



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР РЕРИХОВ
МАСТЕР-БАНК

ББК 87.3
УДК 11+141 Живая Этика
О 29

Редколлегия:

Т.П.Григорьева, доктор филологических наук, профессор (главный редактор),
И.А.Герасимова, доктор философских наук, профессор (зам. главного редактора),
О.А.Лавренова, кандидат географических наук (ответственный секретарь),
В.Г.Буданов, доктор философских наук,
Е.Н.Черноземова, доктор филологических наук,
Л.В.Шапошникова, академик РАЕН и РАКЦ

Труды Объединенного Научного Центра проблем космического мышления. Т. 1. – М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2007. – 644 с., илл.

В настоящем издании представлены статьи, написанные учеными-членами Объединенного Научного Центра проблем космического мышления (ОНЦ КМ) — общественной организации, созданной на базе Международного Центра Рерихов. Их тематика разнообразна — теория познания, философия культуры, философия науки, философская антропология, философия искусства, этика, история философии, литература. Представителей различных областей знания объединило общее стремление мыслить в соответствии с принципами новой космической системы познания, основанной на синтезе наук, искусств и духовных практик. Интегративное видение актуальных проблем современности простирается от мифологического мышления и символизма до постнеклассической методологии науки. Важное место в книге занимают исследования по философии космизма и Учению Живой Этики. Утверждается возможность синтеза духовных основ культур России, Запада и Востока. Особое внимание уделено вопросам личностной культуры и гармонизации внешнего и внутреннего в человеке. Специальный раздел книги посвящен прогностике и будущему России.

ISBN 978-5-86988-181-6

© Международный Центр Рерихов, 2007
© Объединенный Научный Центр проблем
космического мышления, 2007

Дорогие читатели!

Вы держите в руках первый выпуск Трудов Объединенного научного центра проблем космического мышления (ОНЦ КМ). Эта общественная организация создана по инициативе деятелей науки, культуры и искусства, выразивших свою волю на Международной научной конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века». На пленарном заседании конференции (9–11 октября 2003 г., Москва, Международный Центр Рерихов) была принята резолюция, согласно которой был создан Научный центр по исследованию и разработке новой системы познания, объединяющей достижения современной науки, философии, искусства и обобщающей религиозный опыт постижения внутреннего мира человека. Формирующаяся синтетическая система познания отражает назревшую потребность в цельном, космическом миропонимании, способном объединить людей Земли и открыть пути сотрудничества с иными мирами. Участниками конференции дана высокая оценка вклада учения Живой Этики, трудов российских ученых и философов, а также художественной культуры Серебряного века в формирование нового космического мышления и созидание будущего цивилизаций планеты. В основании ОНЦ КМ приняли участие Международный Центр Рерихов, Российская академия естественных наук, Российская академия космонавтики имени К.Э.Циолковского, Российская академия образования.

Вступительная статья Т.П.Григорьевой «Загадки нового мышления» служит своего рода камертоном всей книги, настраивая на целостное мировоззрение как на непреложную необходимость для настоящего и будущего человечества. Эмоциональный накал статьи, выраженная в ней квинтэссенция мудрости Запада, Востока и России не могут оставить равнодушными. Несмотря на идейное и тематическое разнообразие, проблематика книги охватывает жизненно важные для современной цивилизации вопросы науки, философии, культуры, художественной литературы, этики, – авторы единодушны в своем стремлении обрести целостность через гармонию многообразия.

Активное участие в замысле нового Научного центра принял выдающийся российский ученый и мыслитель Сергей Павлович Курдюмов,

который должен был возглавить Ученый Совет Центра, но, к сожалению, рано ушел из жизни. Первый выпуск Трудов авторы посвятили своему коллеге, наставнику и другу. О замечательном человеке и ученом с универсальным складом ума и неистощимым воображением вспоминают Т.П.Григорьева и его коллега Г.Ю.Ризниченко. Во многих работах, опубликованных в данном сборнике, развивается синергетическая методология, разработкой которой в последние годы интенсивно занимался Сергей Павлович.

