежде всего, его интерпретация Вечной подруги как Софии, Премудрости Божией, явившейся ему в образе женской красоты — спорен. Умозрительные концепции Софии, Вечной женственности, Души мира впечатляют: на них отпечаток гения Соловьева, его богословской эрудиции, высокой философской культуры и энциклопедической начитанности. Поиски Премудрости Божией и мистических опытов видений Вечной подруги превращается, кажется, в *мудрование*, от которого предостерегал ап. Павел.

В конце 70-х годов Соловьев обращается к его Софии, увиденной им в трех свиданиях, с молитвой: «молитва об откровении великой тайны. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Неизреченным, страшным именем заклинаю Бога, демонов и всех живущих, Соберите воедино дух истины вашей, прегра-

дите источники вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей, да возможно уловить чистую голубицу Сиона, да обречем бездонную жемчужину Офира и да соединяться розы с лилиями в долине Седонской.

Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладости сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченной и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа, молю Тебя: снизойди в темницу душевную, наполнив мрак наш своим сиянием, огнем любви твоей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мир, восставляя полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог во всем⁴¹.

Эта молитва искуссительна. Упоминание о голубице, Розе и лилии сразу же заставляет вспомнить о «Песне офитов» Соловьева, сочиненной весной 1876 г. в Ницце. Офиты — это гностическая секта (офис — змея по-гречески), славящаяся культом змеи. Белая лилия, роза, голубка, змея, гроза — это символы духовности, земной чувственности, добра и зла, которые употреблялись гностиками-офитами для произвольного перетолковывания Библии⁴².

Гностицизм как одна из первых ересей давно уже осуждена христианами церквями.

Именно к этому времени мистических поисков Соловьев, вероятно, в состоянии особого транса или мистического созерцания делал загадочные записи, темой которых является София⁴³.

И все-таки Вечная подруга из «Трех свиданий» — кто она? Труден и ответен ответ на этот вопрос. Это — задача герменевтики, задача исследования Вечной подруги в контексте других персонажей мистического опыта Соловьева.

Вспомним историю и предысторию Вечной подруги. «Странный и впечатлительный мальчик, погруженный уже в детстве в мир мистических снов (*«Странным ребенком был я тогда, // Странные сны я видал»*) в десятилетнем возрасте видит Вечную подругу, он запоминает это видение. В отрочестве он отличается впечатлительностью, образы ученых, философов и просто представленных им людей наполняют его жилище. В 70-х годах возникали голоса, и Соловьев стремится истолковывать то, что они ему говорили. Наконец, 1875 год, когда второе видение Вечной подруги предварялось злыми персонажами (норманка 16 века и «злой дух Питер»). Его поведение странно, но не безумно. Так ведет себя человек, одержимый идеей, поглощенный ею, предчувствующий открытие. И вот — второе видение, отъезд в Египет, третье, самое явственное видение Вечной подруги в Фиваидской пустыне, и многочисленные стихотворные «отчеты», следовавшие за этим. Кажется, до конца 70-х и даже начала 80-х годов Соловьев жил под впечатлением встречи с

Вечной подругой. И его деятельность и в Москве, и в Петербурге и в эти, и в последующие годы совершенно не вязалась со слухами о его безумии, впрочем, скорее всего, намеренно распускаемыми.

Меж тем, Вечная подруга трансформировалась постепенно в философские образы, и сама она все реже являлась Соловьеву. Постепенно гаснет и золотистая лазурь, и нет ни с чем не сравнимого восторга от встреч с Нею.

Возникают явления, все более мучительные и настойчивые. В конце 80-х и начала 90-х годов видения прямо связываются Соловьевым с ухудшением его соматического здоровья, кровотечениями и бессонницей по несколько суток. «...Истекая кровью, вижу видения», пишет он матери⁴⁴. С медицинской точки зрения такая связь соматического состояния и видений (медик должен сказать: галлюцинаций) показательна, и именно она, эта связь, снимает проблему надмирного источника их. Соловьев, напротив, считал плотские болезни условием, в которых метафизические, трансцендентные способности человеческого духа проявляются с особой полнотой. Соловьев писал, что дух для усиления своего требует ослабления плоти и перевода ее в потенциальное состояние (8:73). Болезненный и вечно преодолевающий свои немощи Соловьев именно вел такое потенциальное с точки зрения плотской существования, но зато во всей полноте раскрылась сила его духовного существа, особенно в периоды болезни восприимчивого к трансцендентным влияниям.

С 80-х годов и до конца жизни его посещали мучительные сны и видения во сне. Порой ночами не было отдыха от персонажей «другого» мира, от бесед с умершими. Довольно долго мучил Арлекино с его странными и зловещими превращениями⁴⁵. К снам Соловьев относился с большой серьезностью. Многие из его снов оказывались вещими. Незадолго до смерти он видел во сне Ли-Хуе-Чана (китайского диктатора, 1823–1901, интересовавшего В.С. в связи с указанной им китайской опасностью) и китаец сказал ему на древнегреческом языке, что он должен умереть⁴⁶. После этого сна Соловьев окончательно уверился в близкой смерти.

Ему были видения и в момент пробуждения. Однажды, в конце 80-х годов, В.С., проснувшись увидел человека в чалме, который читал его статью о буддизме — этот человек вдруг ткнул Соловьева в живот зонтиком, и боли в области печени, в месте удара, держались после этого три дня⁴⁷.

Были свидетели явлений разных образов Соловьеву наяву. Сидел он однажды в ресторане вместе с С. Трубецким, вдруг откинулся на спинку кресла и некоторое время сидел с закрытыми глазами, а потом как бы очнувшись рассказал, что в этот момент ему представилось видение, что кто-то *несущий* пришел к нему⁴⁸. Е. Трубецкой, брат Сергея, рассказывает об этом ли или о другом случае, когда В.С. стал вдруг смотреть в одну точку и выражение его лица было странным: в это время ему было видение⁴⁹.

Наяву Соловьёва преследуют тени умерших друзей, видения их душ. Очень мучительно видеть было тень Фета, умершего в 1892 г. и в 1898 г., во время путешествия по архипелагу, В.С. слышал его голос, страдающего за гробом, умершего, так и не приняв христианства⁵⁰.

Посвятив в 1897 г. стихотворение памяти Фета, В.С. писал, что *«Не стал он бестелесен // И взор его в душе не побледнел»*, слышались Соловьёву *«призывы и скорбный стон с дрожащей мольбой»*⁵¹. Тень Фета становилась все более осязаемой, и в последующих стихотворениях В.С. пишет посвящение самому Фету, как будто бы он был в живых⁵². Это обстоятельство отмечено как весьма важное Брюсовым⁵³.

Тени отошедших друзей порой надвигаются на него, заслоня все пространство: *«Едва покинул я житейское волненье, // Отшедшие друзья уж собрались толпой, // И Прошлых смутных лет далекие виденья // Яснее и ясней выходят предо мной»* (январь 1895 г.). И снова: *«Опять надвинулись томительные тени // Забытых сердцем лиц и пережитых грез, // Перед неведомым склоняются колени...»* (январь 1895 г.). *«Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает, // Тень мертвых уж близка...»*⁵⁴. Тени эти были не поэтическими образами, а видениями, о которых В.С. писал в стихотворной, более соответствующей его настроению форме. Но о преследовавших его тенях он сообщал и «в прозе», в разговорах с друзьями и знакомыми. Макшеевой Соловьёв рассказывал, что ночью увидел наяву трех женщин в платках, одетых богомолками, они стали на колени и поклонились Соловьёву: *«Это были души умерших, просящих поминовения — три ночи подряд они мне являлись»*⁵⁵. И приблизительно в это же время: *«Кто-то с тяжкою тоскою шепчет: «Вспомни обо мне», И позже: «Нитью непонятною сердце все привязано // К образам исчезнувшим, к плачущим теням»*⁵⁶. Да, эти тени были реальностью в мире Соловьёва, они мучали его, особенно в последние годы, когда один за другим умирали друзья. Особенно последние три года, выделенные Блоком в особый, едва ли не важнейший период творчества и жизни Соловьёва⁵⁷.

Характерно, что персонажами видений Соловьёва никогда не были ни Иисус Христос, ни Пресвятая Богородица, ни святые и угодники Божии, во всяком случае об этом никогда не писалось и не говорилось. Кажется, было одно исключение: явление святых старцев в Пустыньке, на Святом камне. Старцы, как говорил потом Соловьёв, благословляли его труды по оправданию веры отцов. Это было на крутом берегу Тосно.

Характерно и другое: по мере того, как гаснул фаворский свет, меркла золотистая лазурь, а явления Вечной подруги становились редки и кратки — по мере этого все чаще являлся диавол в своем настоящем облики. И не

было ли в Вечной подруге Соловьева искусительной прелести, идущей от дьявола, все время сопровождавшего Соловьева и являвшегося ему то в образе женщин, то душ и скорбных теней, то, наконец, в собственном образе, уже без личин и маскировки?

На протяжении 25 лет жизни Соловьева — его все более настойчиво преследует дьявол, и удивительно близки по времени появления черт и Вечная подруга. Раньше, до явления ему чертей, Соловьев не верил в нечистую силу, как он сам писал об этом (З. 11. 88), но после поездки в Египет в нем явилась уверенность в существовании дьявола⁵⁸.

О видениях ему черта Соловьев рассказывал своим московским друзьям по приезду из Египта, в результате чего и появилась уморительная пьеса Ф. Сологуба (племянника автора «Тарантаса»): «Соловьев в Фиваиде», где описано в шуточных красках вовсе не шутивное искушение Соловьева дьяволом⁵⁹.

Именно после Фиваид Соловьев уверен в существовании реального черта. Кн. Д. Цертелев, близкий друг Соловьева, описывает его приезд в имение Цертелевых Липяги, и священник, причастив его, спросил, верит ли он в Бога. Соловьев ответил серьезно: «И в Бога, и в черта»⁶⁰.

И дьявол все теснее приступал к Соловьеву. Особенно с начала 90-х годов. Соловьев пишет, что избегает союза с бесами, которые веруют и трепещут (6:339), и в контексте его жизни эти слова, могущие быть истолкованные как просто литературный прием, приобретают особое и реальное значение. Теперь уже в петербургских гостиных слышат его рассказы о явлении черта, о том, что всю жизнь находился в постоянной борьбе с дьяволом, что пререкается с ним⁶¹.

В мире Соловьев видит черта в различных облициях, видя, что в видимом мире все соблазны и беззакония происходят от него (4:597). Он задается вопросом, почему же дьявол до сих пор не посрамлен, и отвечает: безграничное благо дает в мире место бесам (9:199), а их, этих бесов, Соловьев насчитывает семь: бес свободной любви, бес политической агитации, обожествленного естествознания, внешнего опрощения, обязательного безбрачия, экономического материализма и эстетического декаденства (10:42). Этих бесов и надо выгнать из «всемирной Магдалины», чтобы мир обожился.

В 90-е годы, в период знакомства с Мартыновой, когда душа, по выражению С. Соловьева — (племянника) «была затянута эротическим илом», видения чертей стали чаще. Появилось составленное Соловьевым заклинание против чертей: «Заклинаю вас именем Иисуса, Сына Бога Живаго, перед Которым преклонятся все колена на небесах, на земле и под землею»⁶². Кажется, заклинание не слишком помогало.

А черти к Соловьеву приходили совсем не шуточные. Ему было тяжело вспоминать их явление, но не менее тяжело было и не рассказывать об этом. Дрожая, обливаясь потом холодным, совсем не рискуя, рассказывал он друзь-

ям о явлении ему черта во время путешествия на пароходе на пути из Ганге в Финляндских шхерах. А во время другого путешествия, в первый день Пасхи 1898 г., 5 апреля, Соловьеву было явление черта, сидящего на подушке в его каюте. Соловьев мог рассмотреть его. Это было мохнатое серое человекообразное существо, глядевшее на Соловьева злыми глазами. «А ты знаешь, что Христос воскрес?», — спросил черта Соловьев, но черт отвечал: «Христос-то воскрес, а я вот тебя оседаю», и прыгнул с этими словами Соловьеву на плечи. Этот рассказ запомнили в Петербургских салонах⁶³. После этого случая, по свежим воспоминаниям, как и тогда, после явления Вечной подруги, Соловьев записал событие в стихотворении: «*Видел я в морском тумане // Злую силу вражьих чар*»⁶⁴.

К неотступно преследующим его чертям, особенно назойливым во время путешествия в Египет в апреле 1898 г., Соловьев обращается по своему обыкновению шуточно, и веселье этих стерегущих его чертей, и прозаичность и неувидительность для него всей этой чертовщины — все это, вероятно, свидетельствует, что он как будто бы уже и свыкся с ними, что они вошли в его жизнь, наполняя ее бесовским весельем.

«*Черти морские меня полюбили, // Рыщут за мною они по следам. // В Финском заливе недавно ловили. // В Архипелаг я — они уже там. // Ясно, что черти хотят моей смерти... // Знайте же: вечная женственность ныне // В теле нетленном на землю идет*»⁶⁵. Так, борясь с чертями, поэт противопоставляет им Вечную женственность Вечной подруги, встречи с которой он, вероятно, ждет в окрестностях Каира, где более 20 лет тому назад Она ему явилась. Но черти, сопровождавшие Соловьева, реальны, осязаемы, дерзки, а Вечная женственность — лишь тусклый философский образ, абстрактный аналог чудесного видения.

В три последние года жизни Соловьева стал посещать, пожалуй, самый злоеущий персонаж его видений -- Антихрист. Философ чувствовал его присутствие. Желание обличить Антихриста было огромно. Соловьев написал «Три разговора» (первое название разговоров «Под пальмами»). Он боялся мести самого Антихриста... В творчестве Соловьева это последнее его произведение не имеет аналогов и требует внимательного прочтения и и вдумчивой экзегезы. Об этом — в своем месте и в свое время.

А как же Вечная подруга, Богиня, Мировая душа, вечная женственность, Великое существо и прочее? Думается, что это искусительный образ, прельстивший Соловьева невыразимой женской красотой, личина диавола, с кем он всю жизнь боролся, искушения которого то отвергал, то принимал за «сиянье Божества». София Премудрость Божия, включенная Соловьевым в его богословско-философскую систему возникает из видений его в Фиваиде и Лондоне. Не сопротивляясь искушениям «вечной красоты», Соловьев трансформирует прелестные видения в чрезвычайно интересную софиологию, философию всеединства и теологию Богочеловечества. Русский Ориген Соловьев был

значителен в своих заблуждениях и велик в своих прозрениях. Он нашел в себе силы не сдаться дьяволу и противопоставить врагу в глубине души искреннюю и горячую веру в Господа.

Вечная подруга, явившаяся Соловьеву, — это его трагедия, обернувшаяся великим философским его бредом. И после смерти сказаны глубокие и правильные слова: «для него... никакой разбор его трудов или литературное прославление не надобны так и так горячо не желательны, как простая заупокойная литургия»⁶⁶.

Литературное прославление его состоялось, но достаточно ли часто молитвенным поминовением мы помогаем его душе?

REFLECTIONS ON PHILOSOPHICAL DESTINY OF VLADIMIR SOLOVYOV

Иеромонах EUSTAFIUS (Mikhail JAKOV)

The mystic visions determined Solovyov's life and made his destiny and creative activity unique. The life of his soul was full of contradictions. His philosophical and theological theories were based on immediate vision and understanding of what he was writing about.

The most important stages of his life were conditioned by struggle between God and Satan in his soul.

He could be totally overwhelmed by feeling of mystic love, horror or happiness. In Cairo, in the desert he saw Sophia, the symbol of Divine Wisdom. God and Sophia became two main personalities in his global religio-philosophical system: God and Jesus are the initiators of creative activity of Man and Woman is the material, which makes Man stride for perfection. The philosopher thought that men and women can add each other in order to reach God in spite of sinful origin of all women, men must help women to make the first step to the Paradise.

Solovyov wanted to reflect the mystic life he lived and for that aim he chose poetry, which is thought to be the keys to understanding of his theosophy.

Last three years of his life, Solovyov saw the most sinister character of his visions - Antichrist, but deep, frank faith helped him to win the battle.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Соловьев В. Стихотворения, Серг. П., 1921. С. 179.

² Там же. С. 172, 174, 177.

³ Белый А. Начало века. М.-Л., 1933. С. 14; На рубеже двух столетий. М.-Л., 1938. С. 392.

- ⁴ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. К. 3. Вып. 1. Птт., 1921. С. 133.
- ⁵ Соловьев В. Письма. Т. 3. СПб., 1911. С. 100.
- ⁶ Письма. Т. 3. С. 103.
- ⁷ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Т. 3. С. 137.
- ⁸ Е.И. Просветы и настроения. СПб., 1903. С. 200.
- ⁹ Соловьев В. Стихотворения, Сергиев Посад, 1921. С. 174.
- ¹⁰ Янжул И.И. Воспоминания о пережитом и виденном в 1864-1909 гг. СПб., 1919. Вып. 1-2 С. 137.
- ¹¹ Письма. Т. 2 С. 17.
- ¹² Русское обозрение. 1901. В. 1, с. 119.
- ¹³ Де-ля-Барт Ф. Литературный кружок 90-х годов. Известия Общества славянской культуры. Т. 2, кн. 1. М., 1912. С. 10.
- ¹⁴ Письма. Т. 2 С. 17.
- ¹⁵ Русское обозрение. 1901. В. 1. С. 119-120.
- ¹⁶ Величко В. Вл. Соловьев. СПб., 1903. С. 31.
- ¹⁷ Соловьев В. Стихотворения. С. 175.
- ¹⁸ Там же. С. 177.
- ¹⁹ Там же. С. 177-178.
- ²⁰ Там же. С. 62-64, 231.
- ²¹ Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 71-72.
- ²² Там же. С. 94-95.
- ²³ Там же. С. 95.
- ²⁴ Величко В.А. Вл. Соловьев. С. 54.
- ²⁵ Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 110-112, 133.
- ²⁶ Соловьев В. Стихотворения. С. 179.
- ²⁷ Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. С. 21.
- ²⁸ Письма. Т. 2. С. 8; Т.3. С. 5.
- ²⁹ Письма. Т. 2. С. 279. А.Н. Аксакову, 1883.
- ³⁰ Соловьев В.С. Предисловие к кн.: Э. Гарний и др. Прижизненные призраки. СПб., 1893.
- ³¹ собр. соч. Толстого А.К. Т. 1. 1980, С.121.
- ³² Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Вл. Соловьева. Богословский вестник. 1915. 1. С. 78.
- ³³ Е.И. «Просветы» и настроения. СПб., 1903. С. 197.
- ³⁴ Соловьев В. Стихотворения. Серг. С. Х111.
- ³⁵ Письма. Т. 3. 97, 1873, Селевиной.
- ³⁶ Соловьев В. Стихотворения. С. 74.
- ³⁷ Там же С.112.
- ³⁸ Величко В. Вл. С. Соловьев, СПб., 1903. С. 16.
- ³⁹ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева, Брюссель, 1977, С. 311.
- ⁴⁰ Иер., XXX1:21; 4:581
- ⁴¹ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 3. Вып. 1. Птт, 1921, С. 145; Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Вл. Соловьева. Богословский вестник. 1915. Т. 1. С. 74.
- ⁴² Соловьев В. Стихотворения, С. 65-66.
- ⁴³ А. Блок в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1980. С. 345.
- ⁴⁴ Письма. Т. 4 , С. 46, 1890 г.
- ⁴⁵ Величко В. Вл. Соловьев. СПб., 1902. С. 57, 173.

- ⁴⁶ *Давыдов Н.* Из воспоминаний о В.С. Соловьеве. Голос минувшего, 1918, № 12. С. 42
- ⁴⁷ *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. Соловьва, М., 1913. С. 20.
- ⁴⁸ *Давыдов Н.* Из воспоминаний о В.С. Соловьеве. Голос минувшего. 1918, №12. С.19.
- ⁴⁹ *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. Соловьва, М., 1913. С. 20.
- ⁵⁰ *Соловьев С.М.* Биография Вл. Соловьва, в кн. Вл Соловьв, Стихотворения. М, 1915, С. 18; С. Соловьв. Идея церкви. Богословский вестник, 1915. С. 284.
- ⁵¹ *Соловьв В.* Стихотворения. С. 148.
- ⁵² июль 1898 г.; *Соловьв В.С.* Стихотворения и шуточные песни. Л. 1974. С. 116.
- ⁵³ *Брюсов В.Н.* Далекое близкое. 1912, С. 35.
- ⁵⁴ 23 апр. 1895; все цитировано по В. Соловьв. Стихотворения. 1921. С. 137, 140, 141
- ⁵⁵ *Макшеева Н.* Воспоминания о В.С. Соловьве, Вестник Европы. 1910. Март, С. 175
- ⁵⁶ 23 апр. 1895 и 16 янв. 1900 г., см. В. Соловьв. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 112, 136.
- ⁵⁷ *Блок А.* Собр. соч. Т.5.М., 1962. С. 447.
- ⁵⁸ *Давыдов Н.В.* Из воспоминаний о В.С. Соловьве. Голос минувшего. 1916, № 12. с. 194
- ⁵⁹ *Давыдов Н.В.* Из прошлого. М., 1914. С. 303.
- ⁶⁰ *Цертелев Д.* Из воспоминаний о В.С. Соловьве. СПб. ведомости. 1910, 21 сентября
- ⁶¹ *Е.И.* «Просветъ» и настроения. СПб., 1913. С. 24; В.Л. Величко. В.С. Соловьв. СПб., 1903. С. 163.
- ⁶² *Величко В.* Вл. Соловьв. СПб., 1903. С. 165-166.
- ⁶³ *Амфитеатров А.* Литературный альбом, СПб., 1904.С. 257; Н. Макшеева. Воспоминания о Вл. Соловьве. Вестник Европы. 1910, март. С. 175.
- ⁶⁴ *Соловьв В.* Стихотворения. 1921. С. 162.
- ⁶⁵ *Там же.* С. 163.
- ⁶⁶ *Розанов В.В.* Около церковных стен. Т. 1. СПб., 1906. С. 239.

ЖЕРТВА КАК СИМВОЛ И ТАЙНА (в духе словарного определения)

Константин ИСУПОВ (Санкт-Петербург)

Жертва (далее: Ж.) есть предметно-символический дар Завета; сакрально-знаковая операция замещения; кардинальный принцип неавтономной этики; универсалия культуры. Археологические и исторические свидетельства о дохристианских культах на Руси не выводят практику и антураж жертвоприношения за пределы общего для множества культур типологического ряда. Православную акцентуацию Ж. приобретает с вживанием ее толмачей в святоотеческий контекст перехода от “Закона” к “Благодати” (Илларион); русская версия христианства создала сложную амальгаму языческих и православных оттенков, наличие которой в литургическом действе провоцировало ее критиков на упреки в языческом прочтении таинств (Л. Толстой о Евхаристии и Причастии). За пределами конфессионального поведения живая архаика жертвы также подверглась неадекватным трактовкам и расщеплению на взаимоисключающие акценты, благодаря чему альтруизм оказался формой эгоизма, а филантропия — старомодной разновидностью небескорыстного милосердия. С другой стороны, эксплуатация сакрального содержания жертвы в идеологиях двух последних столетий превратили ее в инструмент псевдо-религиозного воспитания в духе фанатической преданности идеалу. Ж. достаточно легко дискредитируется не только в силу собственной амбивалентной природы (травестийно закрепленной в этимоне ‘ЖР <-ать, -ерло>’; ср. у Г. Державина: “Все вечности жерлом пожрется”), но и по причине той избыточной “жертводицей”, с какой отечественная историология строила философию русского пути. Начиная с Чаадаева, образ России все более насыщается жертвенными возможностями, т.е. поучительным для остального мира негативным историческим опытом. В конце этой цепи мы наблюдаем устойчивое мнение о русской истории как перманентном и бесплодном апокалипсисе (И. Шафаревич). Кардинальные аспекты жертвы консервируются русским религиозным ренессансом, инициаторы которого отнеслись к этой мифологеме творчески. Догматические коннотаты жертвы сохранены в таинствах: в смысл большинства из них (Евхаристия, Причастие, Крещение) положена идея замещения сакральных объектов культа (кровь, плоть) символическими дериватами. Ритуальная Ж. обладает сложной знаковой природой: она одновременно — и некая безусловная предметность, и образ самой себя. Вино и хлеб остаются вином и хлебом, но будучи образами Вина Страдания и Хлеба Небесного, поднимаются к символам Крови и Тела Христа, что должно привести к буквальному прочтению “вина” и “хлеба” как реального

события Голгофы, вечно свершающегося во внеэмпирическом времени таинства. Жертводействие есть прорыв из “реального” в “реальнейшее” (из эмпирии повседневности в эмпирии трансценденции). Умение жертвовать — изначальная прерогатива человека, способного воспринять Откровение (по слову Вяч. Иванова, “жертва раньше Бога”). С тем большей настойчивостью русская мысль онтологизирует жертву, помещая ее в центр аскетической молитвенной практики (“Ж. уст”), отношений приязни (“Ж. сердца”), юродско-самоотречения (“Ж. тела”), самоотверженной дружбы (“Ж. души”). Ритуально предписанной жертве по обету или повинности (Лев. 7, 16-17; 5, 1-19) перед “Законом” (Исх. 20, 24-26), т.е. жертве-подати, итогом которой в Ветхом Завете мыслится умножение достатка и крепкая защита от бед, противостоит новозаветная идеология тотальной отданности человека Богу, коль скоро Богочеловек Голгофы и есть тотальная Богожертва. В полноте жертвенного союза выполняется круговая порука Завета (жертвенного договора вечной взаимораскрытости), исполнение которого в человеческом плане осмыслено не в юридической категории по-да́ти, но в духовном аспекте всеобъемлющей Благо-дати. Гнев Моисея, разбивающего скрижали и окрик Яхве через пророка Исайю (“Зачем Мне множество жертв ваших?” <Исх. 1, 1>) вызван вполне исправимыми проступками слабых людей. Для христианского круга представлений отказа человека от абсолютной жертвы Распятого есть онтологическая катастрофа: он добровольно отрывается от искупительного замысла жертвы Бога-Сына и тем теряет свои качества центральной ценности Божьего мира и наследника спасения. Персонология Достоевского призывает к отречению от “я” в обмен на обретение Собора духовных сотрапезников в Истине. Отечественная антропология и философия Другого развивались как жертвенные по преимуществу. Каноническая теология жертвы не размыкалась без остатка по этим векторам специализированных применений мифологемы, но окрашивалась в интонации требовательного призыва к напряженной готовности жертвовать. Ж. как эмоциональная установка становится основным принципом религиозной эмпатии у Флоренского. Премирное сочувственное склонение ликов рублевской “Троицы” к Чаше Страдания стала для современников Флоренского идеалом христианского сознания жертвенности как абсолютного условия спасения и как этической презумпции братского состояния людей на земле. Троичный канон жертвенного единства стал и оправданием экстремальных форм жертвенного самоотречения: “духовного художества” подвижника и аскетического подвига юродивого (С. Булгаков). Крещение в новую жизнь чрез смерть Спасителя осознается как начало верного пути к стяжанию Святого Духа. В идеологии “апокалиптиков” “Братства Христианской борьбы” Ж. отчетливо артикулируется в интонациях экзальтированного неонародничества, в котором еще слышны голоса “кающихся дворян” 19 в., с их “хождением в народ”, дискредитированным последующей эпохой мессионизма. На фоне критики исторического христианства”

адептами “нового религиозного сознания” и русскими ницшеанцами традиционные аспекты жертвы как этического принципа подверглись скептической редукации. Немало этому процессу способствовала и эксплуатация мифологемы в революционно-демократической риторике и в деятельности ее изобретателей, включавшей в себя беспринципную циническую мистику “дела” и “крови” (Н. Некрасов). Достоевский считал необходимым разделить жреца и жертву; он обосновывает метафизическую необходимость жертвы, коль скоро дольний мир трагичен по сути и есть проекция горней мистерии Богочеловеческого процесса в историю. Переживать мир как мистиерию означает, что 1) действительность содержит сакральную телеологию (Голгофа; Апокалипсис); 2) в ее центре предположена искупительная Ж. Социальная метафизика через Ж. спасаемого мира (метаистория) не находит для Достоевского прямых соответствий в плане актуальной реальности (“злобе дня”). В текстах писателя с криминальной фабулой наблюдается мифолог. инверсия жреца и жертвы (Раскольников, Кириллов); палача-идеолога (Иван Карамазов) и исполнителя (Смердяков). Герой может расценивать жертвоприношение как заклинание идею (“идею убил” — в “Преступлении и наказании”), но реальность мстит герою далеко не метафизически социальной изоляцией, безумием и гибелью. Жертвенный эрос Достоевского имеет свой этически деформированный аналог в виде “любви к жертве” (“Подросток”). Жертвенное отстаивание идеалов подлинного православия пред всем миром Достоевский считал национальной чертой своего народа и исторической задачей России. Как вероисповедный термин и как элемент художественно-идеологической конструкции Ж. оказывается интегративным ядром космоса Достоевского, онтология которого развернута в рамках евангельской мистерии предвечной жертвенности. Публицистика начала XX века подняла вопрос о целях жертвы, — наивный для традиционной этики, но неотменяемый для исторической социальной практики разрушения (А. Волжский-Глинка, В. Эрих, А. Карсавин). Борьба партий и практика террора наглядно подтвердили правоту мифа о тождестве жреца и жертвы. Из этого вечного факта были сделаны выводы, прямо противоположные ожидаемым. Во-первых, возникла тенденция к эстетизации жертвы (К. Бальмонт, В. Свенцицкий, А. Ремизов); популярным стал образ яркой гибели-распятия (А. Блок). Во-вторых, сплошь жертвенной стала философия истории (В. Экземплярский, Г. Федотов); последний критиковал славянофилов, которые “жертвенное спасение” России “заменили “империализмом Кесаря” согласно Федотову, жизнь человека не имеет другой цели и ценности, “как его жертва и способность на жертву” (“Зачем мы здесь?”, 1935). Жертвенная этика Федотова формировалась в диалогах петербургского общества “Воскресение”. По мысли А. Мейера, человек обитает в пространстве “отклика” на “зов” Божества и “других”. Творческие усилия, вложенные в молитву, псалом или сонет, генетически рождают культ и культуру, и само искусство хранит след “жертвенной трапезы”. Близкий кругу этих пред-

ставлений М.Бахтин развил в 20-е гг. философию поступка, включившей в себя программу спасения “я” с позиции предстоящего ему в своей жертвенной открытости “другого”. Амбивалентность жертвы не помогла решить вопроса о приоритетах личности в соборном единстве многих “я”, пожертвовавших своей самостью ради человеческой (и богочеловеческой) симфонии. Ни коллективистская социально-коммунальная общность, ни идеалы Собора не обеспечивают полноты заповеданной христианством жертвенного обмена. Современное понимание жертвы не выходит за пределы бытового этического героизма.

SACRIFICE AS SYMBOL AND MYSTERY

Constantin ISUPOV (St. Petersburg)

Sacrifice is a symbolic gift conditioned by Testament. It is a sacral semiotic act of replacement which is a major principle of a non-autonomous ethics.

Archeology and history witness that the pre-Christian cults in Russia fell within the typology of sacrifice common to a number of cultures. The Russian Christianity created a complex mix of pagan and orthodox forms and was reproached for the allegedly pagan reading of the liturgy. Outside of the confessional behavior, the archaism in treating sacrifice led to inadequate understanding and split the interpretation so that altruism turned into egoism and philanthropy turned into old-type profitable compassion. On the other hand, the image of victim was exploited for the purposes of pseudo-religious ideology of the last two centuries. The equivocal meaning of victim did not solve the problem of personality sacrificed for the sake of unity of many selves in the divine-human symphony. Neither communist community, nor the cathedral ideals provide the completion of the promised exchange through sacrifice. The contemporary meaning of sacrifice lies within the confines of everyday ethical heroic behavior.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бальмонт К.Д. *Преображение жертвы*, 1905;
 Булгаков С.Н. *Свет Невечерний. Созерцания и умозрения*. М., 1917. С. 348;
 Вейда В.В. *Крещальная мистерия и раннехристианское искусство* // Православная мысль. 1949. Т. 7;
 Волжский (А.С. Глинка). *"Иуда" Л. Андреева* // Живая жизнь. 1907. N 2. С. 74-75;
 Даниленко Ф.Ф. *Когда мы жертвуем собой. Роман*. Харбин, 1937;
 Достоевский Ф.М. *Собр. соч.: В 30-и т. А.*, 1972-1990. Т. 13. С. 35; Т. 20. С. 193; Т. 24. С. 307-308; 137; Т. 27. С. 46;

- Иванов Вяч. И. *Эллинская религия страдающего бога* // Новый путь. 1904. № 8;
Карсавин Л.П. *О Личности*. Каунас, 1929. С.95.
Мейер А.А. *Заметки о смысле мистерии (Жертва)*, 1933;
Некрасов Н.А. *Поэт и Гражданин*, 1856;
Наваль (Федотова) В.С. *Жертва. Роман*. Берлин, 1928; Рига. 1932;
Нелидова-Фивейская Л.Я. *Жертва вечерняя*. Чикаго, 1934;
Несмелов В.И. *Наука о человеке. Метафизика жизни и христианское откровение*. Казань, 1903;
Ремизов А.М. *Жертва*, 1909;
Родионов И.А. *Жертвы вечерние*. Берлин, 1922;
Свенцицкий В. *Поэт голгофского христианства (Ник. Клюев)*, 1912;
Федотов Г.П. *Россия, Европа и мы* (1932) // *Соч. Т.2*. Париж, 1973. С. 231; *О национальном покаянии*, 1933;
Флоренский П.А. *Из богословского наследия* // *Богосл. труды*. М., 1977. Т. 17. С. 193.
Эрн В.Ф. *Социализм и проблема свободы* // *Живая жизнь*, 1907. № 2. С. 75;

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Байбурун А.К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Л., 1983 (гл. II. "Строительная жертва" и укладка первого венца). С. 55-78;
Ветловская В.Е.. *Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей. «Строительная жертва»* // *Миф — фольклор — литература*. Сб. ст. Л., 1978. С.81-113;
Геден, архиеп. *Археология и символика ветхозаветных жертв*. Б.м., б/г.;
Иванов-Разумник Р.И. *Жертва Вечерняя* // *Заветы*. 1913. № 11. С. 170-171;
Михаил (Мудьюгин), еп. *Евхаристия как новозаветное жертвоприношение* // *Богословские труды*. М., 1973. Сб.2;
Плюханова М.Б. *Мифологема сыновней жертвы в государственно-историческом сознании Московского царства* // *Механизмы культуры*. М., 1990. С.152-173;
Сапогов В.А. *Идея «строительной жертвы» в «Железной дороге» Некрасова* // *Литературный процесс и проблемы литературной культуры*. Сб. тезисов. Таллинн, 1988. С. 28-30;
Сапронов П.А. *Феномен героизма*. СПб., 1997;
Фрезер Дж. *Золотая ветвь*. М., 1980.
Хаймоне Ж.-М. *Жертва: зрелище смерти* // *Ступени*. СПб., 1991. № 1;
Цивьян Т.В. *Мотив первожертвы в основном мифе* // *Балканы в контексте Средиземноморья*. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986. С. 40-43;
Шафаревич И. *Если ли у России будущее?* // *Из-под глыб*. Париж, 1974.
Экземплярский В. *Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни)* // *Христианская мысль*. 1916. № 2.

О СИМВОЛИЧЕСКОМ ПОЛЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУС- СКОЙ КУЛЬТУРЫ И О ЕГО ПОТЕНЦИАЛЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ИСКУССТВА XX ВЕКА. ДРЕВНЕРУССКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ И ИКОНО- ПИСЬ

Ирина БРОВИНА

Одновременно с принятием христианства Древняя Русь восприняла и богословско-философское наследие Византии и Христиарского Востока в его завершенном виде. Богословские споры ушли в прошлое. Поэтому русское Средневековье видело свою цель в сохранении святоотеческого предания, а не в попытках его субъективных философских интерпретаций. Одной из форм осмысления канонических текстов было церковное искусство, где идеи православной онтологии воплощались через пластические или интонационные системы символов. В православной традиции весь зримый мир предстает как символ незримой, сокровенной и неопределимой сущности Бога. Поэтому обращение к символической природе искусства составляет основу восточнохристианской духовной культуры.

Одна из важных особенностей древнерусского символизма — это воплощение в каждом частном явлении целостного образа мира¹. Мы рассмотрим это свойство на примере конкретного песнопения и иконы. Но прежде коснемся некоторых основополагающих принципов древнерусского церковно-певческого искусства.

Церковное пение поималось православной традицией как икона(образ) ангельского пения.

Основа музыкальной культуры русского Средневековья — знаменный распев. Называется он так потому, что для его записи употреблялась знаменная нотация (от славянского “знамя” — “знак”). Такое название не случайно.

Знаки крюковой (знаменной) нотации — это знаки полисемантические, обладающие кроме чисто музыкального значения значением символическим. Многие древнерусские песнопения начинаются знаменем “параклит”, которое в певческих азбуках имело символическое истолкование “сошествия Святого Духа на апостолов”. Оно знаменовало собой молитву перед началом пения, обращенную к Святому Духу. Высокой семантической наполненностью обладают и другие знаки крюковой нотации.

Даже само графическое начертание, сама иконография знамен тесно связана с основополагающими христианскими символами (крест, голубь, чаша, альфа и омега)².

Своеобразной “завесой”, ограждающей церковно-певческое искусство от

непосвященных, служило такое свойство знаменной нотации, как тайнозамкненность. Кроме обычных знамен существовали иероглифические начертания, обозначающие пространные мелодические построения. “Тайнозамкненность”, “тайносокровенноличность”, “тайносокровенноводительствуемость” знаменной нотации означает, что обучаться церковному пению можно лишь изустно, проникнув в некую “тайну”, сообщенную учителем, получив знание по пению “непосредственно”³.

Традиция древнерусского церковного пения выработала особые типизированные мелодико-графические формулы — попевки. Одни и те же попевки встречаются в разных песнопениях. При этом каждое конкретное песнопение имеет свой неповторимый мозаичный узор, свой подбор мелодических формул и свои механизмы их интонационного сцепления. При этом достигается абсолютная слитность, непрерывная текучесть линейного напряжения.

Линейно-мелодическое развертывание не устремлено к концу песнопения, не направлено к его кульминации. Особая интонационно-ритмическая организация позволяет ощутить музыкальное время не как необратимый процесс, направленный из прошлого в будущее, но как вечно длящееся настоящее (“днесь”). При этом применяется особая техника многократного возвращения мотивных подобию.

Технология работы темперой, применяемая в иконописании, когда один слой просвечивает через другой, близка технике многократного возвращения мотивных подобию, когда мелодический прообраз, “архетип”, варьируясь, как бы просвечивает сквозь новый мелодический материал. Такая техника “просвечивания” обладает смыслом символическим, ибо отображает принцип подобию всего сущего Первообразу, проникновения Божественного Света через покровы земного существования. Можно провести и другую аналогию.

В древнерусской музыке наблюдается явление, аналогичное принципу обратной перспективы в иконописи. Если в тональной, мажоро-минорной системе Нового времени лад имеет устойчивый центральный тон, к которому сходятся тяготения остальных звуков, то для средневекового музыкального мышления характерна “размагниченность” лада. Источником движения напева становится игра равноправных опорных тонов⁴.

Многозначное пространство иконы, не сводимое к одной точке наблюдения, но обладающее множественностью зрительских позиций подобно многофокусной пространственно-временной организации песнопения, где нецентрированный лад обладает переменностью опорных тонов. Многомерность проявляет себя и в попевочной структуре напева, где почти любая мелодико-графическая формула может ощущаться как некий смысловой сгусток, символический центр.

Попытаемся выявить семантические возможности знаменного распева на примере конкретного песнопения — задостойника “О Тебе радуется”⁵.

Песнопение “О Тебе радуется” — это радостный и таинственный гимн, прославляющий Богородицу — Небесную Дверь, Соединительницу мира горнего и мира тварного.

“Знаменный распев как художественная система тесными узами связан со словесностью, с гимнографическими текстами (что заключено уже в термине песнопение)”⁶. Песнопение — это неразрывное единство богодухновенного слова и его “музыкального продления”, интонационно-символического толкования — мелодии. Поэтому мы приводим здесь полный поэтический текст задостойника (деление на строки проставлено в соответствии с музыкальной структурой песнопения).

О Тебе / радуется, / Благодатная, / всякая тварь, // ангельский собор / и человеческий род, / освященный храм и раю словесный, / девственная похвало // из Нея же Бог воплотился / и Младенец Бысть / прежде век сый Бог наш. // Ложесна бо Твоя / престол сотвори, / и чрево Твое / пространнее небес / содела. //

О Тебе / радуется, / Благодатная, / всякая тварь. / Слава Тебе. //

Графическая запись начальной интонации песнопения содержит знак “голубчик борзый”. Это знамя, по начертанию напоминающее голубя, может быть истолковано как символ Святого Духа. Оно как бы заменяет собой знак “параклит”, обладающий схожей символикой. Однако, кроме семантики “молитвенного вдоха” перед началом пения, можно выделить и другие символические грани такой иконографии, которая, например, может быть связана с особенностями структуры божественной литургии — песнопение поется сразу после пресуществления Святых Даров. Но главное — знак “голубчик” знаменует собою Благовещение. Отмеченная нами интонация играет исключительную роль в построении энергетически-смыслового поля песнопения, ее “интонационное прорастание” в разных фрагментах музыкального текста подчеркивает семантическую значимость символов Благовещения, Боговоплощения. Неизменность графического оформления этой лейт-интонации подчеркивает ее символическую наполненность.

Другой интонационно-графический символ, также пронизывающий все песнопение — это попевка, выполняющая в музыкальной форме задостойника функцию кадансовой формулы, замыкающей строки песнопения. Там, где поэтический текст говорит о тварной и человеческой природе, эта попевка выписывается обычными, нетайнозамкненными знаменами. Когда же текст обращается к символическим наименованиям Богородицы, она обретает облик тайнозамкненной формулы. Тайнозамкненность возникает не столько как способ сокращения нотной записи, но как указание на непостижимую таинственность Боговоплощения: Богородица вместила в Себя Бога и стала подобной освященному храму, где пребывает Бог.

Развертывание напева характеризуется двумя тенденциями, дополняющими

ми друг друга: центростремительной и центробежной⁷. Первая тенденция выражается в тяготении к объединению строк, к слитности мелодического движения, к плавному “перетеканию” музыкальной ткани через границы формы.

Центробежная же тенденция связана с употреблением кадансовой формулы. Попевка, ее составляющая, обладает удивительной “спаянностью”, мелодическое движение, концентрируясь вокруг опорного тона, описывает вокруг него три круга, как бы постепенно “втягиваясь” в центр. Создается ощущение сосредоточенности, созерцательности, замкнутости.

Это своеобразный “знак конца”, позволяющий ощутить рубежи и разделы музыкальной формы.

Энергетически-смысловой центр песнопения (строка “и Младенец Бысть”) представляет собой распев фиты — весьма протяженного мелодического построения, обозначенного иероглифическим начертанием, содержащим знак фиты. Постепенное нарастание тайнозамкнутости, имевшее место на протяжении всей первой половины песнопения, достигает здесь апогея. Фита — первая буква греческого слова *qeos* — Бог. Поэтому фита оказывается не только музыкальным знаком, но символом апофатического свойства. Центральная строка — самая протяженная во всем песнопении; бесконечно распеваемое, бесконечно длящееся слово “Бысть” включает движение напева из временного потока (вспоминается определение фиты как “своеобразного острова в знаменном распеве”)⁸. Такая временная организация проявляет значение слова “Бысть” как символа “вочеловечения” Бога, осуществления Вечного во временном.

Вообще же логика развертывания музыкально-поэтического текста песнопения “опрокидывает” временную причинность. Текст обретает статическую, замкнутую структуру, его вневременность, неподвижность подчеркивается симметрией: тезис (“О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь”), обогащаясь на протяжении песнопения различными символическими гранями, вновь повторяется в конце — как торжественное утверждение, дополненное славословием.

Так возникает концентрическая композиция, мелодическими средствами воспроизводящая форму круга (см. рисунок 1).

В структуре песнопения воплощена онтологически значимая модель мироздания. Центр песнопения — это Бытие Божие, которое непознаваемо и потому символизируется фитой. Вокруг него концентрируется первый круг (строки центрального раздела, обрамляющие фиту), который знаменует собою тайну Боговоплощения.

Его окружает второй круг (2 и 4 разделы песнопения), символически изображающий Богоматерь как Воплотившую Христа, как границу между миром тварным и миром горним.

Последний же круг, третий (идея троичности здесь тоже не случайна), включает в себя весь мир, всякую тварь, славящую Младенца и Богородицу.

Кроме того, в музыкальном тексте задостойника обнаруживается сложная

система мелодических арок, архитектурных повторов, не только скрепляющих музыкальную форму песнопения, но и проявляющих себя на уровне интонационно-графического текста.

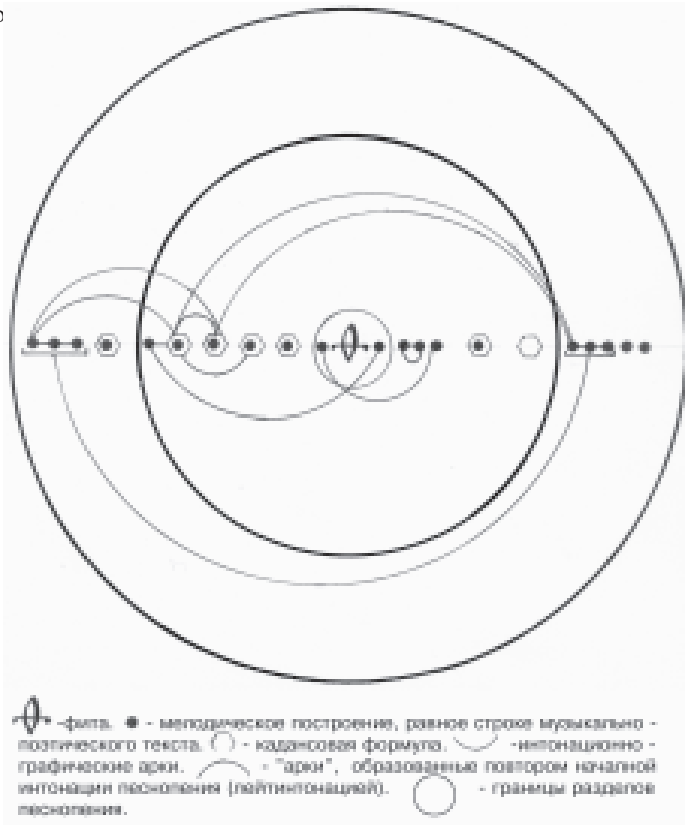


рисунок 1

Последний же круг, третий (идея троичности здесь тоже не случайна), включает в себя весь мир, всякую тварь, славящую Младенца и Богородицу.

Кроме того, в музыкальном тексте задостойника обнаруживается сложная система мелодических арок, архитектурных повторов, не только скрепляющих музыкальную форму песнопения, но и проявляющих себя на уровне интонационного и графического символизма, вторящего символам поэтического текста.

На нашей схеме отмечены лишь самые очевидные и неоспоримые интонационно-графические параллели. Интересно сопоставить схему композицион-

ного строения песнопения с его словесным текстом, приведенном нами выше.

Итак, композиционная структура песнопения становится воплощением сакрально-символического типа пространственно-временных отношений. Архитектоника песнопения строится по иерархическому принципу в условиях четко организованного и предустановленного музыкального времени.

Круг как временная структура — парадигма средневековой церковно-певческой системы. Существовал годовой круг церковных песнопений, круг осмогласия, недельный цикл, суточный круг. Эти круги символизировали круговращение ангелов. Время, организованное по принципу повтора и понимаемое как кругообращение, начинает восприниматься не как однонаправленный вектор, не как переход от одного момента к другому, но как пребывание предыдущего момента в моменте последующем.

Круг как фигура пространственная выступает как символ мировой упорядоченности. Универсальность этого начального образа мира видна из того, что почти во всех мифопоэтических мировоззрениях “центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря и т.п.”⁹. Структурообразующая роль круга явно видна на примере иконы того же сюжета — “О Тебе радуется”¹⁰ (см. стр. 7).

В центре иконы — темно-синий круг мандорлы, символизирующий вечность и славу, откуда выступает сидящая на престоле Богородица с Младенцем. Этот темный круг можно назвать символом той “Божественной тьмы”, о которой говорил Псевдо-Дионисий Ареопагит. От центра, которым является это мистическое пространство мандорлы, круговые волны расходятся к периферии изображения и, включая в свое движение ангелов, замыкая в круговую структуру храм и народ, достигают мистического золота неба. Это исхождение света из “тайнозамкнутой” тьмы центрального круга можно определить как центробежную тенденцию. Центростремительная же тенденция объединяет группы, образующие верхний полукруг (ангелы) и нижний полукруг (предстоящие), в едином движении к центру композиции.

Таким образом, как и в песнопении, единство всех элементов композиции основано на равновесии центробежных и центростремительных движений, которые в иконе могут быть истолкованы также как “нисхождение” и “восхождение”.

Вся архитектура иконы пронизана грандиозной идеей умонепостижимого единства всей твари, художественно явившей себя миру. Пространство иконы организовано так, что возникает эффект “наплывания” навстречу нам круга с изображением Богоматери, которая изображена “сдвинутой на край сидения”. Благодаря этому возникает эффект включенности, сопричастности зрителя происходящему на иконе, то есть можно говорить и о нашем предстоянии. И, следовательно, таким образом и наше предстояние тоже включается

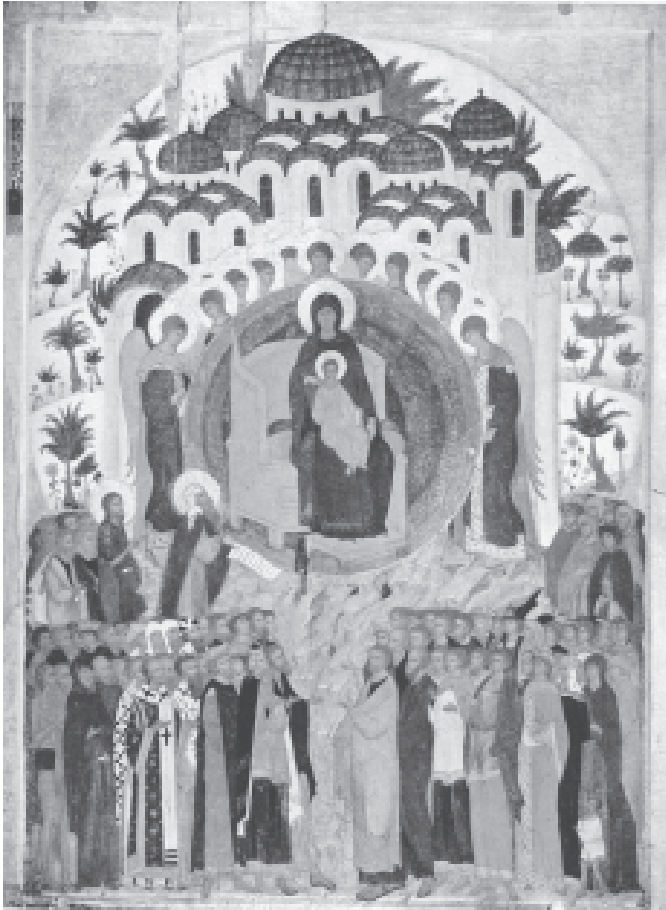


Иллюстрация 1. О Тебе радуется. Начало XVI века. Школа Дионисия.