Если оценивать книгу в целом, то можно сказать, что почти все статьи отражают широкомасштабное видение предмета исследования. Доминирующим методом стал всесторонний сравнительный анализ. Авторы не просто описывают различные точки зрения по какому-либо вопросу, но идут по пути их объединения, создания интегративных моделей. Синтез в аспекте времени простирается от мифологического мышления и символизма до постнеклассической методологии науки, которая только складывается и, видимо, будет определять образы науки будущего. Утверждается возможность синтеза менталитетов и культур Запада и Востока. Реальный синтез естественнонаучной и гуманитарной культур, точного знания и философских установок демонстрируется в замечательных работах по синергетике. И даже более того, сейчас почти не встретишь исследований, в которых бы соединялось внешнее познание, направленное на анализ окружающего мира, и внутреннее познание, направленное на познание себя. А в Трудах этот вопрос так или иначе затрагивается почти во всех работах и есть специальные статьи по проблемам внутреннего мира и внутренней культуры человека.

Есть еще одно примечательное отличие Трудов от современной философской литературы. В большинстве случаев работы философов концентрируются на прошлом (традициях) и настоящем, но не на будущем (в отличие от политологов или социологов). В Труды ОНЦ КМ включен специальный раздел, посвященный прогностике и будущему России. Можно предвидеть, что вызовет споры рубрика «Россия в мировом культурном процессе», в которой представлены статья А.В.Иванова о самосознании России в свете земных и метафизически-космических перспектив и статья В.Г.Буданова, где получает обоснование математическая модель социально-исторической ритмики и делаются прогнозы относительно России. Выстраивание ритмических моделей по качественным показателям непривычно для сложившегося научного восприятия, это может вызвать возражения, но с другой стороны, пробудит порой спящую мысль.

Ряд работ посвящен перспективам науки и образам ее будущего. В статье Е.Н.Князевой «Между временем и вечностью: С.П.Курдюмов о темпоральных свойствах сложных структур» развивается новая для науки и философии концепция времени, ориентированная на открытые самоорганизующиеся системы. Для современной физики работа с открытыми системами – еще проблема. В отличие от прежних установок в научном познании, акцент делается не на пространство, а на время, что

приводит к интересным идеям. Например, именно через память системы (или элементы разных возрастов) можно проследить состояние системы в прошлом и прогнозировать будущее. В работе Е.Н.Князевой удачно сочетается научное и философское: выводы делаются на основании точных математических моделей.

Значительная группа работ раскрывает тематику философии космизма (статьи Л.В.Шапошниковой, В.Э.Жиготы, Е.Н.Князевой). В работе Л.В.Шапошниковой «Познание космической реальности» в концентрированном виде излагаются основные положения теории познания Живой Этики. Показывается, что Живая Этика являет собой новую систему живого, цельного познания, которая вобрала в себя вершины всемирной культуры, достижения прежних эволюционных этапов человеческого мышления и реально соединяет научное мышление с метанаучным, интеллект и духовность, земную историю человечества с его космической историей, открыто разъясняя предназначение человека быть сотрудником Творческой Иерархии Космоса.

Обширная работа В.Э.Жиготы развивает идеи новой системы познания, воссоздавая впечатляющий историко-культурный контекст идей Живой Этики относительно природы человеческого творчества. Под трансцендентально-эволюционным космизмом автор понимает эволюцию человека в свете раскрытия его творческого потенциала. Выделяются основные смыслы творчества. Человек – это и творец внешней культуры, и творец себя, культуры внутренней. Творчество подразумевает собой и космическое служение, и реализацию свободы. Эмпирический материал статьи огромен, он охватывает учение Живой Этики, учения Запада и Востока, русскую философию Серебряного века, православный исихазм, современных философов и концепции науки. Статья Е.Н.Князевой «Идеи русского космизма и синергетика» вводит контекст для синергетики, с одной стороны, а с другой – поясняет философские положения русских философов и ученых-космистов на языке современной науки. В русской философии часто видят только религиозное содержание. Ценность статьи в том и состоит, что автор убедительно показывает научную значимость русской философской мысли.