во всеобъемлющий образ мироустройства, запечатленный на иконе.

Очевидно, что икона, как и песнопение, возникает на основе гимнографического текста и является его толкованием.

Именно символическое поле поэтического текста организует пространственно-временные структуры как песнопения, так и иконы. В результате композицию и иконы, и песнопения можно прочесть как онтологически осмысленный текст: в центре — Бог, Младенец и преображенный тварный мир, представленный Богородицей, а вокруг — окружающая их “всякая тварь” — мир сотворенный.

Еще одна важная черта, связанная со словом: икона стремится “заговорить”. В Новгородской иконе “О Тебе радуется” по золоту неба по всему верху иконы идет надпись песнопения “О Тебе радуется”. Но текст этого

песнопения держит в руках в виде свитка и св.Иоанн Дамаскин (по преданию — автор песнопения). Именно так может быть истолкован и жест Богородицы, указывающей на Младенца.

“По своей природе произнесенное или прочитанное слово возникает и исчезает во времени, будучи “изображенным”, слово само как бы останавливается и останавливает изображение”¹¹. Не только икона являет нам такое “остановленное” время, это свойство отражает и музыкальный текст песнопения, воплощенный в знаменах, сконцентрированный в иконографических символах.

* * *

В XX веке возникает новый тип философско-художественного мышления.

Философия XX века мыслит себя в художественных формах. Искусство же обращается к философской, онтологической проблематике.

Подобный тип мышления был характерен и для средневекового русского искусства.

“Тайнозамкнутость” средневекового искусства и в то же время “явленность” его онтологического смысла, архитектурная устойчивость средневековых символов и неисчерпаемость их значений — вот те полюса художественно-символического миропонимания, пространство между которыми пронизано силовыми линиями высокого энергетического напряжения, так привлекающего к себе наших современников.

Таким образом, средневековое искусство оказывается как бы “порождающей моделью” для онтологически ориентированных поисков в пространстве искусства XX века, во многом определяя его пластические формулы и интонационные структуры.

Так, средневековое ощущение времени (не как движения, а как пребывания), воплощенное в континуальном типе музыкальной драматургии, оказывается близким музыкальному мышлению XX века. Обостряется интерес к созерцательному началу в музыке, к продленному погружению в неизменное состояние (в противовес активному, драматическому, событийному началу в музыке XVIII-XIX веков)¹².

Интересно, что сходным оказывается не только ощущение времени в музыкальном произведении, но и технические средства, с помощью которых достигается такая временная организация. Пытаясь добиться эффекта дления, “неизменяемой изменяемости” музыкальной материи, композиторы XX века часто обращаются к сочетанию принципа остинатности (постоянного возвращения мелодического материала) и принципа его микрорварьирования, постоянного преобразования. Здесь можно провести параллель со средневековой музыкой, которая целиком была основана на принципах возвращения и подобия.

Немецкий композитор и музыковед Х.Аймерт убедительно доказывает,

что строительные элементы музыки XX века вытекают “не из тонального принципа классики, а из предтональных форм языка Средневековья”¹³. Имеется в виду, что музыкальные системы XX века, как и средневековые системы, характеризуются отсутствием единого ладотонального центра. Также и живопись, начиная с Сезанна, тяготеет к принципам обратной перспективы, к многофокусной организации пространства.

Можно также выявить в искусстве нашего времени новое значение принципа цента. Музыковеды применяют термин “цента” для обозначения формульной, попевочной структуры средневековой монодии, в частности — знаменного распева. В литературоведении он означает распространенную в средневековой поэзии форму, построенную на основе цитат (стихов или целых строф), заимствованных из разных источников.

Искусство постмодернизма вновь обращается к такому принципу бытия художественного произведения. Характерная тенденция музыки нашего времени — построение музыкальной композиции на основе разнообразнейших цитат, имеющих устойчивое ассоциативное поле, составляющее интонационный (и концепционный) подтекст произведения. Такие цитаты выполняют (как и в средневековой музыке) коммуникативные и знаковые функции.

Анализируя принципы искусства XX века, можно также говорить о некоей его “каноничности”, когда крупнейшие художники, композиторы и целые школы создавали свои целостные системы организации элементов художественного языка.

ON SYMBOLIC SPHERE OF RUSSIAN MEDIEVAL CULTURE AND ITS POTENTIAL IN THE SPACE OF THE 20TH CENTURY ART (OLD RUSSIAN CHURCH CHANTS AND ICON-PAINTING)

Irina BROVINA

Unlike the case with the Western European Medieval culture where the important place was taken by the philosophical thought: scholasticism, — in Old Russia artistic aesthetic forms proved to be more adequate for this purpose.

It can be seen through the fact that Russian religious philosophers of the 20th century defined Old Russian icon-painting as “a speculation in colours”, “philosophizing by paints”, theology in images”. Thus, Old Russian chants may be called aspeculation in sounds”. In Christian view the beauty is an ontological category rather than an aesthetic one, because the beauty of the world is understood as the image (eЯкюи) of the free beauty — the beauty of God. The whole world is permeated with the image of God, our world is iconological”.

That is why the phenomena of the concealed essence of existence in symbolic

forma which may be perceived emotionally were the purpose of art. In Old Russian icon-painting there is an integral system of symbolic means of depicting. The space of an icon is organized with the help of the system of reversed perspective. The pictorial space in this system becomes multi-foreshortening. The icon becomes “a small world” where the meaning of depicting a separate object may be understood only through the connection of this object with other elements of this symbolic sacred space.

Church chant also was understood as an icon, i.e. as an image of angels' singing. The base of the Russian Medieval culture of music is *znamenny raspev* (“*znamya*” meaning a symbol). Symbols of *znamenny* notation had both musical meaning and symbolic meaning. Even its graphic inscription is closely connected with the basic Christian symbols. Such feature of *znamenny* notation as “*taino-zamknynennost*” (“*taino*” — meaning “a mystery”, “*zamknennost*” — “enclosure”) served as some kind of a “curtain” protecting church singing art from the “uninitiated”. This is a special kind of a “hieroglyphic” inscription denoting extensive melodical structure which were transferred orally from a teacher to students as a mystery.

The chant “the joy of all creation” is a joyful mysterious hymnal praising Mother of God, the Theotokos. The musical text of the chant is organized in complicated systems of melodical arches, repetitions which do not only fasten the musical form of the chant, but also reveal themselves on the level of intonation and graphic symbolism which repeats symbols of the poetical text.

The graphical inscription of this intonation contains such symbol as “a pigeon” which may be interpreted as a symbol of Holy Spirit.

The logic of disclosure of musical poetical text “breaks down” the causality of time. The text becomes strategically and symmetrically structured: the thesis of the chant (“the joy of all creation...”) is repeated in the last part closing the text in a round form. An ontologically meaningful model of the Universe is embodied in the structure of the chant. The energetical semantic center of the chant is marked with a “mystery-enclosing” inscription which contains the symbol of θ (“theta”). The theta is the first letter of the Great Word *Theos* denoting God. “The theta” is not only a musical symbol, but also a symbol of apophatic kind since the poetical text talks about God's existence. The center of the chant is surrounded by two passages symbolically denoting the Theotokos, as the one who incarnated Christ in herself, as the one who linked the “created”, world and the sacred world. The last circle — the 1st and the 5th part — symbolise the whole world — all creation.

Thus, the composition of the chant becomes an embodiment of a sacred symbolic type of spacial-temporal relations. If the round temporal structure is a paradigm of the church singing system (circle as a symbol of eternity), a circle as a spatial figure is a symbol of the order of the universe. The structure forming

role of the circle can be found in such an example as the icon with the same subject: “the joy of all creation”. In the middle of the icon there is a main circle there the Mother of God (the Theotokos) seated on the chair appears. These are rhythmical round motions dispersing at the whole space of the icon. This creates a firm unity of all the elements of the composition.

It may be concluded that this is the symbolic sphere of the poetical text which organizes the spatial temporal structure of both the chant and the icon.

In twentieth century art a need of ontological experience emerged again as a reaction to the rational-subjective picture of world — the result of the success in the field of science and technology.

As it had been centuries ago in Old Russia again art takes fundamental functions of philosophy.

(Along with it) Medieval art (including Old Russian art) turns out to be an “original model” for ontologically oriented searches in the space of the 20th century art, forming in many aspects its plastical formulas and intonational structures.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Щеглов А.П.* Древнерусская ноуменальная натурфилософия. - М., 1999.
- ² См.: *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. — М., 1995. — С.189-192.
- ³ См.: *Карповник В.Г.* Палеография и семиология. (К изучению ранних систем музыкальной письменности) // Музыкальная коммуникация. Сборник научных трудов. — СПб., 1996.
- ⁴ См. статью *Н.С.Сергиной* в сборнике: Проблемы музыкальной науки. Вып.4. — М., 1979.
- ⁵ Речь идет о рукописи XVIII века из монастырского собрания Кирилло-Белозерского монастыря (654/902Ю л.212-213).
- ⁶ *Кручинина А.Н.* Композиция музыкально-поэтического текста в древнерусском чино-последовании // Музыкальная культура православного мира: традиции, теория, практика: материалы научной конференции. — М., 1994. — С.130.
- ⁷ О центробежной и центростремительной тенденциях см.: Лозовая И.Е, Знаменный распев и русская народная песня (о самобытных чертах знаменного столпового распева) // Русская хоровая музыка XVI-XVIII веков/ГМПИ им.Гнесиных. Сб.трудов. Вып.83. — М., 1986. — С.26-45.
- ⁸ *Бражников М.В.* Лица и фиты знаменного распева. — Л., 1984. — С.76.
- ⁹ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — С.643.
- ¹⁰ На возможность сопоставления песнопения “О Тебе радуется” и иконы “О Тебе радуется” указывали такие исследователи, как Т.Ф.Владышевская и Е.Л.Бурилина (см.: Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Указ.соч., а также см.: Бурилина Е.Л. Взаимодействие слова и напева в древнерусской монодии XVI-XVIII веков. Автореферат дис.канд.искусствоведения. — Л., 1984).
- ¹¹ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. — М., 1979. — С.27.
- ¹² См.: *Булз П.* Музыкальное время. НОМО MUSICUS: Альманах музыкальной психологии “95”. — М., 1995. — С.66-67; Задерацкий В.В. Музыкальная форма. Вып. 1 - М., 1995.
- ¹³ Цит. по: *Ю.В.Кудряшов.* Система “восьми модусов” Аймерта // Музыкальная комму-

СОН И СНОВИДЕНИЕ В ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ

Александр А. ПАНЧЕНКО (Санкт-Петербург)

Проблемы сна и сновидения в контексте антропологического и фольклористического анализа в последнее время неоднократно обсуждались в западной науке¹. В отечественной гуманитарии эти вопросы, к сожалению, редко подвергались специальному рассмотрению. Речь идет не столько о роли мотива сна в различных фольклорных и литературных текстах — об этом писали не раз — сколько о культурном преломлении сна как такового, сна как психосоматического феномена. Между тем хорошо известно, что все культурные традиции придают то или иное значение сновидениям, и что у разных народов это значение может существенно различаться.

Сложность вопроса усугубляется существованием различных философских и психологических подходов к проблеме сновидения. Большинство из них (и, в частности, теоретический и практический психоанализ, где темы сна и сновидения играют чрезвычайно важную роль) исходят из того, что сновидение представляет собой процесс, протекающий в реальном времени в сознании спящего и в существенной степени подобный процессам, происходящим в сознании бодрствующего человека. После пробуждения сновидец может предоставить себе и другим отчет о сновидении при условии “запоминания” последнего².

Однако это исходное положение может быть поставлено под сомнение, что еще в 1950-х годах было продемонстрировано учеником Л. Витгенштейна Н. Малкольмом. Согласно его построениям, представление о сновидении как о реальном процессе не имеет смысла, так как не подлежит верификации. Единственный критерий сновидения — это рассказ о нем, и поэтому понятие сновидения производно не от психического опыта спящего, а от рассказа проснувшегося. Сон — не то, что снится спящему, а то, о чем рассказывает бодрствующий³.

Книга Малкольма “Состояние сна” вызвала оживленную философскую полемику, однако нам нет нужды входить в подробности последней. Для культурно-антропологического и фольклористического анализа феномена сновидения важно одно — понимание последнего сводится к исследованию практики “рассказывания снов” (dream-telling). Эта практика, в свою очередь, подразумевает серию коммуникативных процессов (к их числу относится и автокоммуникация⁴), обладающих культурной, социальной и локальной спецификой: в разных странах и обществах сны рассказываются по-разному и с разными целями⁵.

К сходным заключениям, хотя и с других позиций, приводит известная теория “обратного времени” сновидения, высказанная отцом Павлом Флоренским. “Едва ли не правильно, — пишет он, — то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле мгновенному переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т.е. при транспозиции в дневное сознание, разворачиваются в наш, видимого мира, временной ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, “трансцендетальную”⁶. Впоследствии концепция Флоренского была развита Б.А. Успенским, предложившим объяснять структуру и сюжетiku сновидения при помощи понятия “семантической доминанты”, т.е. того образа, который воспринимается сновидцем как “знаковый и значимый” и детерминирует “прочтение” сновидения. “Эта конечная интерпретация... — указывает исследователь, — задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием., и который заставляет вдруг увидеть все остальные образы как содержательные связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности”⁷.

Итак, в качестве основания для культурно-антропологической интерпретации сновидений может быть предложена следующая модель. Сновидение, будучи неопознаваемым и неverifiedируемым психосоматическим опытом, становится достоянием индивидуального сознания и общества благодаря системе коммуникативных “фильтров”, причем последние можно трактовать и как нечто, отсеивающее “незначимые” элементы опыта, и в качестве определенного механизма, конструирующего сам этот опыт в том виде, в котором он может быть пригоден для социального использования. Однако такая модель не дает ответа на вопрос о культурной специфике сновидения. В самом деле, точно так же можно описать формирование исторического нарратива (о чем, кстати писал и Б.А. Успенский⁸), автобиографического повествования или того, что в англоязычной фольклористике называют “personal experience story”. Конечно, указанные особенности припоминания и рассказывания сновидческого опыта создают своеобразную семиотическую ситуацию, связанную с высокой степенью знаковой неопределенности сновидения. Именно это своеобразие позволило Ю.М. Лотману определить сон как “семиотическое зеркало”, в котором каждый видит “отражение своего языка”⁹. Однако и это определение имеет лишь прикладной характер. Исходя из того, что сон служит “резервом семиотической неопределенности, пространством, которое еще надеждит заполнить смыслами”, “идеальным *ich-Erzalung*’ом, способным заполняться разнообразным, как мистическим, так и эстетическим, толкованием”¹⁰, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: *как* и *почему* происходит надделение сновидения теми или иными смыслами в рамках различных культурных практик?

Исследователи, писавшие о роли сновидений в традиционных обществах и, соответственно, тем или иным образом пытавшиеся разрешить этот вопрос, нередко указывали на то, что сон может ассоциироваться со смертью, “потусторонним” или “сакральным” миром¹¹. На наш взгляд, это наблюдение представляется чересчур абстрактным, отчасти тавтологичным и не позволяющим понять, почему со сновидениями связываются конкретные типы представлений. По-видимому, здесь необходимы более предметные суждения, основанные на анализе функций сновидения в контексте тех или иных традиций. Можно, впрочем, высказать и исходное предположение общего порядка: не следует ли говорить о том, что именно при помощи сновидений многие культуры конструируют представления о трансцендентной реальности, и что, таким образом, тема сновидения может служить критерием для анализа представлений этого рода?

Мы уже упомянули о том, что вопрос о роли сна и сновидения в восточнославянской народной культуре изучен довольно плохо. Единственной обзорной работой по этой теме остается статья А. Балова, опубликованная еще в конце прошлого столетия¹². Согласно его наблюдениям, можно говорить о следующих “видах” снов, имеющих мифологическое значение для народной культуры. Это кошмар, который, по уверениям Балова, “почти повсеместно считается делом домового”¹³, “соблазнительные” и “греховные” сны, “производимые действием дьявола”¹⁴, “вещие сны”, предвещающие судьбу (к ним относятся и сновидения, связанные с гаданием, и так называемые “праздничные” сны)¹⁵, “религиозные” сны, чье происхождение “народ единогласно приписывает Богу и святым Его”¹⁶, и, наконец, сновидения, в которых людям являются умершие¹⁷. Конечно, эта классификация имеет достаточно условный характер, однако она может быть использована в качестве исходной модели при анализе темы сна и сновидения в русской крестьянской традиции. Здесь стоит предложить лишь одну предварительную коррективу. Дело в том, что упомянутые нами особенности роли сна в культуре естественным образом приводят к поливалентности и вариативности его фольклорных функций. Ситуация припоминания и рассказывания сновидения придает последнему форму нарратива или символа; уже на этой стадии сон получает статус независимой фольклорной единицы. В дальнейшем и сон-нарратив, и сон-символ может быть инкорпорирован в более сложную систему верований, обрядовых действий и т.п.¹⁸ Таким образом, в фольклоре сновидение играет двойственную роль: с одной стороны сновидческий опыт может привести к формированию того или иного нарратива либо побудить сновидца к определенным ритуальным и прагматическим действиям. С другой — сновидение нередко служит сюжетным (или даже сюжетообразующим) элементом различных фольклорных форм. Естественно предполагать, что вторая из пере-

численных функций сна некоторым образом связана с первой, хотя эта связь существенно различается применительно к разным типам текстов и формам ритуальной деятельности. Кроме того, необходимо подчеркнуть возможность различных акцентов в конструировании и интерпретации сна как культурной реальности. Сон-символ всегда воспринимается как сообщение, требующее неперменной расшифровки. Сон-нарратив допускает разные типы толкования: оно может быть и символическим, и “реалистическим” (т.е. сновидение воспринимается как событийная последовательность, протекающая в реальном времени, но в другой реальности). Существенно различается и модальность “сообщений”, которые традиционная культура усматривает в тех или иных сновидениях: сон может информировать, предупреждать, принуждать и т.д.

Высказанные соображения, как кажется, приводят к мысли о необходимости исследования роли сновидений в контексте локально и функционально ограниченных культурных форм. Попробуем продемонстрировать возможности такого исследования на примере того, что А. Балов называл религиозными сновидениями. Общеизвестно, что тема сна и сновидения занимает далеко не последнее место в религиозном дискурсе христианских культур. Конечно, рамки настоящего сообщения не позволяют рассмотреть весь спектр значений, ассоциирующихся с этой темой даже в рамках русского православия. Кроме того, на наш взгляд, исследование указанной проблематики предпочтительнее начинать с анализа традиционных религиозных практик, связанных с повседневным течением крестьянского быта и не поглощенных институционализованными формами религиозной жизни. Иными словами, речь идет о той роли, которую сновидение играет в традиционном религиозном обиходе.

Тема сна достаточно часто фигурирует в народных рассказах о деревенских святынях, приходских церквях, часовнях и т.п. локальных культовых объектах. Как правило, сон используется здесь в качестве дополнительного сюжетного элемента преданий, повествующих о происхождении святыни, проявлении ее чудесных свойств и установлении соответствующих правил контакта между крестьянской общиной и сакральным объектом (локусом)¹⁹, и представляет собой “прямую речь” священного персонажа, адресованную недогадливым крестьянам. Так, в пошехонском предании об основании с. Давыдовского рассказывается, как первопоселенцы строили церковь св. Георгия на выбранном ими месте, но каждую ночь кладка разрушалась, а все строительные материалы переносились туда, где сейчас стоит село. Многие предания, содержащие подобные мотивы, обходятся без сюжетных дополнений: если икона, почитаемый крест или бревна для постройки церкви “уходят” в определенное место, значит именно оно пригодно для контактов с сакральным миром. Однако пошехонцы нуждаются в более отчетливом разъяснении. “Наконец, одному благочестивому старцу во сне явился св. Георгий Победоносец и объявил, что ему неуютно сооружение храма на горе Софронихе, что

место это для основания селения непригодно, так как на нем невозможно будет достать ни капли воды, и указал на новое место для сооружения храма, на место близ р. Шиги. Сон был передан старцем строителям храма, после чего последние решили воздвигнуть храм на указанном месте...²⁰.

Нередко сновидение становится и более значимым элементом преданий о местных святынях, но при этом его сюжетная функция остается прежней: сон содержит сообщение, непосредственно исходящее из “божественной” сферы. Так, например, обстоит дело в рассказах о священном источнике и чтимой возвышенности (“Высокой горе”) близ с. Мелковичи Батецкого района Новгородской области. Богомольцы собираются к источнику на праздник “Варлаамия Хутынского” (переходящее празднование прп. Варлаама Хутынского в 1-ю пятницу Петрова поста). В этот же праздник обязательно поднимались на “Высокую гору”, где, по преданию, “ушла в землю” церковь Печерской Божьей Матери. В 1990 г. здесь были записаны следующие предания:

“Одна многолетняя женщина долго болела и услышала во сне, что должна идти к нашему ключику. Здесь она должна была найти икону с изображением Печерской Божьей Матери. Она пришла и увидела, что икона плавает в воде ликом вниз. Женщина растерялась и пошла в деревню к священнику. Когда они вернулись, иконы в воде не было. Священник приказал построить сруб у источника. Женщине после этого приснился сон, будто Божья Матерь с иконы говорит: “Ты меня не достала, а теперь меня срубом загиснуло, и мне не выйти”. Так эта женщина иконы не увидела. Все это было в праздник Варлаама Хутынского, поэтому празднуют в день святого, а икона должна быть другая. <...> Однажды одному мужику, у которого болели ноги, приснился сон, будто слышит он: “Огороди гору заборчиком, хоть в две жерди. Нехорошо — место святое, по нему коровы ходят. За это ноги твои поправятся”. Мужик постеснялся сделать забор, так и умер больным”²¹.

Сходные мотивы встречаем и в рассказе о происхождении почитаемого “живого” родника близ г. Троицка Пензенской губернии:

“Одной богомолке во сне три раза являлась Божья Матерь и велела в указанном месте рыть землю и отыскать там ее икону. Но богомолка долго не исполняла приказания, пока не захворала. Во время болезни ей опять было видение, чтобы она всенародно покалась и, после того, как выздоровеет, исполнила возложенное на нее поручение. Богомолка так и сделала. Выздоровев, она отправилась в указанное место и начала рыть. Рыть же надо было только в полдень и полночь. Рыла она одна три недели и, наконец, нашла образ Божией Матери, который и стоит теперь в часовенке, около родника”²².

Иногда сновидение оказывается центральным мотивом предания о происхождении святыни (так, собственно говоря, обстоит дело во многих религиозных традициях, о чем, например свидетельствует известная ветхозавет-

ная история о “лестнице Иакова”: Быт. 28, 10-22). В приводимом А. Баловым рассказе о почитаемом камне-“следовике” близ с. Федоринского Пошехонского уезда преподобная Феодора является некоему “богобоязненному мужу”, уснувшему у камня и приказывает ему “воздвигнуть в честь ее часовню”. “Проснувшись, богобоязненный муж заметил, что на гладком прежде камне явственно отпечатался след от стопы преподобной Феодоры. Сон был рассказан окрестным жителям, и через несколько времени на этом месте была сооружена часовня”²³. Сходную роль мотив сновидения играет в одном из рассказов о местнотимой могиле “Василия Трудящегося” близ д. Сорочкино Лужского района Ленинградской области”. В 1901 г. местный учитель сообщал о ней следующее: “Много лет тому назад пришел человек, поселился в глухом лесу, среди болот, где сделал себе землянку и жил в ней до своей смерти. Местные крестьяне наткнулись на эту землянку, нашли человека умершим, сидя над раскрытой книгой. Его похоронили тут же и могила эта чтится окрестными крестьянами”²⁴. Это известие дополняется сообщением, опубликованным в 1932 г. в журнале “Антирелигиозник”: “Через некоторое время (после смерти Василия. — А.П.) поп Первенский заявил однажды в церковной проповеди, что ему явился во сне покойный Василий и сказал: “Что ты по мне не послужишь. Надо бы послужить”. Нашелся какой-то Ванюшка-юродивый..., который стал украшать могилу. Началось служение на могиле”²⁵.

В тех народных рассказах о местных святых, где акцентируется мотив святотатства, сон оказывается грозным предупреждением о грядущем наказании. В записанном нами новгородском предании о крестьянине, увезшем местнотимый крест и использовавшем его с профанной целью, фигурирует именно такая ситуация: “Он взял его и унес домой. Поставил в эту, в печку, в ригу, значит, в чело — чтобы, когда затопишь, чтоб в эти окошки дым выходил. Ему приснилось, ему приснилось, значит так, что где ты взял, туда и сvezи, то тебе, значит, буде нехорошо. Он соскочил <...> и сразу лошадь впрег и сvez на место его, поставил опять, значит”. По другой версии этого предания, святотатец отбивает часть (“ухо”) креста: “Привез — и в эту самую, в каменку, в баню. <...> И отколол одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь этот камень на место, где его взял. <...> И вот у его заболело ухо, у него это ухо отвалилось”²⁶. Наконец, сновидение может выступать и в качестве наказания за небрежное отношение к святыне или чтимому могильнику. Так, например, произошло с крестьянами деревни Засосье (Сланцевский район Ленинградской области), близ которой стоял средневековый курган с двумя каменными крестами. “Рассказывают, — писал в 1880-х гг. собиратель, — что под этими крестами погребены родоначальники и основатели деревни, Владимир и Симеон, и что в старину кому-то обладавшему богатырскою силою, вздумалось нести один из этих

крестов к церкви, но на половине дороги крест придавил его к земле так, что он не мог сдвинуться с места. Когда же он вознамерился возвратиться с крестом назад, то и сила возвратилась к нему и крест легко был снесен им на прежнее место. В Троицкую субботу крестьяне... приходят на этот курган с кутьей и молятся за упокой душ своих родоначальников и всех неизвестных усопших, здесь будто бы погребенных. Говорят, что они однажды не исполнили этого обряда и за то были наказаны страшными сновидениями”²⁷.

Итак, в народных рассказах о почитаемых местах, местных подвижниках, чтимых могильниках сон выступает в качестве “прямой речи” священного персонажа, объекта или менее определенной сакральной сферы. Эта речь обращена к конкретному человеку либо общине и содержит разъяснения, предписания или предупреждения, касающиеся способов и правил контакта с сакральным миром. Следует отметить, что в подобных преданиях и мемуарах сновидение является чуть ли не единственным видом прямого высказывания на языке, понятном человеку. В остальных случаях “сигналы”, подаваемые сферой “божественного”, транслируются при помощи акционального кода, требующего дополнительной расшифровки. Естественным представляется вопрос о функционировании сновидений такого рода в реальной обрядовой практике крестьянства.

Особое место в повседневной религиозной жизни русской деревни занимает практика так называемых “заветов” (их также именуют “обетами”, “оброками” и т.п.) — вотивных пожертвований святыне или святому. “Завет” может иметь и акциональный характер (воздержание от работы или работа в пользу монастыря или церкви). Широко распространены и “заветные праздники”, учреждавшиеся в связи с различными кризисными ситуациями: пожарами, неурожаями, моровыми поветриями и т.п.²⁸ Исследователи, писавшие об этой форме народного православия, обычно интерпретировали ее в свете “магических традиций” или, в лучшем случае, говорили о “кризисной информации”, закодированной в форме обетного приношения²⁹. На самом деле, однако, завет оказывается более сложной формой коммуникации с сакральным миром. Известны случаи, когда инициатором завета выступает не человек, а его священный партнер по религиозному диалогу, а транслятором такой инициативы как раз и оказывается сновидение. “Присниться завет, надо сходить положить, очистить душу”, — говорят в Заонежье³⁰. Очевидно, что эта ситуация требует более детального анализа. В самом деле, что имеет в виду крестьянин, говоря о “приснившемся завете”?

В 1997 и 1998 гг. фольклорно-этнографическая экспедиция Европейского Университета в Санкт-Петербурге (далее — ЕУСПБ), работавшая на северо-востоке Новгородской области, зафиксировала некоторые данные, которые, как кажется, проливают свет на роль сновидений в практике заветов. Для обрядовой жизни населения этой местности особое значение имеют так на-

зываемые “жальники”, представляющие собою заброшенные могильники эпохи позднего средневековья³¹. Они могут считаться как опасными и нечистыми, так и священными локусами. Иногда крестьяне считают жальники погребальными памятниками и связывают с ними предания о нашествии интервентов. Нередко жальник считают островком соснового леса, оставленным при распашке полей или посаженным “по завету”. С некоторыми из них ассоциируются предания о провалившейся церкви или часовне. Отношение крестьян к жальникам может быть разнообразным: на некоторых из них справляют престольные и заветные праздники, поминают “забыдущих родителей” и “поют Христа” на Пасху, устраивают гулянья молодежи. На некоторых жальниках “пугает”: по ночам там видят огоньки или встречают русалок. На некоторых жальниках хоронят выкидыши и детей, умерших до крещения. Довольно часто с жальниками ассоциируются представления о кладах. На наш взгляд, такое разнообразие поверий и обрядов, связанных с этими могильниками, коренится в общих проблемах динамики народного отношения к древним погребальным памятникам. Для настоящего сообщения важно другое: в некоторых случаях именно жальники служат местом, куда приносят “приснившиеся заветы”.

Эта традиция имеет особое распространение в небольшой группе деревень (Заделье, Лезгино, Маклаково), находящейся в центральной части Хвойнинского района Новгородской области. Практика заветов существует здесь и по сей день; обычно заветы (в качестве которых выступают вышитые полотенца и специально изготовленные деревянные кресты-“столбчики”) приносят к жальникам у деревень Заделье и Лезгино, а также к нескольким почитаемым источникам, находящимся в окрестных лесах. Причиной завета местные крестьяне нередко называют сновидение (хотя могут быть и другие причины: болезнь, беспокойство о близком человеке и пр.). Происхождение жальников и начало почитания упомянутых источников часто объясняется заветами. Так, о появлении жальника близ д. Лезгино рассказывают следующее:

“Жальник — это называется большой боровой сосняк. А там стоит как часовенка, раньше жил дед, Степан Иванович. <...> Ему было заветивши, что постави вот на этом месте, чтобы посади лес. Вот он посадил этот лес, этот лес рос, народ всё ходил мимо, стоял палисадник, всё люди интересовались ходили”³².

Впрочем, заветы можно носить не только на жальники или к чтимым родникам. Сон о завете обычно указывает на место, куда следует принести votивное полотенце или “столбчик”. Вот довольно любопытный рассказ о ситуации такого рода:

“Да я не знаю, чё приснилось. Ну полотенце. А потом, когда пошли за годами, говорят: “Вышитое полотенце! Да как оно попало-то сюда?!” На сосны

болтается. Дак это у тётки Ирины снесено.

[Соб.: То есть это снится?]

Да, вот приснится такое место, что вот должен ты. Вот мне приснилось, я вот не исполнила, свой-то. Свой сон.

[Соб.: А Вам что приснилось?]

А мне приснилось тоже вот, так. Мошенского в Фёдове как стою, Богу молюсь, прям на солнце, вот так туда молюсь. А потом... как будто стала людей искать, или что-то, от так оглянулася, смотрю здесь вот так ограда стоит, взади за мной... И проснулась. Проснулась, говорю: “Это что-то от такое. Завет какой требует, или что...” <...>

[Соб.: А это кто требует?]

А я откуда знаю это?³³

О подобных снах рассказывают не только в Заделье. Приведем запись сделанную в другой части того же района.

“ [Соб.: А на жальнике — там Литва лежит, или наши?] Я не знаю. Говорят, что наши лежат, и Литва лежит. Ну, много там было. А на этом на Митине жальник — так это, тётка вот умерши, ей всё снилось, чтоб она туда ходила. Дак она ходила, вот Куша такая была. Бывало: “Акулина Алексеевна, да куда ты всё бегашь?” “А на жальник, мне сон снится, чтоб я туда ходила”. Дак вот, может, сродственник кто там. Она всё бегала туда, на Митино.

[Соб.: А что она там делала?] Ну снесёт там, положит — да и... На могилу поить... И уйдёт. <...> Оставит и уйдёт и сама помянет и уйдёт. Что она там будет делать?

[Соб.: А когда ходила, часто?] Нет, в году-то раз ходила. Каждый год.

[Соб.: А она на праздник какой-нибудь ходила?] Она и без праздников идёт. Когда приснится, она и пойдёт”³⁴.

Приведенные материалы показывают, что в практике заветов сновидение также выполняет роль реплики потустороннего мира, реплики адресованной конкретному человеку и побуждающей его к совершению соответствующих ритуальных действий. Весьма интересно было бы выяснить, какие именно сновидения ассоциируются с заветами. К сожалению, пока что мы располагаем лишь одним (процитированным выше) персональным пересказом подобного сна. Если же о таком сновидении говорит не сам сновидец, а, допустим, его односельчанин, то сон уже перестает быть нарративом и превращается в элемент ритуального диалога. В таких случаях просто говорят: “Ему приснился завет”.

Другой вид сновидений, достаточно часто встречающийся в народной культуре и, на наш взгляд, имеющий отношение к традиционным религиозным практикам русского крестьянства, — это сны, в которых человеку являются клады. На первый взгляд кажется, что фольклорные представления о кладах не имеют отношения к религиозности: в отечественной этнологии

крестьянское кладоискательство обычно трактуется в качестве авантюрного занятия, направленного на прагматическое обогащение (хотя поверья, предания и былички о кладах, по общему признанию, обладают ритуально-мифологическим характером). Все, однако, не так уж просто. Во-первых, клад далеко не всегда оказывается деньгами. Он может быть и “золотой кобылой”, и “золотой каретой” и “церковным имуществом”, и даже иконой (см. ниже). Во-вторых, даже если клад “рассыпается золотом”, он вовсе не обязательно воспринимается только как средство пополнения семейного бюджета. Дело в том, что крестьянское отношение к деньгам характеризуется неразрывностью прагматических и ритуально-мифологических аспектов, что, как нам кажется, прекрасно продемонстрировал К.А. Богданов в своей недавней работе³⁵. Не имея возможности подробно обсуждать здесь вопрос о кладах и кладоискательстве в восточнославянской народной культуре, отметим лишь, что, на наш взгляд, эта традиция тесно связана с представлениями о магической “удаче” и изменением “прирожденной доли”. В некотором смысле клад представляет собой явление, обратное завету. Впрочем, с историко-этнографической точки зрения это вполне закономерно: вспомним, что многие клады раннесредневековых культур интерпретируются исследователями как вотивные.

Тема сновидения играет существенную роль в крестьянских поверьях о кладах. На это обратил внимание еще В. Смирнов, писавший: “Вещнее значение снов, их чудодейственная магическая сила — обычный мотив в рассказах о кладах”³⁶. Так же, как и в случае со снявшимися заветами клад сам является человеку во сне. Тот же Смирнов приводит следующий рассказ, записанный в Костромском Поволжье. “Дядя Артемий рассказывал: привиделся ему сон — “копай, говорит, у деревни Верхние Слуды, найдешь кости человеческие, а потом клад”. Пошел, отыскал, как снилось, то место, вместе с бабушкой моей да с братом пошел. Выкопали только кости — огромные. Сложил он их в корзину, отнес на чердак. В деревне смеяться над ним стали, сложили песню, “как копал — скоро на кости попал”. А ему не до смеха, снится стало, чушь в башку разная полезла. Пошел к благочинному, рассказал ему все, а тот велел принести кости. Отпели и закопали на кладбище”³⁷.

В 1880-х гг. один из приходских священников С.-Петербургской епархии записал такую историю о кладе найденном на средневековом курганном могильнике: “Тут же у часовни, лет 50 тому назад, две крестьянские девушки, двоюродные сестры... , по указанию явившегося им во сне старичка нашли два котелка с золотыми монетами. По рассказу одной из них... , старичок походил на лик Николая Чудотворца. Девушки скрыли котелки в сарае, но, пришедши взять их, нашли лишь одни уголья”³⁸.

Любопытные представления о снявшихся кладах зафиксированы нами на севере Новгородчины. Вот один из таких рассказов:

“[Соб.: А не говорили, что на жальнике клад зарыт?] А нашёл дедушка, ёму приснилось дак... Двоим снилось. Один копал-копал — умёрт, это. А онному ста-

ричку было приснивши, что: “в двенадцать часов приходи и копай. Тебе клад там есть. Он копал, в первую ночь не нашёл, на вторую нашёл. А второму — тот молодой муштина был — приснивши: пониже, ну пониже кладбища ёлочка така была, говорили, что: “копай под этой ёлкой, тебе большой клад будет”. Он копал, копал — не мог, не нашёл. Так и оступись. Так и осталоси. Вот так и осталось — клад этот остался. Никому не достался. А дедушка нашёл боженечку (т.е. икону. — *А.П.*).

[Соб.: А куда он потом эту боженьку дел?] А не знаю куда — домой, домой, венно, взял. А умер — дак, може, в гроб положили ему, эту боженьку.

[Соб.: И это вот был клад, да?] Да, это от ему приснивши ночью сон. Сон приснился, что: “тебе вот престоит, предстоит клад, ступай в двенадцать часов ночи и копай вот это, это место”. Ну, и он где — он-то знал, дак — копал первую ночь — он не нашёл, в двенадцать часов. А на вторую ночь пошёл — выкопал, вот это выкопал ёт”³⁹

Сновидение может быть и ответной репликой, адресованной крестьянину, нашедшему клад. В этом случае от него требуют соблюдения тех или иных предписаний магического этикета. Вот, например, история о крестьянке из Гдовского уезда, испытывавшей на себе последствия неожиданной находки клада:

“В 1892 г., — пишет собиратель, — я видел 72-летнюю слепую старуху Акулину Чутину. Слепла она на 23 году жизни по следующей причине. Однажды семья Чутиных пахала и нашла клад. Но во сне они услышали приказание положить на место клада голову. Положили они рыбью голову, но увидели опять тот же сон, положили куриную голову — тот же сон. Перепробовали все головы и все видели тот же сон. Очевидно, требовалась челевечья голова. Головы человека Чутины, однако, не положили на указанное место, и Акулина за ослушание поплатилась зрением, а впоследствии ослеп и брат ея”⁴⁰.

Подобные примеры можно было бы множить. Очевидно, что в случае с кладами сновидение также служит для прямого высказывания потустороннего мира. Правда, клады или их хранители могут сообщать о себе не только при помощи снов, но и наяву — посредством видений или голосов. Впрочем, явления последнего рода типологически близки, хотя и не тождественны, сновидениям. Вопрос об их соотношении в крестьянской культуре — тема для отдельного разговора.

Итак, сновидения о заветах и кладах служат одним из возможных элементов сложной системы символического и магического обмена, практикуемого в религиозной традиции русского крестьянства. Естественным, однако, представляется вопрос: в чем особенности роли, которую сновидение играет в диалоге человека и внешнего (в нашем случае — сакрального) мира. Одно наблюдение по этому поводу кажется очевидным. Для крестьянина сон оказывается прямой речью потусторонней сферы постольку, поскольку интерпретация сновидения происходит в момент его припоминания. Это не просто речь, но речь-действие: она указывает, рекомендует, предупреждает. Она

не нуждается в дополнительном разъяснении; наоборот, она сама может служить комментарием к неверно понятым сообщениям. В связи с этим можно предположить, что для крестьянской культуры вообще не очень характерно символическое истолкование сновидений. Об этом говорит и сравнительно небольшая популярность сонников в среде сельского населения.

Более сложен вопрос об адресантах подобных сновидений. Крестьянин не встречает в своих снах лешего или русалку. В то же время ему снятся и святые, и клады, и богатыри и, наконец, мертвецы, занимающие в рассказах о сновидениях особое место. Возможно, здесь действительно стоит говорить об особой потусторонней сфере, конструируемой при помощи снов. Однако это — тема для более широкого исследования.

Наконец, не стоит забывать и о возможной локальной приуроченности тех или иных сновидческих традиций. Известно, что различные формы “культуры сновидений” формируются именно в локальном контексте. Так же, возможно, дело обстоит и в упомянутых выше деревнях Хвойнинского района. Стоит предположить, что последовательное наблюдение таких традиций могло бы существенно пополнить наши знания о роли сна и сновидения в крестьянской культуре вообще и традиционных религиозных практиках — в частности.

DREAM AND FOLKLORE: DREAMING IN FOLK RELIGION

Alexander A. PANCHENKO(St.Petersburg)

The paper deals with aspects of anthropological study of dreams and dreaming. Following M. Malkolm the author supposes the practice of dream-telling to be the key to the very entity of dreaming. The peculiarities of “dreaming traditions” in different cultures allow to suggest that many cultures create the image of transcendent reality by means of dreams and therefore the theme of dream could be used as a general criterion while studying these images. Although Western folklorists have published a number of essays on the problem of cultural specifics of dreams and dreaming (see the works by C. W. O’ Nell, L. Virtanen, A. Kaivola-Bregenhøj), the East-Slavic context of this problem is not well-studied. We have the only work by A. Balov published in 1891 and proposing five types of dreams having special mythological importance to the Russian folk culture. It is worth noting however, that each classification of this kind has to take into account polymorphism and variability of folklore functions of dream. The dream-telling situation represents the dream as a narrative or a symbol. The first is always a message which is to be decoded. The second allows both “symbolic” and

realistic types of interpretation. Generally speaking, the role of dreams in folklore is ambiguous. On the one hand, the dreaming experience can grow into a certain type of narrative, or to induce the dreamer to certain ritual or pragmatic activities. On the other, dreams can be incorporated to plots of different genres of folklore. It is natural to assume that these two functions of dreams and dreaming are mutually related. However, the relevant approach here seems to be connected with local and functional peculiarities of dreaming within different social and ethnic groups. The paper deals with the role of dreaming in everyday religious practices of the Russian countryside. The theme of dream is usual to folk legends of local sacred places (i. e. worshipped stones, springs, trees, chapels, graves, etc.). In these narratives, dream is used as “direct speech” of a sacred personage, object, or the sphere of the sacred as a whole. This speech is addressed to a certain person or a community and contains prescriptions or prohibitions on the modes and rules of contact with the sacred. However, such dreams can be discovered in everyday ritual practice up to now. The Russian folk religion pays special attention to so called *zavety* — things made or doings performed *ex voto*. Some researchers suppose this votive tradition to be the way of curing social or personage crises. However, *zavety* could be viewed as universal mean of communication with the sacred. The votive things or doing can be demanded by means of dreaming. The dream here is also used as a direct speech of the sacred. The situation opposite to votive dreams is the legends and practices associated with the notion of the places of treasure, the latter being very popular in Russian folk culture. Looking for buried treasure is closely connected with ideas of receiving of magic force and changing of personal fatum. The dream here is also a possible form of direct speech of the sacred. It informs of the place of treasure and of the magic rules necessary to “take” it.

The dreams connected with *zavety* and buried treasures are a part of complex system of symbolic and magic interchange practicing in Russian folk religion. We can speak here of peculiar culture of dream interpretation emerging and functioning within local context.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., в частности: *Virtanen L.* Dream-telling Today // Siikala A.-L. (ed.) Studies in Oral Narrative (Studia Fennica 33). Helsinki, 1989; Kaivola-Bregenhøj A. Dreams as Folklore // *Fabula*. 1993. Band 34. Heft 3/4 (здесь же — новейшая библиография вопроса), а также подробный обзор проблематики в работе К. О’Нелла (O’Neill C.W. *Dreams, Culture and the Individual*. San Francisco, 1976).

² *Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993. С. 31-35. См. также: O’Neill. C.W. *Dreams, Culture and the Individual*. P. 3.

³ *Малкольм Н.* Состояние сна. С. 86-132.

⁴ “Опыт начинает эволюционировать в нарратив даже во время припоминания сна”, —

осторожно замечает *А. Кайволо-Брегенхой* (Ор. cit. P. 216). Эту мысль можно сформулировать и по-другому: “припоминание” сна — и есть момент его рождения; сновидение как культурная реалья существует только в качестве нарратива или символа.

⁵ *O’Neil C.W.* Dreams, Culture and the Individual. P. 22-32.

⁶ *Флоренский П.А.* Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 4-5.

⁷ *Успенский Б.А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Труды по знаковым системам. Вып. XXII. Зеркало. Семиотика зеркальности (Уч. зап. ТГУ. Вып. 831). Тарту, 1988. С. 72.

⁸ Там же. Ср. сходные наблюдения, недавно высказанные С.Ю. Неклюдовым (*Неклюдов С.Ю.* Исторический нарратив: между “реальной действительностью” и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18-20 февраля 1998 года. СПб., 1998. С. 288-292.

⁹ *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 222.

¹⁰ Там же. С. 226.

¹¹ См., например: *Успенский Б.А.* История и семиотика. С. 77-80.

¹² *Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях // Живая старина. Вып. IV. СПб., 1891. С. 208-213.

¹³ Там же. С. 208-209.

¹⁴ Там же. С. 209.

¹⁵ Там же. С. 209-212.

¹⁶ Там же. С. 212.

¹⁷ Там же. С. 213.

¹⁸ См. девятичленную модель интерпретации “вещих снов” (omen dreams), предложенную *А. Кайволо-Брегенхой* (Ор. cit. P. 221).

¹⁹ Подробнее о фольклорных текстах этого рода см. нашу работу “Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России” (СПб., 1998). С. 115-132, 246-254.

²⁰ *Балов А.* Сон и сновидения... С. 212.

²¹ Полевые записи *Т.А. Жегловой*, 1990 г.

²² *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 197.

²³ *Балов А.* Сон и сновидения... С. 213.

²⁴ Архив ИИМК РАН. Ф. 37. № 7. Л. 12об.

²⁵ *Куразов Н.* По колхозам Ленинградской области // Антирелигиозник. 1932. № 17/18. С. 44.

²⁶ См. *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. С. 124-125.

²⁷ *Трусман Ю.А.* Финские элементы в Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии // Изв. РГО. Т. XXI. 1885.

²⁸ Подробнее см.: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. С. 82-101. Заметим, кстати, что обет является одной из самых распространенных форм религиозных практик и известен многим культурам.

²⁹ См. *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 119.

³⁰ *Новикова В.В.* Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986-1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 62.

³¹ О них см.: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. С. 207-216; *Панченко А.А., Петров Н.И.* “Жальники” востока Новгородской области в современной сельской культуре // Дивинец Староладожский: Междисциплинарные исследования. СПб., 1997. С. 85-94.

³² Экспедиция ЕУСПб. д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл. Зап. 8.07.98. от И.Д. Рябкова, ур. д. Лезгино, 1935 г.р. Зап. О.Б. Гендельс, В.Б. Яшкиной.

³³ Экспедиция ЕУСПб. д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл. Зап. 5.07.98. от Е.И. Ивановой, ур. д. Заделье, 1933 г.р. Зап. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова, В.Б. Яшкиной.

³⁴ Экспедиция ЕУСПб. п. Анциферово Хвойнинского р-на Новгородской обл. Зап. 24.06.97. от Е. Михайловой, ур. д. Анциферово, 1917 г.р. Зап. Д.В. Дубровского, В.Б. Яшкиной.

³⁵ *Богданов К.А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

³⁶ *Смирнов Вас.* Клады, паны и разбойники. Кострома, 1921. С. 12-13.

³⁷ Там же. С. 13.

³⁸ Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Вып. IX. СПб., 1884. С. 412.

³⁹ Экспедиция ЕУСПб. д. Филипково Любытинского р-на Новгородской обл. Зап. 4.07.97. от Н.Н. Градовой, ур. д. Филипково, 1907 г.р. Зап. Е.А. Мельниковой, А.А. Панченко, В.Б. Яшкиной.

⁴⁰ Архив ИИМК РАН. Ф. 37. № 7. Л. 108.

SOME REMARKS ON THE RELATION BETWEEN
THE MICROCOSMICAL AND MACROCOSMICAL
INSTANTIATIONS OF THE MYTHOLOGICAL WORLD-
AXIS

Karin VERELST

(Vrije Universiteit Brussels, BELGIUM)

*Dedicated to my parents, whose cosmical union
stood at the origin of my personal Tree of Life.*

Introduction

The subject of to-day's presentation will be the discussion of a theme familiar to those acquainted with European esoteric tradition, viz. the coincidence of microcosmos and macrocosmos. This general theme will be developed by means of a particular but long-standing symbolic representation: the Axis Mundi or World-Axis. My choice of this theme, though, was not guided by its belonging to a particular tradition. On the contrary, its relevance stems from its presence in a number of cultural traditions in different periods of human history. If we take our mythological heritage seriously as codifying in culturally determined ways important aspects of human world-experience, and if we would succeed in understanding the experiences laid down in this particular mythological image, then we would, I contend, possess a key to a conception of reality common to different cultural realms and therefore to enhanced intercultural understanding. I take both of these assumptions to be true, and will attempt in the following to develop the arguments supporting this claim with respect to the symbolism of the World-Axis.

*The World-Axis or World Tree: a commonplace
in mythological tradition*

We owe an abundance of material regarding the Axis Mundi to the work of a number of outstanding researchers, carried out over the past decades. An attempt to give an overview will at the same time serve the purpose of illustrating its universality.

The most natural from a European point of view is to start with the Bible¹. In the Bible the embodiment of the World-Axis is the World Tree. However, we are confronted here immediately with a problem because the Bible mentions *two* trees, the Tree of Life and the Tree of Knowledge, the latter one being the one

forbidden to Adam. This feature of separated trees constitutes an anomaly in mythological tradition. From the Sumerians on, we have evidence that the Tree represents both the world *and* knowledge of the world². Campbell comments: "According to our Holy Bible, on the other hand, God and the world are not to be identified with each other. God, as Creator, made the world, but is not in any sense the world itself or any object within it, as A is not in any sense B. There can therefore be no question, in either Jewish, Christian or Islamic orthodoxy, of seeking God and finding God either in the world or in oneself."³ The fact that we are witness here of a deviation from an original unity explains why Adam and Eve, after their expulsion out of Paradise because of eating from the Tree of Knowledge, lose their immortality (a feature of the Tree of Life).

The Tree represents the totality of the cosmos⁴. It unites a number of mythological themes, summarised by Eliade as follows:

- a) stone-tree-house: the microcosmos, "sacred space" (China, Indochina, India);
- b) tree-image of the world (India, Mesopotamia, Scandinavia etc.);
- c) tree-cosmic theophany (Mesopotamia, Scandinavia, etc.);
- d) tree-symbol of life, eternal fecundity, absolute reality, immortality (number of examples);
- e) tree-centre of the world and cosmic foundation (Altaics, Scandinavians, etc.);
- f) mystical bond between trees and humans;
- g) tree-symbol of regeneration and annual resurrection of the seasons ("Tree of May")⁵.