В рубрике «Восток – Запад» помещены работы Т.П.Григорьевой, А.Д.Арманда и А.Л.Барковой. В работе А.Л.Барковой вводятся три уровня символики в буддийской мифологии – обыденная, религиозно-философская и глубинно-универсальная (та, которая ее роднит с общечеловеческими представлениями). О тернистых путях Запада и Востока, своеобразии опыта, образа жизни, философских установок и отношения к себе и миру образно и осязательно наглядно пишет Т.П.Григорьева. Тенденции глобализации, развернувшие диалог культур, с остротой поставили вопросы об истоках существа человека и его предназначения. Ответы на эти волнующие современного культурного человека вопросы в разное время давали мудрецы Запада, Востока и России, но глубинные смыслы истоков и целостности не менялись. Работа А.Д.Арманда посвящена принципу

дополнительности. Автор дает толкование принципа дополнительнойности в физике и поясняет его проявления в других областях на многочисленных примерах, которые уже сами по себе очень интересны.

Здесь стоит обратить внимание на могущую вызвать недоразумения ситуацию с терминологией, которая наблюдается в современных исследованиях ментальности Запада и Востока. В ряде статей говорится, что новое мышление – это логика синтеза, вмещающая противоположности.

Действительно, это один из основных принципов целостного мышления, но, к сожалению, пока еще не устоялась терминология, которая используется при обсуждении этого вопроса, что нашло отражение и в Трудах. Одни и те же термины у разных авторов употребляются в разных смыслах, с положительным или отрицательным сопровождением. Дуализм становится синонимом дополнительнойности, двойственность синонимична недвойственности и пр. Проясняя ситуацию, можно предложить следующие различия. Дуализм предполагает разведение противоположностей, причем в одних ситуациях отдается приоритет одному началу (классическая логика), а в других ситуациях при различении происходит соединение (принцип дополнительнойности). Холизм делает акцент на соединении противоположностей в едином целом (причем соединение может быть разным). Холистическая традиция наиболее мощно представлена на Дальнем Востоке (Индия, Китай, Япония), была сильна на Ближнем Востоке (мусульманская традиция, исторически связанная с европейской) и на Западе, если вспомнить о Платоне, неоплатониках (учение о противоположностях наиболее разработано у Прокла в «Платоновской теологии»), александрийских философах, Николае Кузанском.

В другом аспекте сопоставляют аналитику и диалектику. Аналитика разъединяет противоположности, но затем может их соединять, описывая сложные структуры, в том числе и позицию двуединства противоположностей (неклассическая логика). Диалектика всегда предполагает взаимодействие противоположностей, переход диады в триаду. Взаимоотношения противоположностей многообразны, каждый контекст отражает своеобразное сочетание отдельных свойств этих отношений. Например, в классической логике, в которой усматривают образцы западноевропейского дуального мышления, два противоположных значения – истинность и ложность таковы, что не переходят друг в друга. Этот язык используется для описания ситуаций, которые определены для познающего человека. В случаях неопределенности используются другие средства. Языком дуальности можно злоупотреблять, следствием чего являются механистическое мышление и издержки техногенного мира, что справедливо отмечено во многих работах. По факту, в человеческом познании варьируется определенность с неопределенностью. Не сама по себе дуальность, а крайности мышления – узкий логицизм или же спонтанность, не поддержанная дисциплинированностью, – черты негативными последствиями.