The World Tree thus not only represents the universe but also the human condition in it⁶, and the centre of the world, bringing together earth and sky. An interesting illustration of the relation between the Tree of Life and the cosmos can be found in Egyptian mythology. Hathor (Gr. Aphrodite) is sometimes represented together with a celestial Tree of Immortality⁷. The sun-disk on the other hand appears in the Book of the Dead [Chap. XV, plate II, vignette I] "supported by a pair of arms, proceeding from the *ankh*, the sign of life (...)"⁸. The *ankh* clearly is a symbolisation of the Tree of Life. It is related to cosmical order as well, since the goddess Maat, the personification of the cosmos, holds it in her hand⁹.

In its quality of World Centre, the Tree can be linked to the Mayan Sacred Mountain Mixik Balamil at Zinacantan¹⁰, or to Celtic traces like the "Pierre Blanche" in Wris, near to Durbuy in the Belgian Ardens¹¹. The Tree also represents the path to be followed towards cosmic knowledge, searched for by the shaman or hero, a theme developed extensively by both Campbell and Eliade¹². It is connected as well to remaining mystical elements in the Judaeo-Christian tradition, viz. the Kabbalistic Tree of the Sephiroth¹³. Christianity

however occupies an ambiguous position altogether, for the symbolical content of the Cross and the Virgin clearly bears the traces of their mythological origins¹⁴. The evident ease with which the Maya assimilated after the Spanish conquista Catholic symbolism into their own mythological heritage illustrates this¹⁵.

As we know from the Bible, the companion of the Tree is the Snake. But contrary to Biblical tradition, the Snake in general is not presented as something bad, but as the (consort of) the Great (fertility) Goddess, of which the Tree is the stature as we saw, and as the gatekeeper/guide, both assisting the seeker for knowledge and keeping the unworthy out¹⁶. Or stated otherwise: it was the *task* of the Snake to offer the apple to Eve.

The contend of the message: a generalised ontological condition

Studies in mythology and comparative religion seldom go beyond the outer appearances of the phenomena under investigation; methodology reigns supreme, while the *contend*, - I am inclined to say: the message - of the "material" remains hidden behind the implicit but clear idea that it represents nothing but an arbitrary system of beliefs, developed to fulfil some preconceived and in the end always utilitarian need¹⁷. I do by no means deny that the experiences expressed in the various mythological traditions do represent ways of dealing with the real world, and often very adequate ones, but then exactly *because* they contain and transmit experience-based knowledge not distorted in advance by rationalised preconceptions about the world as it is given¹⁸. Mythologies are emphatically *not* modelisations. They structure reality on the level of experience, not by means of a priori categorisation¹⁹. That is why "In the first analysis, it pays to be literal-minded (...)"²⁰. With these precautions at hand, what can we do to see the reality that glares at us from within so many and so different sources?

I suggest that this abundance indicates a universal awareness of the fact that the world is constituted of an innumerable number of valid centres. I want to stress, however, that this point of view does *not* come down to an intellectually relativistic position: every place is actually entitled to be considered the centre in a *real* sense. Nevertheless it does reflect an articulated philosophical position within the European tradition, c.q. the coincidence of centre and circumference as an instantiation of the *coincidence of opposites*, described in the works of Nicolaus Cusanus²¹ and Giordano Bruno²². How, then, could we relate this macrocosmical condition to the microcosmos constituted by human experience?

I propose, in line with an idea advanced by Ponce²³, that on the level of human experience the Tree and the human spine coincide. The human body carries with it the World-Axis²⁴, and therefore instantiates on the microcosmical level the macrocosmical ontological condition I mentioned above, and which I

would like to describe, not arbitrarily, as the Sphere of Being. This assumption would clarify a number of notions hitherto unaccounted for, e.g., the reason why the measurement systems developed in the history of humankind originally all started with the human body as point of reference (a feature less trivial than is generally assumed), but most importantly the practice of Kundalini yoga, where Shushumna, the spine, is considered to be the channel used by Kundalini, the female cosmic principle lying as a coiled snake at the bottom of the spine, when awoken by yoga-practice to climb up to Parasamvit, the male cosmic principle and to unite, thus pushing individual consciousness into cosmic awareness. The precise usage of breath, so crucial to yoga practice, is the key to this potential unity. This remains commensurable with traditional knowledge: the cosmical Life-Force animating every-body is described as an omnipresent breath, the *Atman* of the Vedanta, the *pneuma* of the Greeks, the *spiritus* which even left its traces in Newton's attempts to get hold of a universal "Force" as *actio in distans*.²⁵ The point is that bodily exercises concentrated on breathing techniques could, when accepting this position, in an understandable way induce reality-experiences *beyond* the realm of mere psychological processes, as is stressed again and again by its practitioners²⁶.

The Sphere of Being: philosophical implications

I want to conclude with a brief outline of some philosophical implications. The Tree, as mentioned before, is associated universally with the Snake²⁷. The Snake itself has its own mythological implications. These can be judged easily by taking a closer look at the *Ouroboros*, the circular snake of ancient Greek Alchemy. The Ouroboros is a mythological expression of the *coincidence of opposites*, the coming together of Being and non-Being in all aspects of reality²⁸. The realisation codified in this mythological stereotype has given rise throughout history to many profound philosophical speculations. Indian Vedantic tradition provides us with a number of examples²⁹. But not only there:

*after his final cessation
the Blessed One isn't is
(isn't isn't) isn't is & isn't
isn't isn't is & isn't*³⁰

But I cannot refrain myself from offering you an amazing piece from the Gnostic Christian tradition, doomed to oblivion almost in its entirety for more than 1500 years, and brought to the surface again by the discovery of the *Nag Hammadi Library* in 1945:

For I am the first and the last.
 I am the honored one and the scorned one.
 I am the whore and the holy one.
 I am the wife and the virgin.
 I am <the mother> and the daughter.
 I am the members of my mother.
 I am the barren one
 and many are her sons.
 I am she whose wedding is great,
 and I have not taken a husband.
 I am the midwife and she who does not bear.
 I am the solace of my labor pains.
 I am the bride and the bridegroom,
 and it is my husband who begot me.
 I am the mother of my father
 and the sister of my husband,
 and he is my offspring.
 I am the slave of him who prepared me.
 I am the ruler of my offspring.
 But he is the one who [begot me] before the time
 on a birthday
 And he is my offspring [in] (due) time,
 and my power is from him.
 I am the staff of his power in his youth,
 [and] he is the rod of my old age.
 And whatever he wills happens to me.
 I am the silence that is incomprehensible
 and the idea whose remembrance is frequent.
 I am the voice whose sound is manifold
 and the word whose appearance is multiple.
 I am the utterance of my name.³¹

Ancient Greek thought, on the other hand, strikes us with its ambivalence on this point. On the one hand, a clear awareness of the paradoxical nature of reality is expressed in Greek pre-Socratic philosophy. *Outside this moment* no thing existing is permanent, while *at this moment* every existence is absolute. Both aspects of reality-awareness have been articulated by Heraclitus of Ephesus and Parmenides of Elea respectively³². They both speak about the *same* reality, but from a different perspective. Nevertheless, classical philosophy treated them as exponents of contradictory “worldviews” between which a fundamental choice had to be made if the possibility of knowing the world with certainty were to be

saved: "Two great warring traditions regarding consistency originated in the days of the Presocratics at the very dawn of philosophy. The one, going back to Heraclitus, insists that the world *is not* a consistent system and that, accordingly, coherent knowledge of it cannot be attained by man. (...) The second tradition, going back to Parmenides, holds that the world *is* a consistent system and that knowledge of it must correspondingly be coherent as well, so that all contradictions must be eschewed."³³ More well known are the derivative paradoxes of Zeno: the paradox of motion and the paradox of the One and the Many. They all refer to what was perceived by classical philosophy to be *the* fundamental enigma for thinking about the world: the seemingly contradictory results that followed from contemplation of the co-occurrence of Being and non-Being in the world of change and motion as we experience it, and the experience of absolute existence here and now. The problem put forward by these paradoxes reduces for both Plato and Aristotle to the possibility of the existence of stable objects as a necessary condition for knowledge. Hence the primarily ontological nature of the solutions they proposed: Plato's Theory of Forms, and Aristotle's metaphysics and logic. Plato's and Aristotle's systems are designed to do on the ontological level essentially the same. They introduce stability in the world by introducing the notion of a separable, stable object, for which a "principle of contradiction" is valid: an object cannot be and not-be at the same place at the same time. Then it *becomes possible* to forbid contradiction on an epistemological level, and thus to guarantee the certainty that seemed to be threatened before, because from this point of view the *ex falso quodlibet* constitutes nothing less than the epistemological stature of the ontological coincidence of opposites³⁴. This remains uncurtailedly true for to-day's formal logics *and* for science. But the metaphysics in these cases is absorbed completely in the *procedures* practised in both disciplines, which explains why it is so hard to recognize for most of their practitioners³⁵. Epstein's adage: "Every logician in the end divides propositions into those which are acceptable and those which are not."³⁶ reveals the implicit impossibility of leaving the principle of contradiction truly behind when constructing even a merely "formal" logic, and thus guides our gaze towards the ontological core common to *all* logical systems *and* the rational structures based upon them.

The debate remained on the philosophical fore during the Middle Ages and well into the Renaissance. It had plainly theological consequences, since Aristotle's onto-logical *First Mover* had been merged successfully with the Creator of the world by Thomas Aquinas, whose position became the cornerstone of Catholic orthodoxy. Following Thomas, the Schoolmen took up arms not only against the Platonists of their time (in the battle on the Universals), but also against the heresies of remaining pagan traditions, both mystical and magical³⁷. The Biblical conception of God as the absolute Other finds with them its rigorous philosophical expression: God as *Analogia Entis* replaced almost entirely the

remaining traces of the awareness of the *coincidentia oppositorum*³⁸. During early Renaissance, Platonism and natural magic made a forceful reappearance on the public scene³⁹, and became allies in their fight for intellectual recognition against the monstrous alliance of Counter-reformation Catholic dogma and the newly emerging natural science, a fight they eventually lost⁴⁰. “Why, I say, do so few understand and apprehend the internal power? (...) He who in himself sees all things, is all things”. Giordano Bruno, the author of these words⁴¹, was burned at the stake on the Campo de Fiori in Rome on February 17th, 1600.

Conclusion

Our logical reasoning-apparatus, erected on the *principle of contradiction*, that is eventually on the *separation* of Being and non-Being⁴², does not provide us with the intellectual means to describe reality’s ontology sufficiently⁴³. Stated otherwise: the ontological condition experienced by human beings when *participating* consciously in reality, and recognisably articulated in the different mythological traditions, is *not* accounted for by our present-day, logically structured worldviews.

According to my opinion, this analysis implies that the core of our Western worldviews, however useful in some respects, is wrong in a fundamental sense. It does not reflect the basic ontological condition experienced and transmitted throughout the history of humanity. This sheds some light methinks on the underlying reasons why our present civilisation fails in truly coexisting with other cultural traditions, but also on its not coming to terms with the natural world “surrounding” it⁴⁴. The so called “globalisation” of the politico-economical system of the West imposes on the whole of the world - itself included - an adaptation of reality that is not fit to it⁴⁵. Without getting trapped in a simplistic negative attitude towards the path the development of our own heritage has taken, this recognition opens up the road for considerations that might guide the changes necessary if the future is to be something we want to survive.

Thank you.

Epilogue

The debate following this presentation was highly illuminating in itself, and deserves some concluding remarks. A crucial contribution came from prof. V. Rabinovich (Moscow). He stressed the relevance of the pain suffered by the Snake when biting its own tail. This suffering obliges it to let go regularly and constitutes the mythological equivalent of the motion articulated by Heraclitus. This is related to the revealing comment of Louis Kauffman (Chicago) on

another occasion⁴⁶, that paradox generates time. The paradox embodied in reality as it presents itself to our sensual experience and its concomitant “bodily awareness” of the world appears to be a circle, not a point. This comes down to the recognition of the difference between dynamical coincidence and passive identity⁴⁷ (the latter one would throw us back into an in the end *logical* position, as I noted with respect to Güther’s analysis of Cusanus’s ontology). It also sheds light on Parmenides’s description of the world as a “perfect sphere”. This is the origin of my description of our ontological condition as “the Sphere of Being”. It finally clarifies the fundamental difference with the flat, merely semantical paradox (devoid of experience), referred to in Orwell’s *1984*, a reference brought under my attention as well by Rabinovich. In a not arbitrarily way, this relates to the question of dra. M. Michaylova (St. Petersburg) regarding power, and to prof. K. Razlogov’s (Moscow) remark that the Tree has also been interpreted as the phallus. My contention is that the latter interpretation comes down to the reduction of coincidence to identity in a logical sense, exactly as if someone would take only one side out of the Yin-Yang symbol, thereby destroying its inherent dynamical nature. Prof. K. M. Wong (Georgia) finally raised the question put in front elsewhere by prof. W. Mc Bride (Purdue): what values remain? Up to now, I am facing the ethical question as I would the Sphinx in the desert. I shall nevertheless try to give the outlines of a putative answer. Methinks it is clear that the attempt to resolve the ethical question starting from metaphysical premisses - as will be noted: this includes also scientific ones - has proven to be a dead end. But I also believe that ontology understood in the way I described it before: as *preceding* (and not necessarily ending up into) metaphysics, that is, ontology as the conscious description of reality-awareness, contains the clue to at least a proper perspective upon it. This implies that we will be obliged to leave behind as well the position of our beloved David Hume, that what is does not bear any link to what ought to be. How this could amount into concrete ethical standpoints remains at the moment a question in the open.

Acknowledgment

This contribution was made possible by a travel grant kindly provided for by the Research Council of the VUB and by financial support from its interdisciplinary research centre, the Centrum Leo Apostel (CLEA).

NOTES

¹ Genesis 2:8-10.

² Campbell, *The Masks of God. Occidental Mythology*, Penguin Books, N. Y., 1964 -1991,

p. 9 sq., p. 106 sq.

³ J. Campbell, *o.c.*, p. 108. The special status of the deity in the Judaeo-Christian tradition is at the origin of this deviation: TIn any comprehensive view of the great and small mythological systems out of which the believes of mankind have been drawn, the biblical idea of God must be clearly set apart, as representing a principle nowhere else exclusively affirmed; namely, of the *absolute transcendence* of divinity.Y, *o.c.*, pp. 108-109.

⁴ M. C. Eliade, *Trait d'histoire des religions*, Editions Payot, Paris, 1949, p. 229.

⁵ Eliade, *o.c.*, pp. 230-231.

⁶ Explicitly in the Bhagavad-Gita, XV, 1-8. *Bhagavadgita. Het klassieke boek van yoga en bezinning*, metrische vertaling van G. Nooteboom, met een ten geleide van dr. T. Goudriaan, Uitgeverij Ankh-Hermes bv, Deventer, 1989, p. 222-225.

⁷ Eliade, *o.c.*, p. 244.

⁸ E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Book of the Dead. (The papyrus of Ani). Egyptian text, transliteration and translation*, Dover Publications, N.Y., 1967, p. 252.

⁹ J. Vergote, *De Egyptenaren en hun godsdienst*, Fibula-Dishoeck, Haarlem, 1978, p. 49.

¹⁰ D. Freidel, L. Schele and J. Parker, *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, Quill Editors, N. Y., 1995, p. 125 sq.

¹¹ Oral communication by Nic Van Craen (VUB).

¹² J. Campbell, *The hero with a thousand faces*, Bollingen Series XVII, Princeton, 149-1973; M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951-1974.

¹³ C. Ponce, *Kabbalah, An Introduction and Illumination for the World Today*, Straight Arrow Books, San Fransisco.

¹⁴ Campbell, *o.c.*, p. 110.

¹⁵ Freidel et al., *o.c.*, p. 246 sq.

¹⁶ Campbell, *Masks, o.c.*, pp. 9 sq.

¹⁷ For a criticism of this attitude, see W. D. O'Flaherty, *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980, p. 3 sq.

¹⁸ "Nous verrons plus loin que la force et la Vie ne sont que de piphanies de la ralité ultime; ces actes lmentaires deviennent, chez le "primitif", un rite dont l'intermdiaire aide l'homme approcher la ralité, s'insrer dans l'ontique, en se dlivrnt d'automatismes (...) du devenir, du "profane", du nant". M. C. Eliade, *o.c.*, p. 40.

¹⁹ Eliade gives the following clarifying example: "L'expression "simple contemplation de la vote cleste" a un tout autre sens si nous la rapportons l'homme primitif, ouvert aux miracles quotidiens avec une intensit qu'il nous est difficile de nous imaginer. Une telle contemplation quivaut une relation. Le ciel se reve tel qu'il est en ralité: infini, transcendant. La vote cleste est par excellence

“tout autre chose” que le peu que représente l’homme et son espace vital. Le symbolisme de sa transcendance se déduit, dirions-nous, de la simple prise de connaissance de sa hauteur infini. (...) mais se serait une grave erreur de considérer une telle déduction comme une opération logique, rationnelle. La catégorie transcendantale de la “hauteur” (...) se relie l’homme tout entier, son intelligence comme son me. Le symbolisme est une donnée immédiate de la conscience totale, c’est-à-dire de l’homme qui se découvre comme tel, de l’homme qui prend conscience de sa position dans l’Univers (...)T *o.c.*, pp. 46-47.

²⁰ O’Flaherty, *o.c.*, p. 5.

²¹ In the *Editio Princeps* of the *Opera*, edited by E. Hoffmann and R. Klibansky: *De docta Ignorantia*, and *Dialogus de Deo Abscondito*, In *Aedibus Felicis Meiner*, Lipsiae, 1932.

²² G. Acquilecchia (ed.), *Giordano Bruno. De la Cause, du Principe et de l’Un*, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

²³ Ponce, *o.c.*, part 2.

²⁴ Relevant in this respect is the etymology of Yggdrasil, the Eddic World Tree, whose name seems to contain both the elements “I” and “bearer”. Lindholm, D., *Gtterschicksal-Menschenwerden*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1977, name index.

²⁵ On Newton’s indebtedness to Antiquity in this respect, see De Smet, R. en Verelst, K., “Justus Lipsius en Isaac Newton. Neosto · cijnse invloeden op Newtons gravitatieconcept”, in: *Denken in openheid. Liber Amicorum Hubert Dethier*, E. Walravens en J. Stuy (red.), VUBPress, Brussel, 1999.

²⁶ See also Swami Sivananda Radha, *Kundalini Yoga*, Motilal Banarsidass Publishers Ltd., Delhi, 1978-1992.

²⁷ For example in the Eddic Grinnismal, 32: *Edda. Goden- en heldenliederen uit de Germaanse oudheid*, Vertaald en van inleidingen voorzien door dr. Jan de Vries, Uitgeverij Ankh-Hermes bv, Deventer, 1938-1994, p. 70.

²⁸ A discussion of its meaning and number of references in: G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1985, p 367 sq.

²⁹ To mention only two: the Kena Upanishad, in which we read: “Other, indeed, is it (*Brahma*, ultimate reality, K. V.) than the known, and also it is above the unknown”. In: S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Harper Collins Publishers, New Delhi, 1953-1978. p. 581 sq.; and the Isavasyopanisad says: “It moves, and it moves not. It is far, and It is near. It is within all this, and It is also outside all this”. Isavasyopanisad, translation with notes by Swami Sarvananda, Sri Ramakrishna Math Printing Press, Madras, pp. 7-8, verse 5.

³⁰ Said by the Buddhist Nagarjuna in the *Madhyamakasastra*, chap. xxv, v. 17, cited by O’Flaherty, *o.c.*, p. 7. Compare this to the Cusan’s affirmation in his *Dialogus de Deo Abscondito*: “Deus est supra nihil et aliquid, quia sibi oboedit nihil, ut fiat aliquid. Et haec est omnipotentia eius, qua quidem potentia omne

id, quod est aut non est, excedit, ut ita sibi oboediat id quod non est sicut id quod est. Facit enim non-esse ire in esse et esse ire in non-esse. Nihil igitur est eorum, quae sub eo sunt et quae praevenit omnipotentia sua. Et ob hoc non potest potius dici hoc quam illud, cum ab ipso sint omnia.” E. Hoffmann and R. Klibansky: *Dialogus de Deo Abscondito*, In Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae, 1932. Our bold type.

³¹ The fragment stems from Nag Hammadi Codex VI,2: The Thunder: Perfect Mind. The totality of this Gnostic corpus has been made accesible thanks to the efforts of The Coptic Gnostic Library Project, whose members edited textcritical editions in English, French, and German. A comprehensive English edition is available: James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, E.J. Brill, Leiden, N.Y., Kln, 1977-1996, p. 295 sq. The textual sigla used are the translator’s.

³² The standard edition of pre-Socratic textfragments remains up to now: H. Diels & W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Dublin, Zrich, 1951-1971.

³³ N. Rescher, and R. Brandom *The logic of inconsistency. A study in Non-Standard Possible-World Semantics and Ontology*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, introduction.

³⁴ But see on this interpretation the comment in footnote 43.

³⁵ Substantial argumentation in support of this at first sight bold claim can be found in: Verelst, K., and Coecke, B., TEarly Greek Thought and new perspectives for the interpretation of Quantum Mechanics: Preliminaries for an Ontological ApproachY, in: Cornelis, G., Smets, S. and Van Bendegem, J.-P., *Metadebates, The Blue Book of Einstein meets Magritte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999 p. 163.

³⁶ Epstein R. L., *The semantic foundations of Logic*, Vol. I, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, introduction.

³⁷ C. Ginzburg, *Ecstasies. Deciphering the Witches’ Sabbath*, translated by Raymond, Rosenthal, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1992.

³⁸ An overview of the different positions regarding analogy in Scholastic philosophy can be found in: M. Verhaeghe, *De analogie van Cajetanus als methode van metaphysica*, Studia Catholica, 26, 1, 1951, pp. 1-21.

³⁹ The extraordinary event largely at the origin of this resurrection was the translation by Marsilio Ficino of a Greek manuscript containing the main part of the *Corpus Hermeticum*, ordered by Cosimo de Medici and published in 1464. F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1964-1991, p. 13.

⁴⁰ On the role of Christianity, see: K. Thomas, *Religion and the decline of Magic*, Weidenfeld and Nicoloson, Londion, 1971. For science: B. Easlea, *Witch hunting, magic and the new philosophy: an introduction to debates of the scientific revolution 1450-1750*, Harvester Press, Sussex, 1980.

⁴¹ Cited in Yates, o.c., p. 337.

⁴² One could be inclined to object that classical logic is concerned with predicative contradictions, i. e., on the level of the properties of a being, rather than with ontological ones, i. e., on the level of Being itself. But the distinction between the existential and the predicative use of the verb “to be”, the technical reflection of this fundamental difference, in the end always points back to the ontological contradiction. That this is so can be seen easily in the works of the founders of the discipline, Plato and Aristotle. K. Von Fritz, “Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre”, in: Von Fritz, K., *Schriften zur griechischen Logik*, problemata, Friedrich Frommann Verlag-Guther Holzboog GmbH, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978, band 2, p. 17. On its role in modern approaches, see: Verelst, K., and Coecke, B., *o.c.*, p. 175 sq.

⁴³ The cybernetic theoretician Gotthard Guther develops a contemporary interpretation, taking the ontological connotations of the question of logical representations of reality into account, while at the same time maintaining the analogical position. He denies that logic *per se* allows for a truly analogical conception of reality, and takes a dialectical, reflexive “three-valued” position. I do not believe, however, that his understanding of the Cusan’s position as the mere *identity* of opposites (and therefore in the end as a logical position in the classical sense) does justice to the paradoxical (and thus dynamical) nature of “coincidence” itself. G. Guther, “Das Rtsel des Seins”, in: *Beitrge zur Grundlegung einer operationsfhigen Dialektik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, zweiter Band, p. 171.

⁴⁴ A profound *defense* of the Western position, serious in its attempts to overcome its shortcomings while at the same time *reckoning its consequences*, is to be found in the work of Guther: “Die Maschine ist also letzte und endgltige Besttigung des inneren Antriebes aller Hochkulturen, die Primitivkultur dadurch zu liquidieren, das sie von der Idee der ontologischen Einwertigkeit zum Zweiwertigkeitsprinzip bergehen”. G. Guther, “Machine, Seele und Weltgeschichte”, in *Beitrge zur Grundlegung einer operationsfhigen Dialektik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, dritter Band, p. 211. It should be clear that I do not approve of his position.

⁴⁵ An elaboration of this argument in: K. Verelst, *On the ontology realised in technological world-reconstruction*, forthcoming. The core ideas of this article were first presented at the *Sixth International Conference on Philosophy and Culture* “Cultural Intercourse in the Space of Total Communication”, sept. 17-21 1998, St. Petersburg, Russia. A synopsis appeared in: Moreva, L., et al., *International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture*, vol. 6: *Issues of Communication in Contemporary Cultural Contexts*, Eidos/Unesco, St. Petersburg, 1998, pp. 143-150.

⁴⁶ In an oral communication during the conference *Einstein meets Magritte*, VUB, Brussels, Mai 29th-June 5th 1995.

⁴⁷ See also Wittgenstein’s proposition 5.5301 on logical identity in the *Tractatus*: “Das die Identitt keine Relation zwischen Gegenstnde ist, leuchtet ein. (...)”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Translation by D. F. Pears and B. F. McGuinness and with an introduction by Bertrand Russel F. R. S., London, 1961-1963. © K. Verelst, 2000

АЛКИВИАДОВ СИЛЕН И МЕТАМОРФОЗЫ ЗАБЫТОГО СИМВОЛА

Лидия СТАРОДУБЦЕВА (Харьков, Украина)

“Ведь были некогда времена, когда ни один миф, предание, философский или религиозный текст не обходились без...” Нет. Ни слова о “высоком”. О сакральном, о священных символах, о Божественных эманациях. Ни слова об Истине и Абсолюте. Уже столько сказано об их кажущемся отсутствии (точнее, отсутствии нас в них) в нашем задыхающемся от ностальгии по утраченному высшему смыслу “современном мире”, который, впрочем, производит впечатление смирившегося и даже вполне удовлетворенного собой и всем антуражем рационально-прагматического универсума.

Этот самый пресловутый “современный мир”, запамятававший, что такое “страх и трепет”, с усмешкой рассуждает о мистицизме, самопознании и невидимых градах, ведет свои “разговоры запросто” с любой культурной традицией, не утруждая себя хоть сколько-нибудь серьезно отнестись к ее культам, словом, уже давно свыкся с невозможностью “вернуться домой на истинную отчизну духа”, окончательно разуверился и исполнился скепсиса относительно всего и вся. И тем не менее... Иногда слышится шепот молитв, иного тянет почитать стихи Басе или Мандельштама, порассуждать об исихастских спорах или просто взглядеться в ночное небо.

Но чтобы разглядеть звезды не обязательно пользоваться телескопом. Попробуем вооружиться хотя бы микроскопом, покопаться в мелочах и малозначительных деталях... скажем, каких-нибудь древних текстов. Ведь иногда и в деталях живет отблеск Целого.

Посох мудрости

Итак, пусть сегодня наше внимание обратит на себя в древних сказаниях и легендах, сказках и притчах, мифологиях, эпосах и корпусах священных текстов самых разных культурных традиций обилие такой, к примеру, вещи как “посох”. Или “палица”. А также “жезл”, “скипетр”, “волшебная палочка”, “трость”, “дубина”, “плетка-живулька”, “палочка-выручалочка”, “прутик”, “клюка” и проч. и проч. Удивительное разнообразие всевозможных магических палиц порою ставит в тупик и вызывает разве что недоумение: вот перед нами увитый плющом и увенчанный сосновой шишкой “тирс Диониса” — недвусмысленный символ радости бытия, пьянящей оргиастической свободы вне запретов и правил; а вот призрачные усопшие с “посохами в левой руке”, открывающие путь через Амехет и восходящие к потустороннему свету в

египетской “Книге мертвых”¹; или вот, к примеру, “*искривленный жреческий жезл*”, коим некогда Ромул очертил небесный квадрат *templum* с его мифическими двенадцатью коршунами, а, стало быть, жезл этот и указал место основания вечного города Рима.

Образы двоятся, троются, множатся, наплывая со всех сторон: обвитый змеями “*кадуцей*” психопомпа Гермеса; “*скипетр богини Реи*”, которым она стучит по горе Диндиме, и, конечно же, знаменитый “*посох Моисея*”, которым он заставил источник бить из скалы. Далее следуют “*Ааронов жезл прозябший*” — расцветший жезл избранничества²; “*золотая трость*” из Апокалипсиса Иоанна Богослова — та самая трость, коей надлежит “измерить мерою человеческою” врата и стены вечного града Небесного Иерусалима³. Ну, а что касается людей, говорят, вроде бы первым стал носить посох и суму Антисфен, первопроходец кинизма. Но, конечно же, вряд ли он был первым.

Да и какая разница, “кто был первым”, если — о ужас! — нас повсюду преследуют бесчисленные посохи: открываем наугад сборник дзэнских коанов, и тут же сталкиваемся с таинственным “*жезлом Сюдзана*” или “*посохом Басе*”, разгадывать загадки которых не хватит и целой жизни⁴. Перелистываем антологию классической китайской поэзии в лирическом жанре *цзы* — и едва ли не на каждой странице прочтем о посохах странствующих даосских мудрых старцев. Без “*страннических посохов*” дервишей не обойдется ни одно собрание суфийских притч. Брахманы-аскеты, как гласят легенды, вымазывали себя пеплом и носили целых “*три жезла*” как символ трех вед, — читаем у М. Мюллера. А западноевропейские архитекторы, строители готических соборов в те времена, когда Бог все еще виделся Архитектором Вселенной, а точнее, с конца 13 века, как уверяет нас Э. Панофски, появлялись на строительных площадках “*в перчатках и с жезлом*” (*virga*).

Думается, одного только перечисления подобных “предметов” хватило бы на несколько томов, а если к ним приложить и причитающиеся им по контексту мифологические, религиозные и исторические сюжеты, а также снабдить это своего рода “исследование” соответствующими “классификациями”, “сопоставительными описаниями и таблицами”, подробным “иконологическим и иконографическим” анализом *et cetera*, сочинение грозило бы превратиться едва ли не в бесконечную борхесовскую библиотеку.

Сама идея такого собрания, наверное, абсурдна, и все же так сложно не удержаться и не прервать перечисления, увлекаящие в самую что ни на есть настоящую “дурную бесконечность”: выкованный Гефестом для Зевса-громовержца “*скипетр-молния*”; “*лабрис*” — магический двойной топор, но на сей раз уже Зевса Лабрандского, одновременно дарящий жизнь и отнимающий ее; небезызвестная “*палца Геракла*”, которую он сделал себе из вырванного им с корнями в Немейской роще твердого, как железо, ясеня; или вот еще, к примеру: “*усмирительный посох*” милетского тирана Фрасибула, которым тот выбивал из людей спесь и превращал их в запуганных и жалких, дрожащих существ.

Впрочем, что же Греция. А африканские “*ритуальные жезлы*”, например, восхитительные, с завершением в виде очаровательных обнаженных женщин, какие встречались у йоруба; или священный “*очир*” — палица ламаистского монгольского божества Очирвани — орудие творения мира и оружие борьбы с дьяволом-злом; или ритуальная “*трость бессмертных*” у калифорнийского племени карок — взмахивая в воздухе этой тростью, священнослужитель ежегодно должен был символически “скреплять воедино” расколотый мир. Между прочим, у месопотамского бога неба Ану имелся как “*скипетр*”, так и “*пастушеский посох*”, которые он и передал любезно первому царю, избранному среди людей, в качестве знаков божественного отличия и “небесной власти”⁵.

“Может достаточно?” — жалобно вопрошает уставшее сознание, но образы сыплотся как снежный ком, наваливаются как лавина, смерч: египетский жезл “*уас*” — символ власти и процветания, а также сакральный жезл с накопником в виде головы барана, которым жрецы совершали обряд “отверзания уст умерших”; “*железный прут*”, которым дервиш Абдул Малик бил свое “истинное я”, и оно превращалось в золотую статую; “*скипетр власти*” царя Нина, на время переданный Семирамиде, что, как известно, очень печально для него окончилось: Семирамида тут же отдала приказ убить непредусмотрительного царя; китайская “*бамбуковая палка*”, которой учитель в “Сказке о чудесной бабочке” выбил из своего ученика память и ум; летающая “*палка-караулка*”, убивающая воров и возвращающая потерянные вещи в индийской волшебной сказке “Ловкий гордец и царь”.

Ну, а уж если речь зашла о сказках, невольно вспоминаются “*железный посох*” для странствий в мир иной у Марьи Моревны; “*посох времени года*”, переходивший по кругу в словацкой сказке “Двенадцать месяцев”, а вместе с посохом и время жизни как бы сворачивалось в кольцо; а также — “*волшебная палочка*” феи, превращающая мышей в лошадей, а тыкву в карету из “Золушки” Ш. Перро; “*тросточка с львиной головой*” Маленького Мука у В. Гауфа и “*железный лом*”, которым великан желает убить портного у братьев Гримм.

Какие только метаморфозы не происходят на наших изумленных глазах: то посох Аарона превращается в змею, то из жезлов прорастают цветы и деревья, то сам посох изготавливают из “золотой ветви омелы” (как это делали, если верить Дж. Фрэзеру, жители Швеции на Иоаннов день⁶), или, скажем, тросточки вырезают из живых деревьев и молятся им (как это делали, если верить В. Я. Проппу, некоторые индейцы⁷). То вдруг священные деревья, травы или цветы сами обращаются в магические палочки⁸, то из посоха вылетает голубица — так происходило избрание Иосифа-обручника в мужа Марии Богоматери; то внезапно посох становится мостом, по которому скандинавский бог Тор перебирается через реку Вимур.

Камышовые, яшмовые, железные, бамбуковые, дубовые и изумрудные палки... Вот они рисуют траекторию паломничества, вот они оживают и превращаются в одушевленных существ — то ли врагов, то ли помощников, вот проваливаются

ся в преисподнюю, вот улетают в небеса, вот своим легким касанием мгновенно превращают что угодно во что угодно, вот жезлами наказывают нарушивших запрет⁹, вот грозно по нескольку раз стучат ими оземь, разверзая бездны доселе неведомого. Их передают друг другу и друг у друга крадут. Им поклоняются. Часто палки попросту навевают ужас: так, считалось, что одного прикосновения к церемониальному жезлу фараона было достаточно, чтобы умертвить простого смертного. Да уж. Чего только не делали посохи и жезлы: исцеляли безнадежно больных, помогали отправляться в потустороннее странствие, били нерадивых и непослушных, наводили порчу и одурманивали, спасали героев, убивали живых и оживляли мертвецов, усыпляли бодрствующих и пробуждали спящих, осыпали *дарами* и *у-дарами*, посвящали в смерть и в бессмертие.

Соответственно, менялась и их форма. Каких только наверший не знали эти палицы; возьмем к примеру самые распространенные: “рыбы” и “отверстия” (палки эти встречались еще во времена палеолита, ну, а поскольку типов завершений обычно было два, исследователи вроде А. Леруа-Гурана не преминули объявить их “мужскими” и “женскими” символами¹⁰), впрочем, потом наверший стало побольше, это трезубцы и вилы, молоты и серпы, волшебные “дымящиеся” зеркала, перья, шары, драконы, змеи, львы, орлы, черепа, изваяния богов, шишки и плоды, цветы и виноградные побеги, сердца и погремущики, фонари и алмазы...

Ну, а сколько вольных аллюзий древние посохи и жезлы — аллегии мудрости, власти и свободы — всякий раз вызывали у художников (вспомним, какие замечательные тирсы Диониса любил изображать П. Миньяр, скипетры Марии Медичи — П. П. Рубенс, “*посохи пастушек*” — Э. Жора и Ф. Буше) и у поэтов? Достаточно упомянуть “*скипетр-веник*” Мефистофеля из “Фауста” Гете и “Silver Rod of Wisdom” — “*серебряный жезл мудрости*” из “Песен невинности и опыта” Уильяма Блейка: “И Мудрость в серебряном есть ли жезле, / А Любовь — в чаше златой?”. Райнера Мария Рильке почему-то увлек “*стройный посох*” Гермеса, а Марину Цветаеву — “*посох странный*” и страннический Дон-Жуана: “И белел в тумане посох странный / Не было у Дон-Жуана — Донны Анны”. Стоп, стоп. Быть может, все же достаточно?

Зэппинг и свобода

И в самом деле, пора остановиться. К чему вся эта “палочная” россыпь? Может, для того только, чтобы пытаться выстраивать бесконечные цепочки символических значений, взаимно отзеркаливающихся и перетекающих друг в друга, вроде: 1) *посох* — пастух и стадо — странствие — дорога — путь к истине — поиск и выбор — паломничество к святине... 2) *скипетр* — власть — сила — могущество... 3) *жезы* — избранничество — надежда и спасение — слушание и наказание — подчинение и смирение — воля и свобода... 4) *палица* — поединок — добро и зло — удар и потрясение — убийство —

смерть и бессмертие... 5) *тросточка* — волшебное превращение — магия и колдовство — ведовство и знание...

А потом смешивать и “тасовать колоду”: странствие в мир потусторонний — смерть; путь к истине — мудрость; магия превращений — “истинное я”; власть — свобода. Да, задача, прямо скажем, не из легких. Займись мы раскладыванием такого логико-семантического пасьянса, сразу запутались бы, ибо совершенно очевидно, что посох может символизировать одновременно противоположные вещи, утверждая то ли их антиномичное тождество, то ли диалектический переход друг в друга: уход и возвращение, свобода и служение, заколдовывание и расколдовывание, смерть и новое рождение, утверждение власти и подчинение ей, неведение и мудрость.

Нет, конечно же, не ради абстрактного раскладывания пасьянса символических значений и смыслов посоха затеян наш разговор. Придется раскрыть один маленький секрет. Весь этот безудержный поток мифопоэтических ассоциаций внезапно пришел на ум по одному, казалось бы, весьма ординарному и несущественному поводу. Дело в том, что однажды автору этих строк неизвестно зачем, видимо, просто “из праздного любопытства”, захотелось разобраться в исторических прототипах и символике одного не так давно появившегося в современном мире “предмета”, являющегося сегодня органичной частью практически любого интерьера, а именно... “*пульта дистанционного управления*”.

Гладкий, изящного дизайна, с инкрустацией аккуратных кнопочек и скругленными формами, удобно умецающийся в руке, пульт дистанционного управления внешне вряд ли напомнит нам о посохах странников, жезлах мудрости, скипетрах власти, культовых тросточках или волшебных палочках. Но, что поделаешь, по своему назначению — переключателя каналов бесчисленных телепрограмм — он, увы, в весьма редуцированной форме словно бы пародирует магический “*посох мудрости, власти и свободы*”. Да, но только какой мудрости, какой власти и какой свободы?

В одном из своих блистательных эссе в жанре “лирической культурологии” Александр Генис объявил, что пульт дистанционного управления, который позволяет переключать видеоканалы не вставая с кресла, для современной культуры является ни больше ни меньше как “*высшим достижением демократии*”. Похоже, что так. Сегодня появилось такое понятие: “*зэппинг*” — мгновенное переключение с программы на программу, которых может быть с полсотни, а вскоре будет с полтысячи¹¹. Пульт в руке дарит весьма сомнительную “свободу” мелькания слов и образов, вхождения в хаос мерцающих рекламных пауз, заставок, видеоклипов, роликов, политических новостей, рок-певцов, гангстеров, обнаженных тел, выстрелов, вампиров, автомобильных шин, воплей и хохота...

“Бог сотворил мир из ничего, но материал все-таки чувствуется” — шутил Поль Валери. Казалось бы, все очень просто. Пульт управления экраном оказывается в руках “*якобы-демиурга*”, этого “*бога-творца*” своего жалкого вечернего развлечения, такого “*маленького сверхчеловека*”, созидającego свой мир.

Не *ex nihilo*, конечно, а из хаоса первого попавшегося под руку видеоматериала. Даже как-то неловко становится: не правда ли, странно видеть такого маленького бога, отужинавшего и развалившегося в кресле с пультом в руке? Вот сей “творец” своей мыслью и волей “включит” новый мир. А разозлится на тварь и творение — “выключит”. Заманчиво и просто “*быть богом*”, не так ли?

“Вершина демократии”, пульт в руке каждого — его жезл могущества, а также его посох странствия, его золотая трость миропонимания и волшебная палочка магической власти — своего рода “*органопроекция*” слабого человека с “неслабыми претензиями”: продолжение его сознания и тела в окружающее пространство. Не только в лексиконе, не только в мышлении, но и в самом *modus vivendi* уже напрочь засели “пульт”, “джойстик”, “компьютерная мышка”. И вот так же точно, как “джойстик” в руках такого “сверхчеловечика”, одурманенного подвластной его могуществу заэкранной игрой монитора, или “мышка” в руках все того же “якобы-бога”, опьяненного мельканием строк и картинок информационного шлока в сетях Интернет, “пульт дистанционного управления” экраном становится одновременно и орудием “творения мира” — quasi-мира подобий, теней, симулякров¹² — и оружием “*ритуального самоубийства*”.

Да, именно. Потому что “зэппинг” — это постепенное, ежедневное, по капле, самоубийство памяти, самоубийство свободы. Пульт — та же “палка о двух концах”. То ли человек владеет “волшебной палочкой”, то ли она — человеком. Наверное, здесь страшна именно иллюзия владения тем, что на самом деле овладевает тобой. Из-за экрана пестрый нелепый мир, этот расколотый сосуд, осыпавшийся грудой осколков, постепенно проникает в сознание и память, и они также дробятся и мелькают. И — мельчают. Рвутся. Складываются. Рассыпаются. Постепенно сползают в забвение. К сожалению, очень и очень многие уже не могут помыслить свое свободное время без этого вечернего ритуала, полунаркотического транса: “зэппинга” с “посохом иллюзорной свободы” в руках.

За овладение заветным “пультом” в иных семьях происходят драки и ссоры. Что ж, если он и вправду способен дарить и “власть” (над виртуальной реальностью экрана), и возможность “странствия” в “потусторонний мир” зазеркального бытия, да и к тому же радует “волшебной легкостью” мгновенных метаморфоз видеомира, и... что там еще? — наказывает и дарит подарки, усыпляет и пробуждает, разверзает миры неведомого, сопровождает кочевника в его скитаниях по мирам всевозможных образов и знаний и, в какой-то мере, убивает своего владельца. Словом, перед нами почти полный набор символических значений прежних “посохов и жезлов”, да только, пожалуй, за вычетом главного: да, да — “подлинной мудрости”, “подлинного странствия” и “подлинной свободы”, вместо которых — эрзац, подмена, мираж. Поскольку все это “якобы”, “квази”, “как бы”: якобы-власть, квази-странствие, как-бы-свобода.

Может, дело в том, что прежние посохи и жезлы были “*маленькой космической вертикалью*”, миниатюрным “*мировым деревом*”: как хотите, *arbor mundi, axis mundi*? “Посох” поддерживал не столько дряхлеющие тела, сколько души. Это был символ “*священной опоры*”. Он связывал небеса с преисподней. Он не только помогал странникам в пути, но и указывал путь. Ибо паломники с посохами в руках шли горизонтальными дорогами к святыням вертикального пути сознания.

Проглядывающие сквозь строки старых книг боги и люди, пророки и герои, судьи и цари, нищие и пастухи, маги и волшебники, странствующие мудрецы и отшельники держали в своих руках не что иное как кусочек “*земной оси*”, стового хребта миро- и самосознания, в котором была всего-то навсего: иерархия верха и низа, добра и зла. А потому символические посохи, жезлы, трости и волшебные палочки наглядно изображали, как пронизаны мысли их владельцев, как растянуты души между божественным и земным, бесконечным и конечным, и... неумолимо чертили в сознаниях “путь” странствий к мудрости, власти и свободе, иными словами, всегда и во всем восстанавливали все ту же единую вездесущую духовную “вертикаль”?

И вот нынешний “пулыт” лежит на столе. Вертикаль опрокинулась, ось сломалась. Кнопки и клавиши, да груды клочков, обрывков мира, из которых ничего путного в сознании не выстраивается. Никчемный коллаж. Похоже, пулыт дистанционного управления превращается в символ куда более печальный, нежели “*высшее достижение демократии*”. Это — “*метафора распада*”. “*Апофеоз частиц*”. “*Рассыпание и исчезновение личности*”. Это — квинтэссенция того, что то и дело слышится под разными именами: “плюрализм”, “этический и эстетический релятивизм”, “диалог с хаосом”, “постмодернистский поворот”, “деконструкция” и “фрагментарность”, “бриколажи” и “ассамбляжи”, “мозаичная культура”, “разорванное сознание”, “хаосмос” ценностей... Над всем этим витает какой-то зловеще циничный неуловимый “*дух времени*” нашей неоалександрийской эпохи “бренного оползния синтеза”.

Все уравниено: стоит лишь перепорхнуть с канала на канал. С одной странички Интернета в другую. Жалкими обломками кораблекрушения в океане смыслов современной культуры тонут тексты Торы, Авесты, Библии, Корана и Упанишад. Обрывки стихов. “Хоральные прелюдии”. Фрески Феофана Грека. Человек в праве их “включить”, “выключить”, “переключить” на детектив или шоу. Ибо здесь “*все равно и все равны*”. Философский, религиозный, литературный, изобразительный, музыкальный, мировоззренческий и какой угодно иной “*зэппинг*”. Помните описанный Г. Гессе в “*Степном волке*” момент “*похорон культуры*”? Почему-то кажется, что могила культуры, которая померещилась Гарри Галлеру в виде грязной глинистой ямы¹³, вполне могла бы принять и более “*приглядную*” форму экрана.

Ведь чтобы убить культуру, ее вовсе не обязательно погребать “в толщу культурного слоя”. Достаточно ее “десакрализовать”, “музеефицировать”, “пе-

ревести в электронную форму”, “запустить в Интернет” и адаптировать для вечернего просмотра по телевизору, снабдив каждого “пультом” свободного выбора. Это безысходней, чем могила. Над безвременно почившей таким образом высокой культурой столько произнесено разных красивых прощальных слов и эпитафий, что, кажется, уже никто не прислушивается ни к ним, ни к тем, что погребены, даже если это слова Лао-цзы, Гаутамы Шакьямуни, Джалал ад-дина Руми или Эдипа.

Кстати, одно из толкований ответа Эдипа на знаменитую загадку фиванского Сфинкса: “тот, кто ходит утром на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех, есть “человек”, то бишь, младенец на четвереньках, двуногий взрослый и опирающийся на палку старик” — гласит, что та самая третья “опора”, появляющаяся в старости (впрочем, далеко не у всех), и есть “*посох мудрости*”. И эта “мудрость”, вроде бы, призвана стянуть воедино столько разных смысловых обертонов: внутренней свободы, власти (нет, не над другими, над самим собой), итога бесконечных сознательных скитаний: поиска истины в нескончаемых взаимопревращениях “я” и мира... Наша культура если и не совсем погибла, как думал Г. Гессе, то, по крайней мере, пришла уже, кажется, к старости. Так неужели ее посох имеет вид этакого обтекаемого с кнопками... Нет. Нет, должно быть, все-таки совсем о другой мудрости писал когда-то поэт: “Посох мой, моя свобода. Сердцевина бытия”...

Символ символа: “Silenus Alcibiadis”

На этом заметки об одном забытом священном символе “посоха мудрости, власти и свободы” — символе, казалось бы, умершем в современной культуре, но внезапно воскресшем в несколько неожиданном виде, можно было бы и закончить, если бы не одно обстоятельство: с них-то, этих заметок, следовало бы как раз именно *начинать*. Что? Наверное, размышление о том, насколько “неисповедимы” пути и траектории “*жизни символа*” в культуре: иногда это пунктир забвений и воскрешений, иногда круг вечного возвращения, иногда — непредсказуемый зигзаг.

Символ приходит не из “ничто”, а из прежних символических систем, и уходит не в “никуда”, а в продолжение частенько прерывающейся (но в перспективе “большого времени” и *sub specie aeternitatis*, видимо, все же непрерывной) цепи взаимопревращений. Проблема перетолковывания символов прошлого и создания новых символов, в которых продолжают жить тени и отблески прежних толкований, мягко говоря, “не нова”. Сегодня, как сто и тысячи лет назад, “современный мир” занят обычным делом *обживания* достигающего ему по наследству *культурного и символического пространства* с приписыванием ему новых смыслов и значений.

Посох, как и любой иной символ — типичный “Алкивиадов силен”. Как известно, “силенами” в Древней Греции именовали не только козлоногих Сатиров с лошадиными ушами, вечно пьяных и исполненных “дионисийства”. Были и другие, с маленькой буквы: “силенами” также называли уродливые, смешные и

безобразные куклы, полые внутри. Эти скульптурные фигурки делались иной раз из дорогого материала, а иной раз из терракоты и состояли из двух половинок. Они раскрывались, подобно матрешкам, и служили для хранения драгоценностей, флаконов с ароматическими веществами или изваяний богов. Потрясающе красивый образ того, как внутри обычной, непритязательной “*формы*” можно спрятать куда более важное “*содержание*”, не так ли?

Извне — явление, внутри — суть. Может, поэтому один из участников платоновского “*Пира*” — афинский полководец Алкивиад — и сравнил Сократа с “*силеном*”: и в самом деле внешность Сократа не отличалась особой изысканностью, но “*с легкой руки*” Дельфийского оракула всему эллинскому миру было известно, что за этой внешностью скрывалась величайшая мудрость. Алкивиад говорит о Сократе: “*Более всего, по-моему, он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого сиена, то внутри у него оказываются изваяния богов. Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия...*”¹⁴.

Любой символ можно “*раскрыть*”, подобно Алкивиадовому силену, и обнаружить за обманчивой внешностью что-нибудь совершенно неожиданное. Вот хотя бы в нашем примере с палицами и жезлами. Если мы внутри посоха поместим дуновение ветра, воздух, “*дух*”, да еще и продадем несколько отверстий, то получим ... волшебную флейту. Если в поломе посохе разведем огонь, получим то ли факел, то ли палочку, в которой Прометей выкрал у богов огонь, принеся людям свой двузначный, созидательно-разрушительный дар. Если в посохе станем хранить воду, он превратится в священный сосуд, если семя — в фаллос. Зарядим посох пулями — получим дуло ружья. Пересечем посох горизонтальной перекладной — выйдет крест. Превратим его на вершине в круг — получим символ вечности “*анкх*”. Ну, а если мы в посохе поселим змею, последняя, конечно, сможет одарить своего хозяина мудростью, но вполне может и убить его¹⁵.

Разумеется, вовсе не обязательно посох натуральным образом превращать в полюю палицу и что-нибудь в нем хранить, чтобы увидеть в нем “*символ*” Алкивиадова сиена. Достаточно понимать, что всякий в посох вкладывает свой смысл, свой образ, свой “*символ веры*”, свое понимание: для странника это “*дорога*”, для пастуха — “*власть над стадом*”, для жреца — “*ритуал*”. В любом предмете можно увидеть символ. В любом символе можно увидеть Алкивиадов силен. А в Алкивиадовом силене можно увидеть символ абсолютно всего: человека, храма, мира. Любое слово — такой же Алкивиадов силен: “*Понимаешь, — объясняет Шалтай-Болтай Алисе, — это слово как бумажник (“portmanteau-word”). Раскроешь, а там два отделения*”¹⁶.

Алкивиадов силен может быть *символом самого “символа”*, то бишь, содержания, уводящего к другому, более общему содержанию. Извне — обычная кажимость, внутри — сокровище сокровенной истины. Извне — простой футляр, внутри — священная реликвия. Извне — уродливая глиняная кукла, внутри — божество. Извне — “*план выражения*”, внутри — “*план содержа-*

ния”, такой выходит простой и наглядный “семиозис”. На примере Алкивиадова силенна мы и попробуем проследить, *каким образом культура перетолковывает доставшиеся ей по наследству символы*. Предположим, внезапно умер богатый родственник, завещавший герою по наследству “Алкивиадов силен” — некий чехол, в котором покойный хранил священную для него реликвию. Что делает наследник?

Возможно несколько вариантов поведения. Во-первых, *наследник-варвар* может выбросить такой Алкивиадов силен за ненадобностью на свалку (ну, не нужен ему, к примеру, посох, не станет же он ходить по улицам с этой старой вещью, если у него есть автомобиль). Это крайний случай: *отброшенный символ гибнет*. (Разве, кто-нибудь случайно подберет этот “посох со свалки”: и тогда начнется “вторая жизнь” символа в новом культурном контексте).

Во-вторых, *наследник-невежда* может вполне почтительно отнестись к наследству: поставить “нераскрытый” силен на видное место и продолжать спокойно свою жизнь так, будто бы ничего не произошло. Ему и в голову не придет, что здесь скрыта некая тайна. Согласитесь, обидно “не раскрыть” Алкивиадов силен: простоит эта кукла у него до его самой его кончины, а он так и не узнает, что в ней хранилось сокровище. (В нашем случае наследник повесит трость покойного деда на стену, не догадываясь, что внутри трости — золотой клад). Можно даже начать коллекционировать, экспонировать, продавать с аукциона “Сотбис” подобные нераскрытые силены. Можно создавать целые библиотеки непрочитанных или непонятых книг, музеи неиграющих музыкальных инструментов, можно с важным видом произносить слова, скрытый смысл которых тебе не ведом. Этот вариант: *не увидеть в символе символ*, почтительно поместив его в “исторический музей” — пожалуй, наиболее распространенный путь наследования культурой символа предыдущей эпохи.

Третий путь. Предположим, *наследник-прагматик* может оказаться более любопытным: он “раскроет” силен, но обнаружив внутри непонятную ему реликвию, которая ровным счетом ничего не говорит его сердцу, “*выбросит изваяние прежнего бога*”. Он может оставить силен “пустым” (современная культура переполнена такими “пустыми”, ничего не значащими оболочками, “сброшенными кожами”, “опустошенными футлярами” прежних святынь), а может “*заменить прежнего бога*” на нового, или, напротив, “*сменить футляр*”, если содержимое будет представлять для него хоть какую-то ценность — разве не так поступают все прагматики?

Так, если прежний “чехол” покажется наследнику вполне занятным хранилищем для новой реликвии, окажется, что из старинного фарфорового блюда можно сделать пепельницу, в реликварии хранить доллары, а царский церемониальный жезл использовать в качестве палки для выбивания ковров, битья сына-неуча или школьной указки. Если, напротив, “содержимое” окажется более симпатичным и удобным, чем “чехол”, наследник добытый клад не

преминет разместить в новом месте.

Наконец, если и внешний вид, и скрытый смысл Алкивиадова силен придутся наследнику-прагматику по вкусу, то и в этом случае вряд ли он станет долго им пользоваться сам: “ценные и дорогие”, но ненужные в хозяйстве вещи, доставшиеся в наследство, можно отнести в ближайший антикварный магазин или лавку старьевщика, продать, выменять на что-нибудь. А в память о проданном символе можно сделать его маленькое подобие, точную копию, “фотографию на память”, а также карикатуру, наконец, пародию, шарж: так появляются на свет наши “компьютерные мышки” и “пульта дистанционного управления” вместо устаревших посохов странствующих мудрецов. Более чем грустный и, увы, слишком хорошо всем нам знакомый путь всех этих и им подобных подмен именуется простыми словами “профанирование” и “десакрализация” с и м в о л а.

Ну вот, вроде бы и начали “не во здравие”, и закончили “за упокой”. Неужели помимо этой пессимистической триады культурного наследования: варварства-невежества-прагматизма — не найдется хотя бы одного утешительного пути нового символотворчества? Пути, идя по которому наследник может чувствовать себя настоящим преемником, достойным дара предков? Как хорошо известно, нормальная культурная преемственность на протяжении тысячелетий оказывалась возможной, когда скрытые сокровища некоего Алкивиадова силен мифов, преданий, философских систем и религий передавались от Учителя к ученику в тайне (в которую были посвящены не многие), а иногда и в молчании (в которое не многие были способны углубиться). Если отбросить и этот веками шлифованный путь с его “эзотерическими символами”, “зашифрованными кодами”, “тайными мистериями”, “инициациями” и герметическими культами, вполне может оказаться, что в современной культуре “посох сокровенной мудрости” передавать будет попросту некому и незачем.

Алкивиадов силен — “символ символа”, и сама история его интерпретаций и реинтерпретаций в истории культуры рисует удивительную траекторию. Образ Алкивиадовых силенов пользовался необычайной популярностью на протяжении почти двух тысяч лет, но всякий раз его толковали по-новому. Так, для начала во времена Платона из глиняной куклы выбросили устаревших мифологических богов и поместили *eidos* — абстрактную идею знания¹⁷. Вскоре изъяли и эту философскую подоплеку сократической любви к мудрости. В средневековом сознании Алкивиадов силен оказывался очень удобной аллегорией “внутреннего человека” — того самого “внутреннего человека”, в котором, согласно Августину Блаженному, “обитает Истина”. Алкивиадов силен становился образом того, как в “человеке внешнем” обитает “искорка души”: его сокровенная суть, Лик Божий. Примерно в таком же значении образ дожил до XVIII столетия. В одном из трактатов Г. С. Сковороды: “Книжечка, называемая *Silenus Alcibiadis*, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий)”, Алкивиадов силен служил символом человека, соединяющего “две природы”: видимую и

невидимую, тленную и нетленную, временную и вечную¹⁸.

Каждая эпоха считала себя в праве изъять прежнее содержимое и вложить в первоначальную глиняную куклу все, что заблагорассудится. Франсуа Рабле постарался изъять символ от слишком высоких коннотаций “Лица Божьего” и в прологе к “Гаргантюа и Пантагрюэлю” несколько приземлил образ, для него Алквиадовы силены — маленькие шкатулки, в которых хранятся ценные снадобья и парфюмерия (но теперь, по прошествии веков, Алквиадов силен успел обрасти новыми оттенками смысла, ибо невзначай приобрел сходство со средневековым “панарионом” — коробочкой, в которой хранились лекарства от ересей). Вспоминая “Пир” Платона и образ Сократа-силена, Рабле делает вывод, что забавная форма романа не так уж нелепа, как можно подумать. Итак, славная намечается линия метаморфоза толкований символа: языческий бог — платоновский эйдос — Бог-Творец — и... городской “народный” роман с низовыми фривольностями и физиологической жизнерадостностью.

Алквиадов силен — все равно, что Протей, он с легкостью меняет свои лики, как внешний, так и внутренний. Знаменитый сборник изречений Эразма Роттердамского известен как “Алквиадовы силены”. “Прежде всего, не подлежит сомнению, что любая вещь имеет два лица, подобно Алквиадовым силенам, — писал в XXIX главе своей “Похвалы глупости” Эразм Роттердамский, — и лица эти отнюдь не схожи одно с другим. Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой — безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество, под мощью — убожество, под благородством — низость, под весельем — печаль, под преуспеванием — неудача, под дружбой — вражда, под пользой — вред; коротко говоря, сорвав маску с силены, увидишь как раз обратное тому, что рисовалось с первого взгляда”¹⁹.

В этих словах мы обнаруживаем все тот же достаточно заметный этический дрейф: Алквиадов силен это уже не античная кукла для хранения изваяния бога, не абстрактная идея мудрости, воплотившаяся в босоногом Сократе, не мистик, “внутренним взором” созерцающий в себе Лик Божий, не шкатулка лекарств для исцеления, а некий символ объединения любых противоречий, причем, в основном, их лицедейского соединения путем подмен: перед нами то слава, стыдливо прикрывающаяся покровом позора, то низкий и коварный актеришко, надевший на себя маску благопристойности и приличия. Раньше скромная добродетель была сокрыта в неприязнательном фуляре, теперь, в основном, скрываем оказался порок, рядящийся в личины добродетели.

Не с этого ли началось то, что мы подразумеваем под “современной культурой”? Или, может, еще с Джотто: он первым “совлек покров тайны” с евангельских сюжетов; а также с Боккаччо, ренессансных костров, в которых сжигались ведьмы или жестоких пирушек, которые устраивали иные “великие гуманисты”? Но называя вслед за П. А. Флоренским, культуру “современную”, а именно нового и новейшего времени, “ренессансовой”, не будем забывать, что в ней — так же, как

в Алкивиадовых силах Эразма Роттердамского — по-прежнему странно уживаются самые разные противоречия: радио и абсурд, утопизм и пассивизм, надежда и отчаяние. “Современная” культура то и дело меняет маски: Декарт и Кьеркегор, парижские салоны 1830-х годов, вопли болельщиков на стадионе, Антонио Вивальди и Джим Моррисон, утонченный декаданс модерна и фашистские режимы. Круг наших рассуждений замкнулся: посох свободы обернулся духовным “зэппингом”, к нему же привел Алкивиадов силен.

* * *

Мы не столь самонадеянны, чтобы пытаться в который раз “не ответить” на безответный вопрос: “Каким образом культура толкует, перетолковывает, снова и снова *переиначивает* толкование забытых символов, воскрешая их в памяти?” Мы просто очертили контуры проблемы, суть которой хотелось бы назвать “загадкой Алкивиадовых силенов”.

Нет, не думается, что внутренние скрытые смыслы, к которым уводят внешние очертания Алкивиадовых силенов, когда-нибудь могли бы исчезнуть. Просто наследники, которым завещан посох, часто оказываются в чем-то варварами, в чем-то невеждами, в чем-то прагматиками. Просто временами “внешний человек” не в силах достучаться до своего “внутреннего человека”, и “*полые люди*” выстраивают целую культуру, которая бродит в роще священных символов, не раскрывая их “сокровенный смысл”.

Архитектура молчит, знаки не говоря, образы не восходят к первообразу, тексты не обращают к первотексту. Слова перестают быть похожими на описанное Льюисом Кэрролом “портмоне”, и их уже все труднее “раскрыть”, чтобы обнаружить многоточие двойных смыслов. Дом после Ле Корбюзье стал всего лишь “машиной для жилья”. Книга после “ментального делириума” постмодернистского романа вообще перестала быть книгой. А Зеркало уже так давно превратилось во всего лишь “отражающую поверхность” — наверное, с тех пор, когда творение перестало казаться зеркалом, в которое глядится Лик Творца. Чтобы бродить по такому символическому ландшафту, не мешало бы обзавестись странническим посохом мудрости, власти и свободы. Да только где его взять в нашем “современном мире”?

“SILENUS ALCIVIADIS”
AND METAMORPHOSES OF A FORGOTTEN SYMBOL

Lydia STARODUBTSEVA (Kharkov, Ukraine)

The trajectory of a “symbol’s life” in the space of culture memory is unexpected. Sometimes it is a dotted line, sometimes it is a circle of the “eternal return”, sometimes it is a very strange zigzag. A symbol comes not from “nothing”, but

from previous symbolic systems; and a symbol goes away not to “nowhere”, but to the continuation of the metamorphoses chain. Contemporary world “renders habitable” culture and symbolic space, inherited from the past, and one ascribes new senses and meanings to the past. The remote control board of a television screen is an integral part of modern interiors. What is the symbolism of this thing? What are its historical prototypes?

In ancient sacred books, mythological and religious texts we can often meet such “magic things” as staff, stick, rod, crosier, magic wand, cane, etc. Among them — the famous *thyrsus* of Bacchus and the *scepter* of Zeus, *rods* of Moses and Aaron, the *stick* of the wandering Chinese wise man and Indian Brahmin, the *Golden Cane* from the Apocalypse of John and many others.

The symbolism of these magic things is very complicated and polysemantic.

- 1) *staff* — shepherd and herd — wandering — road — way to the Truth — search and choice — pilgrimage to the sanctuary...
- 2) *scepter* — power — authority — might...
- 3) *rod* — elect — hope and salvation — interdiction and punishment — obedience and resignation — will and freedom...
- 4) *stick* — duel — good and evil — blow and shock — assassination — death and immortality...
- 5) *magic wand* — fairy metamorphose — magic and sorcery — witchcraft and knowledge...

A staff can symbolize contrary subjects and dialectic transition between them: departure and return, death and new birth, confirmation of power and submission to power, ignorance and wisdom. Alas, a remote control board of a television screen is a very reductive parody of the magic “staff of wisdom, power and freedom”. The viewer manipulates television channels and gathers his personal evening amusement from many different fragments and snatches. Today a special notion “zapping” has appeared. It means a momentary switching to a new TV program, free flashing of channels, images, sounds.

A remote control board of a television screen is the symbol of the quasi-world of illusions, reflections, shadows, phantoms, likeness and similarity. It is the weapon of a ritual every-evening suicide: semi-narcotic trance of “zapping” with a “staff phantom freedom” in hands. Because “zapping” is the gradual, bit by bit self-murder of the memory, the self-murder of freedom. It cuts both ways: the man is a holder of the magic wand, and the magic wand is a holder of the man.

Previous sticks and rods were “little cosmic verticals”, tiny “world trees”: *arbor mundi*, *axis mundi*. A staff kept up not only enfeebled bodies, but also souls. A Staff in Culture connected heaven and hell. It was the symbol of the “sacral prop”, the image of the vertical spiritual way, the “little piece of the earth axis”, the backbone of the world-comprehension and self-cognition. It was the metaphor of hierarchy of good and evil, top and bottom.

Here is a modern remote control board lying on the table. The vertical has been upset, the axis has broken. The remote control board of a television screen

is not only “the highest achievement of democracy”. It is also a metaphor of disintegration, “apotheosis of particles”, “scattering and disappearance of a personality”. It is the distillation of the spiritual process, which is often named “postmodern turning”.

A staff, as an every symbol, is a typical “Alciviad’s silen”. It is known that a “silen” in Ancient Greece was a name for hollow ugly and funny dolls for storing jewels and God’s statues. It was possible to open these usual sculptured figures and to find unusual things. Here a phenomenon lies outside, an essence is hidden inside. Just so it is possible to understand any symbol: an unpretentious form lies outside, an important content is hidden inside. Plato mentioned this image in his “Feast”. Here the Alciviad’s silen was an image of Socrates (unpretentious appearance and secret wisdom). Christian mystics also talked about Alciviad’s silens (the image of the mortal “external man” and immortal “internal man”). According to Erasmus Roterodamus, the Alciviad’s silen is the image of a mask (just a vice is hidden under the mask of virtue).

The Alciviad’s silen is the symbol of the symbol, i. e. content, which points to another, more common content. We can see a simple case from outside, but jewels of the truth and sacral reliquiae are hidden inside.

We can observe how culture reinterprets symbols inherited from another cultures with the help of the Alciviad’s silen example.

1. A culture-successor can reject a misunderstood symbol of the previous culture. (But another culture, perhaps, will again pick up this derelict symbol. Then a second life of symbol in a new culture context will begin.)

2. A culture-successor can be incapable to open the Alciviad’s silen and in this case one can inherit only an external form of a previous symbol.

3. A culture can open a symbol, but leave it empty. This is a way of hollow shells without sense creation.

4. A culture can insert a new content in a former covering (to put down a sculpture of the new God into the Alciviad’s silen).

5. A culture-successor can substitute a former shell (to insert previous valuable reliquiae into a new case).

How does the modern and postmodern culture reinterpret previous symbols? As we can see in the quasi-staff example, contemporary culture predominantly chooses the way of substitution, the way of profanation and desacralisation of symbols. It is possible to call the contours of this problem as a whole “the Alciviad’s silen enigma”.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Может, случайно, что в начале восхождения посох этот имел любопытное раздвоение наверху, которое мы можем увидеть, к примеру, в руках усопшего, изображенного виньетке к гл. LXXII тома II “Египетской книги мертвых” (Папирус Небсени, Брит. Муз.), а после выхода из загробного царства посох становился идеально ровным (виньетка к главе

СХVIII, Папирус Ну, Брит. муз.) См.: Уоллис Бадж Е. А. Путешествие души в царстве мертвых. М., 1995. С. 224, 268.

² Числ. 17. Расцветший жезл — очень красивый символ души, “не-чаянно” раскрывшейся в сухом теле, или надежды, проросшей в неверующем человеке, или, может, жизни вечной и духовной, прорастающей из земного праха, тлена и смерти. В собрании символов XVIII века “Эмблемате” изображение “нечаянно процветшего” жезла Ааронова сопровождается чудным латинским двустишием: “Сухой Ааронов жезл расцвел по Божьему изволению: сделай же так, чтобы и во мне расцвела пламенная надежда”. См: Эмблемы и символы (“Selecta emblemata et symbola”: Избранные Емвлемы и символы на Российском, Латинском, Французском, Немецком и Английском языках объясненные). М., 1995. С. 161, 288.

³ Откр. 21: 15.

⁴ Взять хотя бы такой коан: “Называя это жезлом, вы противоречите его подлинности. Не назвав это жезлом, вы отвергаете факт. Так как же вы хотите это назвать?” Совершенно непонятно, почему эта чисто дзэнская *невозможность выразить словами и невыразимость без слов* так часто ассоциировалась с образом посоха, жезла, палки, — может, потому что учителя любили бить ими своих учеников? И в ожидании “просветления” приговаривать о совершенно непостижимом примерно так: “Если у тебя есть посох — я тебе его дам. Если у тебя нет посоха — я его у тебя заберу”. См.: Бездверная дверь (Мумонкан) // Плоть и кость дзэн. М., 1992. С. 138-139.

⁵ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А. и др. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 133-134.

⁶ Фрззер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1983. С. 659.

⁷ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 194.

⁸ А иногда — и в грозные орудия убийства: вспомним, как Кришна вырвал пучок травы куши, и стал тот пучок травы ужасной железной палицей. Этой палицей Кришна убивал всех, кто к нему приближался: и андхаков, и бходжей, и вришниева. Тут же и все остальные принялись рвать траву, и каждая травинка превращалась в палицу, и стали они все, пьяные, убивать друг друга, пока Кришна не преисполнился великим гневом и не перебил всех оставшихся в живых. См.: *Побоище на палицах* // Мифы Древней Индии. СПб., 1997. С.558-560.

⁹ “Ты побиеша его жезлом, душу же его избавиши от смерти” — писал митрополит Филарет, находивший, что телесное наказание преступников весьма полезно для их духовного настроения (Государственное учение митрополита Филарета. СПб., 1885. С. 92): как будто бы телесное страдание может и в самом деле даровать если не спасение, то хотя бы “право на благодать”.

¹⁰ Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 90.

¹¹ Приведем слова А. Гениса: “Это называется “зэппинг” — порхать с канала на канал, нигде надолго не задерживаясь. В безумии “зэппинга” есть своя система: вместо реки с сильным течением зритель погружается в океан, в море, обтекающее его со всех сторон. Так зритель вырывается из рук автора — зрелище отобрали у своего создателя. Произошел демократический переворот, и истинным автором программы стал ее зритель. Манипулируя переключателем каналов, он из обрывков и фрагментов собирает сам себе персональное развлечение. Конечно, тут важен не результат, который вряд ли будет вразумительным, а сам бунт против чужой, авторской воли, важен протест против насилия формы. “Зэппинг” в литературе — чтение ста книг разом... Разрушая ставшую ложной цело-

стность, мы разнимаем мир на фрагменты, элементы, “фантики”, обращаем вазу в черепки, храм в руины, книги в отрывки. Пафос этого вандализма — созидательный, ибо за ним — надежда на новую цельность...” См.: *Генис А.* Вавилонская башня. Искусство настоящего времени. М., 1997. С. 88-89. Разумеется, очень хотелось бы разделять этот радужный оптимизм по поводу “созидательного пафоса вандализма” и сохранять “надежду на новую цельность”. Но почему-то не получается. Черепки все как-то не склеиваются. Да и отрывки пока что не собираются воедино. Что ж, подождем, пока каждая часть, мнящая себя целым, откажется от “эгоистической самости”.

¹² Он не только “творит” этот мир, но и постепенно, шаг за шагом переселяется в него и оказывается невольно принужденным прожить “не свою жизнь”: его существование само постепенно заменяется подобием, призраком, двойником реального существования, разорванного тем больше, чем выше скорость переключений и мельканий “зэппинга”.

¹³ Гарри Галлер, бродя по серому городу, увидел похоронную процессию, зачем-то последовал за нею и увидел грязную глинистую яму, а также — смущение и ложь участников процедуры, безобразность зрелища крестов из жести и искусственных цветов. И тут ему пришла в голову ясная, очевидная аналогия: “Так кончалось все, вся наша культура, вся наша вера, вся наша жизнерадостность, которая была очень больна и скоро там тоже будет зарыта. *Кладбищем был мир нашей культуры.* Иисус Христос и Сократ, Моцарт и Гайдн, Данте и Гете были здесь лишь потускневшими именами на ржавеющих жестяных досках, а кругом стояли смущенные и изолгавшиеся поминальщики, которые *много бы дали за то, чтобы снова поверить в эти когда-то священные для них жестяные скрижали* или сказать хоть какое-то честное, серьезное слово отчаяния и скорби об этом ушедшем мире, а не просто стоять у могилы со смущенной ухмылкой”. *Гессе Г.* Степной волк // Гессе Г. Собр. соч. в 8-ми тт. Т. 3. 1994. С. 287-288.

¹⁴ *Платон.* Пир, 215 b—d. (Пер. С. К. Алта).

¹⁵ Есть восточная легенда об отшельнике, который очень любил одиночество и общался лишь со змеей, которую поселил в своем бамбуковом посохе. Каждую ночь он запирал змею внутри посоха специальной пробкой, и каждое утро отпускал ее на свободу. За нелюдимым отшельником закрепилось прозвище “Отец того, кто живет в бамбуке”. Однажды он ушел на три дня из дому, забыв выпустить змею из заточения. А когда вернулся и вытащил пробку из посоха, змея тотчас же отомстила хозяину за свою несвободу: отшельник мгновенно скончался от смертельного укуса. Такая вот весьма поучительная притча о мудрости, одиночестве, свободе и смерти.

¹⁶ *Кэрролл Л.* Приключение Алисы в Стране Чудес. Сквозь Зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье. М., 1990. С. 178.

¹⁷ Точнее, не столько знания, сколько “сознающего себя незнания”: scio me nihil scire.

¹⁸ *Сковорода Г. С.* Книжечка, называемая *Silenus Alcibiadis*, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий) // Сковорода Г. С. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1973. С. 7-33.

¹⁹ *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости. М., 1983. С. 87. (Пер. с лат. П. Губера).

ДУХ НАД ВОДОЮ ОБРАЗЫ ДРЕВНИХ КОСМОГОНИЙ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Александр ГОГИН

*Земле благая, благословенная Богоневесто,
Клас прозябшая неоранный и спасительный миру*

Одним из серьезных последствий развития современной цивилизации является факт все более растущего напряжения в отношениях человека и Земли. Подобная ситуация порождает уже в настоящее время, и тем более в будущем, массу проблем как для человека, так и для Земли. Поскольку проблемы эти носят принципиальный характер, они требуют возможно более глубокого осознания. По выражению М. Хайдеггера, мы только тогда начнем что-либо понимать в окружающем бытии, когда сумеем осознать во всей глубине ситуацию “человека-живущего-на-земле”. Да, именно так — через дефис, не отдельно ситуацию человека как разумного существа и не отдельно ситуацию Земли как некоего космического тела, но единый живой целостный феномен не сводимый к сумме его частей. Как известно, первый вопрос который задали ученики Господу Иисусу Христу — “*Равви, где живешь?*” (Ио.,1,38). Пора и нам, на пороге XXI века, всем вместе и каждому в отдельности озадачиться, наконец, вопросом: “А где мы собственно живем?”, “Что это такое — Земля, дом наш?” И если не имеем ответа, то по крайней мере попытаемся осознать всю глубину вопроса.

Соответственно, три основные проблемы представлены в настоящем исследовании:

1. Выяснение духовно-онтологического статуса Земли, понимаемой не просто как физическое тело — планета, но как особое, специфическое качество космической жизни.
2. Выяснение духовно-онтологического статуса человека как земного существа, степени органичности его пребывания на Земле.
3. Выяснение специфики современной ситуации человека, духовные и космические перспективы его хозяйственной и культурной активности.

По нашему мнению, сколько-нибудь глубокая постановка подобных проблем невозможна без обращения к опыту постижения накопленного в лоне мифопоэтического сознания, ибо именно этот опыт исторически образует фундамент всего здания человеческого сознания.

Для определенности из всего моря древних мифов выберем два достаточно известных космогонических текста — знаменитую “Песнь творения” из десятой книги Ригведы (гимн 129) и весьма авторитетный зачин библейской книги Бытия и попытаемся рассмотреть поставленные выше проблемы в контексте истолкования этих текстов. Напомним содержание указанных текстов:

1. Ригведа, X. 129: *“Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была — глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня или ночи. Дышало не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, и не было ничего другого кроме него. Мрак был сокрыт мраком в начале. Неразличимая пучина — все это. То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, оно Одно было порождено силой жара. В начале на него нашло желание. Это было первым семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в своем сердце.”* (пер. Т. Я. Елизаренковой — В. Г. Эрмана).

2. Библия, кн. Бытие, гл.1, ст. 1-2: *“В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, И тьма над бездною, И Дух Божий носился над водою”*.

Заявленная в обоих текстах картина первотворения, в которой присутствуют архетипические образы мрачной, темной бездны, олицетворяемой хаотическими первозданными водами, до- либо сверхкосмического агента, воздействующего на воды бездны, первые контуры, еще неясные очертания возникающего из бездны мира является, в сущности, общим местом весьма многих мифов, представляющих архаическую космогонию. Приглядимся, однако, повнимательнее — в чем же состоят особенности картины творения представленной в выбранных нами текстах.

Мы видим, что в тексте X, 129 Ригведы мир (космос) рождается как Нечто Одно (*tad ekaṃ*). Это абсолютно единое “одно без другого” (“...и не было ничего другого кроме него”), представляет собой полную противоположность негативной инаковости бездны, сущность которой может быть выражена словосочетанием “другое, другое, другое...”, т. е. “другое без одного”. Агентом, под воздействием которого было порождено это Одно, явилась некая первозданная энергия — “сила жара” (*tapas*). Первым проблемском собственной активности Единого протокосмоса было желание (*kaṃa*), которое, однако, представлено в виде зародыша мысли (*manas*). Мышление, активность мысли и является, по-видимому, здесь зрелым состоянием этого Одного-Единого. Таким образом, космос Ригведы — единое пространство энерго-информационного обмена, рожденное сублимирующей активностью протознергии и организованное рефлексией замкнутой на себя мысли Некого Одного — может быть назван ноосферой, т. е. сферой космического разума, мысли.¹

Особенностью второго из выбранных нами — библейского текста является то внимание, которое уделяется здесь особому статусу Земли в картине рождающегося мира. В самом деле, если о сотворении неба только упоминается, то Земле уделяется гораздо больше внимания, причем особое внимание уделено описанию исходного, “основного”² протокосмического состояния Земли, которое представлено здесь знакомым нам архетипическим образом хаотических вод темной, непроницаемой бездны. Принципиально важным представляется тот факт, что пробуждается Земля из указанного исходного протокосмического к знакомому нам собственно космическому состоянию уже не жаром, не протоэнергией как в тексте Ригведы, но воздействием особого сверхкосмического агента — Духа Божия (*ruah elohim*), так что результат этого воздействия — являющаяся, как Афродита из пены бездонного хаоса, первозданная Земля, может быть названа пневмосферой.³

Таким образом отвечая, в контексте истолкования выбранных нами древних космогонических текстов, на первый из поставленных в начале данного исследования вопросов — вопроса о духовно-онтологическом статусе Земли как космического существа, можем сделать следующий вывод: в отличие от большинства других космических существ истоки которых коренятся в “генофонде” общекосмической ноосферы, своеобразие Земли состоит в том, что она вызвана из глубины хаотической бездны к наличному космическому существованию воздействием Духа Божия, и в своей основе, в своей глубинной сущности является пневмосферой. С этой точки зрения к Земле, пребывающей, так сказать, в ее собственном соку вполне приложимы такие эпитеты как “глубокоорожденная”, “духоносица”, “купина неопалимая”. Однако, как известно, сущность — является и далеко не всегда явление явно выражает свою сущность. Соответственно, Земля на уровне явления — космическое существо среди космических существ, физическое тело среди других физических тел — входит в состав физического космоса и общекосмической ноосферы в виде сложного уникального сочетания литосферы, гидросферы, атмосферы, биосферы, инфосферы и т. п.

Для ответа на второй вопрос поставленный в данном исследовании — вопрос о духовно-онтологическом статусе человека как земного существа, вновь обратимся к тексту Шестоднева в том месте, где космогония переходит в антропогонию. Мы видим, что хотя речь идет здесь о сотворении человека, главная черта картины творения, так сказать, сама парадигма созидания, в сущности, та же что и при сотворении Земли: из хаотической основы — “праха земного” — человек вызывается к бытию воздействием Духа Божия (*“И образовал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою”* Быт. 2. 7). Таким образом, с позиции древней антропогонии, представленной в данном библейском тек-

сте, человек связан с Землей не просто по плоти, общностью материала (“образован из праха земного”). Важнее другое: человек един с Землей в интимных истоках своего бытия как человека, в глубинной сущности самого качества человечности, ибо и Земля и человек в своей основе, в истоках своего творения — суть пневмосфера.

Однако, если духовная суть первозданной Земли, как уже отмечалось, сокрыта оболочками различных аспектов ее физико-космического существования, то в первозданном человеке духовный лик Земли является, “светит” открыто, без покровов (организм Адама до грехопадения и есть по сути пневмосфера). (см. Быт. 2, 7). Возможно, именно в этом состоит духовный смысл первозданной наготы Адама в раю. Собственно рай, Эдем и есть та вынесенная за скобки общекосмического существования естественная среда обитания (Umwelt) первозданного человека (Adam), в которой и растения и животные и естественная помощница Ева (Hawwa) сотворены специально для и под человека, в качестве его дополнения (nehed) — как бы зеркала того естества в которое собирается и плоть Земли и плоть человека, зеркала, которое улавливает, принимает, фокусирует в себе отражение духовного лика Земли — пневмосферы.

После грехопадения, собственно в результате оно, Адам в самый ответственный момент объявляет себя перед Богом помощником своей помощницы: “жена, которую Ты дал мне, дала мне от дерева и я ел” (Быт.,3.12). Переместив себя, таким образом, в разряд собственных помощников (nehed), Адам, подобно Нарциссу, шагнул за горизонт реальности, обращая (точнее, извращая) естественный, природный образ пневмосферы — Эдем в зазеркалье рефлексии — манящий иллюзион полевых исследований добра и зла: “и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги” (Быт.,3.7).

В результате подобного своевольного обращения перспективы творения вся компания nehed — “помощники” отсутствующего ныне первозданного человека: Адам, жена и животные — была перемещена из ядра олицетворенной первозданным человеком сущности Земли в одну из ее физических оболочек — биосферу — сферу обитания рода homo (в широком смысле слова homo) — “почвороженных”, ибо насельники биосферы — биоорганизмы рождаются и питаются при почве и, умирая, уходят в почву: лат. homo из humus — земля, почва; humilis — мелкий, хилый, тщедушный, смиренный; humo — хоронить, погребать.

Получив, в качестве компенсации утраченной духовности, дарованные Богом одежды кожаные (Быт. 3, 21), человек образовал в биосфере особый вид — Homo sapiens, поскольку в результате вкушения запретного плода подцепил “прививку” от древа познания — способность к рефлексии: лат. sapiens из и.-е. *sap — пробовать на вкус, дегустировать; лат. sapio — иметь вкус, быть разборчивым; лат. sapientia — разумность, мудрость.

Таким образом, отвечая на поставленный выше вопрос о степени органичности пребывания человека на Земле, можем сделать вывод о том, что в контексте истолкования библейского мифа человек современного вида, т.е. человек после грехопадения, человек падший может быть метафорически охарактеризован как своего рода химера — соединение в одном существе представителей совершенно разных миров обитания: как собственно человек (*Adam*, $\chi \alpha \rho \iota \tau \omega \rho \nu$) он является представителем пневмосферы, как животное (*homo*) — биосферы, как умник (*sapiens*) — представителем ноосферы. В указанном контексте связь проблемы химеричности человека с проблемой органичности его пребывания на Земле может быть сформулирована следующим образом: насколько совместим тип активности, основанный на приобретенной человеком в результате грехопадения рефлексивной разумности с самим стилем земного существования. Более того, уместен, на наш взгляд, вопрос о том не является ли вид *Homo sapiens* своего рода “троянским конем” в отношении Земли?

Перейдем к последнему из поставленных в работе вопросов — вопросу о специфике и перспективах современной ситуации человека.

Как известно, одной из характерных особенностей современной ситуации является доминирующее влияние экономики на все стороны жизни общества: “Экономика становится не просто способом хозяйствования, но и политикой и даже идеологией нового мира. Реально складывающийся мировой порядок все более проявляет себя как *Rex Economica*” (А. Неклесса)

Соответственно, для того чтобы более или менее содержательно говорить о ситуации человека, тем более современной, необходимо выяснить место человеческого хозяйства среди других возможных типов хозяйствования. Согласно определению Аристотеля: “место есть первая неподвижная граница тела, объемлющего данное” (Физ., IV, 212а, 20).

Для человека современного вида — *Homo sapiens*, такими границами, естественным образом объемлющими его способ хозяйствования, являются экономика типа *homo* (земное хозяйство биосферы) и экономика типа *sapiens* (космическое хозяйство ноосферы). В отношении первой, мы видим, что биосфера представляет собой весьма сложную хозяйственную систему, обслуживающую мириады разнообразных существ. Всех их необходимо напитать, обеспечить бесперебойное дыхание, терморегуляцию, вовремя убрать и переработать отходы, предоставить возможность сбалансированного размножения и взаимного сосуществования. Судя по всему, Земля достаточно успешно управляется со столь сложным хозяйством биоорганизмов (по крайней мере так было до настоящего времени).

Среди всего многообразия свойств экономики *homo* особо отметим два существенных, базовых признака, определяющих, на наш взгляд, самый стиль земного существования:

1. Покровность — как сама зона *homo* в целом, так и каждое существо в ней защищены, укрыты покровами. Для Земли известные глобальные покровы — ионосфера, озоновый слой и т. п. Локальные физические покровы, защищающие существ биосферы — мембраны клеток, кора деревьев, кожа животных и т. п. О возможных иных типах покровов (в частности, духовных) известно очень мало. Вообще, полная структура покровов, защищающая Землю и ее обитателей может оказаться весьма сложной.

Покровность как принципиальная черта земного существования проявляется и в иных, кроме физического, аспектах, например, гносеологическом — существа, интегрированные в экономику *homo*, как правило, не наделены знаниями об устройстве, механизмах функционирования и способах управления процессами окружающего мира и самих себя.⁴

2. Другим важным признаком, характеризующим стиль экономики *homo*, является сквозная цельность организации биосферы. Вся биосфера Земли представляет собой единое древо жизни, в котором отдельные фрагменты — органы, не “склеены” между собой внешним образом, но вырастают единым организмом и умирают вместе с ним. Основным способом производства в этом хозяйстве организмов являются процессы рождения и созревания. Существенным следствием указанной цельности является тот факт, что организмы биосферы активно сопротивляются попыткам манипулирования своими структурами, о чем свидетельствуют, например, трудности с трансплантацией органов.

Если земное хозяйство — биосфера и ее обитатели — дано нам в устойчивом опыте, житейском и научном, то субъекты космического хозяйства (экономики *sapiens*) лежат за горизонтом оногo. Здесь нам приходится опираться на сверхординарный опыт, накопленный человечеством с древнейших времен, и, памятуя известную максиму Сократа: “Мы не должны легкомысленно игнорировать невидимое”, мириться со значительной долей гипотетичности в рассуждениях.

С точки зрения указанного опыта весь космос населен разумными существами, скрытыми от нас как в силу ограниченности нашего восприятия, так и в силу иноприродности их организации. Несмотря на тонкость, разумность, автономность, энергичность, вездесущность и другие совершенства своей организации, существа эти (назовем их *sapiens*-ами), по-видимому, вынуждены добывать себе энергию и информацию необходимую для существования и прилагать определенные усилия в целях самосохранения и реализации своих амбиций.

Если это так, то вполне возможно говорить о космической экономике и попытаться выделить важнейшие признаки, черты выражающие самый стиль хозяйственной активности *sapiens*-ов:

1. Одним из важнейших таких признаков является стремление к про-

зрачности.

Поскольку способность к рефлексии, различению признаков входит, по-видимому, в саму природу *sapiens*-ов (напомним — и.-е. *sap — “пробовать на вкус”, “дегустировать”, и в этом смысле “различать”), можно предположить, что фундаментальную основу любой активности *sapiens*-ов образует вглядывание, всматривание, усилие видения в самом широком смысле этого слова.⁵ Подобный “порнографический” идеал, состоящий в стремлении к срыванию всех и всяческих покровов, скрупулезному фотографированию интимных подробностей строения друг друга и окружающего мира не может, по-видимому, долго оставаться самоцелью потребности созерцания, ибо порождает искушение воспользоваться обретенным знанием в ходе реализации хозяйственных амбиций.

2. Соответственно, в качестве второго важнейшего признака, выражающего стиль космической экономики (активности *sapiens*-ов) можно предположить стремление к манипулированию структурами друг друга и окружающего мира. В свете подобного подхода весь окружающий мир предстает в виде некой “суммы технологий”, вырабатывающей сырье для дальнейших преобразований (понятия “изделие” и “сырье” здесь относительны еще и потому, что мир *sapiens*-ов, по-видимому, принципиально иерархичен). Можно предположить, что основным способом производства в хозяйстве *sapiens*-ов является монтирование механизмов неограниченной степени сложности путем комбинирования взаимозаменяемых структурных блоков.

Любопытно отметить, и это хочется подчеркнуть особо, что указанные признаки, выражающие стиль космического хозяйствования (экономики *sapiens*-ов) диаметрально противоположны признакам, выражающим стиль земного хозяйствования (экономики *homo*).

Попытаемся теперь очень кратко проследить путь человеческого хозяйства, экономики вида *Homo sapiens* в отношении пограничных с ней экономик *homo* и *sapiens*.

Хозяйство древнего человека времен архаики можно считать в значительной мере интегрированным в хозяйство биосферы. Сам во многом животное среди животных, человек еще достаточно слабо выделен здесь из среды биосферы и это накладывает отпечаток не только на способ хозяйства (охота, рыболовство, собирательство), но и вообще на самый стиль восприятия окружающего мира, когда даже космос видится как расширенное хозяйство *homo* (архетип мирового дерева, тотемы сакральных животных и растений, зооморфность и антропоморфность божеств и т. п.).

Время от неолитической революции (VII — VI тыс. до н. э.) до научно-технической революции (XIX — XX вв н. э.) время паритета присутствия в человеческой экономике стилей экономик *homo* и *sapiens*. Здесь человек уже выделился из биосферы, иначе чем другие существа Земли добывает средства к существованию, иначе обеспечивает себя энергией и информацией, но при

этом вполне мирно сосуществует с биосферой, пребывая с ней в тесной взаимосвязи и не оказывая при этом на нее существенного деформирующего влияния.

Наконец, современная хозяйственная ситуация характеризуется стремительно возрастающим влиянием, доминированием характерных черт экономики *sapiens-ов* в человеческой экономике, так что в III тыс. н. э. можно прогнозировать уже в сущности настоящее господство космического стиля в глобальной системе хозяйства людей.

Настоящее время — время рубежа II и III тыс. н. э. — в этом смысле представляется переломным, точнее даже перевальным. Выражаясь метафорически, можно сказать, что человек ныне как бы совершает переход через становой хребет своей человечности, с высоты которого перед ним открываются заманчивые горизонты страны “по ту сторону человечности”.

Стремительное расширение пропасти между современным человеком и Землей в общекосмическом плане может быть квалифицировано как нарастающий процесс массовой эмиграции компьютеризированного человечества с материнского лона Земли. Тот факт, что механически продолжая оставаться на Земле, цивилизация *Homo sapiens* эмигрирует за Ее счет, более того, за счет Ее разрушения придает процессу все более усиливающееся напряжение и привкус трагедии.

Переходя к вопросу о духовных и космических перспективах развития современной ситуации человека в контексте интерпретации древних, в частности библейских, космо- и антропогонических мифов, можем заключить, что эскалация стиля *sapiens*, с последующей интеграцией в общекосмическую ноосферу, чревата для современного человека потерей не только глубинного, интимного единства с Землей, как это случилось после грехопадения первозданного человека (Адама), но полным разрывом каких-либо связей с Землей с последующей элиминацией самого образа человечности, который согласно библейскому тексту (Быт. 1, 26-27) есть образ Божий в человеке.⁶

Одной из альтернатив угрозе космической элиминации образа Божия в человеке является перспектива его (образа Божия) консервации в результате возвратной интеграции человека в биосферу. Речь идет о сторонниках пути радикального “озеленения” человечества — так называемом “пути дельфина”. Практическое осуществление этого пути, который предполагает поворот на 180° направления хозяйственного и культурного развития современной цивилизации, по-видимому, встретило бы значительные препятствия как в техническом, так и в культурно-психологическом плане. Но дело даже не в этом. Дело в том, что человек все же не дельфин и подобный идеал зависания в точке падения, восторги по поводу вторичного обретения “одежда кожаных” есть, в сущности, предложение человеку скрыть в земле, точнее в естественных ритмах биосферы, данный ему от Бога (Быт. 2, 7) духовный талант. Подобная перспектива едва ли отвечает истинному призванию человека.

Компромиссным вариантом описанной только что радикальной альтер-

нативы современному руслу развития цивилизации является концепция коэволюции человека и биосферы. В сущности здесь предлагается восстановить нарушенный научно-технической революцией паритет в лоне человеческого хозяйства стилей экономики homo и sapiens и сделать это не иначе, как путем приручения, доместикации стремительно взрослеющего монстра космической экономики. Оптимизм указанной концепции основан, по-видимому, на уверенности в том, что человечество в настоящее время впервые и совершенно самостоятельно изобретает “велосипед” космической экономики и способно по своему усмотрению манипулировать его конструкцией и управлять направлением его движения. Гораздо более вероятно, однако, предположение о том, что экономика, точнее даже самый стиль существования sapiens-ов представляет собой, выражаясь языком синергетики, мощный аттрактор в структурах которого достаточно жестко аккумулированы правила поведения, способы управления и сферы влияния.

С этой точки зрения, современное человечество в лице компьютеризирующейся цивилизации буквально на наших глазах стремительно перемещается не раз уж опробованными “путями Каина” из поля аттрактора “homo” в поле аттрактора “sapiens”, со всеми вытекающими отсюда последствиями для будущего Земли и для будущего человека. Как говорится: “Сказавши А, нужно говорить и Б, и В, и Г, и Д...”. И вряд ли этот алфавит будет алфавитом коэволюции, скорее уж приходят на ум фантазии К. Циолковского или в лучшем случае Тейяра де Шардена.

Наконец, имеется еще и третья альтернатива. Согласно этому взгляду, стихийной эскалации образа космического существования в современном человечестве необходимо противопоставить усилия сознательной эскалации образа Божия в человеке. Подобная “расконсервация” образа Божия в поведении человека, в самом стиле его отношений к другому человеку, к природе и Богу в принципе стала возможной после пришествия Сына Божия на Землю и Его воплощения в человеческом образе. Как известно, практические усилия человека в этом направлении достаточно трудны. Тем не менее это единственный (из рассмотренных нами) вариант пути адекватный в отношении духовно-онтологического статуса, глубинных корней Земли и человека. Этот путь можно назвать третьим путем человека, имея в виду в качестве первого и второго — путь homo и путь sapiens. Поскольку стиль экономики, постепенно кристаллизующийся по мере последовательного продвижения человека по этому третьему пути, уместно, на наш взгляд, назвать “райским” (в отличие от земного и космического), то и сам третий путь, альфой (Адам) и омегой (Иисус Христос) коего является искомая полнота человечности, можно назвать “райским” путем.

И поистине замечателен тот факт, что полноценная реализация “райского” пути становится возможной только в наше время. Как уже отмечалось, наше время есть время перехода культуры, все более унифицирующегося человечества из поля аттрактора “homo” в поле аттрактора “sapiens”. Уникальность момента состоит в том, что именно и только в это время, возможна фиксация фокальной

точки культуры на границе полей аттракторов “homo” и “sapiens” с последующим ее продвижением вдоль указанной границы по направлению к горизонту подлинной человечности. Это продвижение в направлении пневмосферы вдоль линии “культурной свободы”⁷ и есть третий — “райский” и без сомнения крепкий путь и усилия обрести его именно как путь человечества имеют смысла только сейчас и в ближайшем к этому “сейчас” будущем.

Воистину грядет “век бифуркаций”. Как витязь к своему распутию стремительно приближается человек к космическому перекрестку пути своего развития. Выбор неотвратим. Выбор еще за нами.

ANCIENT COSMOGONIC IMAGES AND MODERN CULTURE

Alexander GOGIN (St. Petersburg)

In that point of the Biblical text [Gen. 2,7] where cosmogony turns into anthropogony we see that the main features, the very paradigm of creation in the case of human beings is the same as for the whole Earth: from chaotic dust by the action of the God's Spirit.

So the man and the Earth are interconnected not the by flesh only. The man is close to the Earth in the intimate sources, in the abyssal essence of the human being because the primordial Earth and the primordial man both constitute the pneumatosphere. After the Fall, God's breath in the man came to a standstill. The man was transformed into an intelligent animal and particular species of Homo sapiens appeared in the biosphere. In this connection we bring into use the idea about human culture boundary's attractors. These attractors are “homo” [biosphere] and “sapiens” [universal cosmic field of reflection] .

The distinctive feature of the present situation is the fact that the modern mankind, i.e. highly developed civilization, in front of our eyes swiftly moved from the sphere of influence of the attractor “ homo ” to the sphere of the attractor “sapiens” .

The unique character of the present moment means that only in this time the culture's focal point could be fixed at the boundary of the both attractor's spheres. It would be possible for us to advance our culture along the mentioned boundary towards the true humanity horizon. This way to true humanity — the way towards the pneumatosphere — would be called the “third” way [where the first way leads towards the biosphere, while the second one leads towards the so called noosphere] . The efforts to identify it as the way of development for the whole mankind make sense exactly at the present time and also in the nearest future. Verily, the coming century is “ the age of bifurcation ” .

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Первоинтуиция изначальной разумности космоса нашла свое развитие во многих позднейших религиозных и философских учениях. В Европе видение космоса как сферы разума (ноосферы) представлено в философской традиции рационализма, в частности, в учениях Ксенофана, Аристотеля, Лейбница, Гегеля и др.

² Напомним, что “основным” в современной физике (квантовой теории поля) называется вакуумное (“пустотное”) состояние поля, т. е. состояние поля с наименьшей энергией, в котором нет ни одной действительной частицы. Эти частицы, из которых собственно и соткано вещество окружающего нас физического мира, рассматриваются здесь как возбужденные состояния основного.

³ Термин “пневмосфера” (“сфера Духа”) впервые был введен в культурный оборот П. А. Флоренским в его переписке с В. И. Вернадским (письмо от 21.09.1929). Необходимо особо отметить, что идея пневмосферы была выдвинута П. А. Флоренским в качестве альтернативы концепции ноосферы, пропагандируемой адресатом указанного письма.

⁴ Принципиально непрозрачный характер отношений в мире homo ставит вопрос о феномене интимности как необходимом конструктивном элементе земного устройства. Жизнь на Земле принципиально таинственна и выражение “тайна Земли” не просто метафора, но важнейшая неустраняемая отличительная черта этой зоны (греч. *zwnh* - “пояс”, преимущественно “девичий пояс”) космической жизни, существенно определяющая ее внутренний и внешний облик и резко выделяющая ее в общем потоке космического существования.

⁵ Эту способность *sarpiens-ov* гениально почувствовал Г. Лейбниц, положив восприятие (*perceptio*) в самую основу организации мира монад. Вообще, необходимо отметить, что состояние *claritas* - ясности, отчетливости, очевидности, отсутствия затемненности горизонта видения и в этом смысле прозрачности является идеалом европейского рационализма от Сократа до Гуссерля, и этот факт имеет, на наш взгляд, прямое отношение к современным тенденциям развития европейской и европеизированной цивилизации.

⁶ Согласно авторитетному богословскому толкованию в результате грехопадения Адама человек утратил Богоподобие, но сохранил в себе образ Божий. Иными словами, хотя образ Божий и остался в человеке, но реализовать его в качестве Богоподобия, т. е. в конкретных отношениях с Богом, другими людьми, природой и космосом человек уже не в состоянии. С этой точки зрения в настоящее время образ Божий хотя и деформированный, подверженный, так сказать интенсивному испарению, все же продолжает прозябать в человеке, подобно озимому зерну в земле. В результате эскалации космического стиля хозяйствования, и как следствие, интеграции в общекосмическую ноосферу человек скорее всего утратит уже и самый образ Божий. Возможно он обретет взамен образ космического Ума, или какой-либо мощной монады из иерархии *sarpiens-ov*. Во всяком случае дальнейшую его историю уже нельзя будет назвать историей человека.

⁷ Имеется в виду свобода собственно человеческой культуры от доминирующего влияния полей аттракторов “homo” и “*sarpiens*”; ср.: *“Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода”* (2 Кор., 3, 17).

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ВУПУСК СЕДЬМОЙ

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ



SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES
OF CONTEMPORARY CULTURE

Send orders to:

The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS»
199034 St.Petersburg, Universitetskaya nab. 5, room 102
Tel./fax (7-812) 437- 0828 Tel. (7-812) 328 - 4124
e-mail: centre@idos.spb.su

Научное издание

Главный редактор - *Любава Морева*

Технический редактор - *Ирина Прогасенко*

Компьютерная верстка: *Анна Конева, Даниэль Орлов, Виктория Черва*

Корректоры: *Ирина Борисова, Любовь Бугаева, Любовь Письман, Юрий Черва*

Дизайн обложки - *Игорь Панин*

Сдано в набор 17.10.99. Подписано в печать 17. 01.2000.
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ.л.25.Уч.изд.л.30. Заказ № 288

ЛП 000303 от 11.11.1999

Отпечатано в типографии Б.С.К., СПб, наб. Макарова, 22

ISBN 5-88607-011-7

© ФКИЦ "ЭЙДОС", 2000