Обсуждение вопроса о принципе противоположностей демонстрирует демократический характер дискуссий в Трудах. Дискуссия – это тонкий и деликатный для этики взаимного уважения процесс рождения нового. Каждый автор имеет право на отстаивание своей позиции и интересен именно своим уникальным мировидением. Взгляды и подходы авторов не обязательно совпадают с мнением членов редколлегии Трудов. В особых случаях возможны альтернативные точки зрения, чем мы и воспользовались в предисловии, указав на сложившуюся ситуацию с терминологией.

Статьи раздела «Культура: новые подходы» открыты для дискуссий. В обстоятельной работе М.А.Можейко предлагается синергетическая модель диалога культурных традиций, включающего принцип этнокультурного полицентризма. М.Ю.Шишин использует идеи и принципы ноосферного учения В.И.Вернадского при обсуждении вопросов новой онтологии искусства. Работа И.В.Фотиевой «Новые подходы к проблемам философской этики» посвящена современным дискуссиям по данному вопросу.

Есть в Трудах раздел лирический – «Космос человека. Путь предков». Туда вошло эссе Т.П.Григорьевой «О маме» и работа О.В.Сливицкой о становлении «человека Толстого» и о Герцене-поэте. Объединяет указанные работы художественный стиль и тематика – человек, его судьба реально-историческая и метафизически-историческая, его внутренний мир и творчество. Идея необходимости воспитания культуры себя здесь раскрывается с чутким вниманием к конкретной жизни человека, которое доступно лишь художественной литературе. Эти работы – несомненное украшение сборника Трудов.

Редколлегия и авторы Трудов выражают благодарность Международному Центру Рерихов за финансовую и организационно-техническую поддержку настоящего издания.

И.А.Герасимова

Т.П.Григорьева

Загадки нового мышления

Мирами ашуров называют миры, покрытые слепой тьмой. В них после смерти идут люди, убившие в себе атмана.

Иша Упанишады

Ровно полвека назад, в 1955 г., ученые послали сигнал *sos* – или человечество научится думать по-новому, или исчезнет с лица земли. Был принят «Манифест» Рассела–Эйнштейна; свежий ветер Пагуошского движения разнесся по миру. Однако 20 лет спустя М.А.Марков в статье «Научились ли мы мыслить по-новому» был вынужден признать, что ничего не изменилось¹. Более того, цивилизованное общество, по его словам, продолжает интенсивно работать над превращением нашей планеты в пустыню. Но и этот призыв не был услышан. Прошло еще 30 лет, и подтвердился парадокс: чем больше говорят о необходимости нового мышления, тем менее оно дает о себе знать. Ситуация даже усугубилась. Мутный поток стихийной информации заглушает голоса здравого смысла. Не пора ли человеку задуматься, что для него предпочтительнее – жизнь или смерть? Или он не ощущает опасности, в нем притупился инстинкт самосохранения? Человек потерял разум, не в состоянии понять, что бежит, расталкивая сородичей, в никуда. «Не гляди долго в бездну, если не хочешь, чтобы бездна заглянула в тебя» – Ницше знал, что говорил. Но сколько ни призывают к новому мышлению, слова отскакивают, как пустой звук.

¹ См.: Марков М.А. Научились ли мы мыслить по-новому? // Вопросы философии. 1977. № 8. С. 29–40.

Конечно, не все впали в состояние амока. Иначе не били бы в набат, не собирали международные конференции¹. Но, похоже, исчезла обратная связь: сколько ни посылают сигналы бедствия, «корабль дураков» идет в прежнем направлении. Грозит гибель не только физическая, – это ладно бы, – но гибель бессмертной души. В чем же дело? Почему одни осознают трагизм положения, другие с одержимостью, достойной иного применения, рвутся к власти и богатству? Есть еще пословица: «Что посеешь, то и пожнешь». Национальная карма столь же реальна, как карма одного человека и всего человечества. Правда, в народе еще говорят: «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится». Только потом задумается, до чего он дошел. Может быть, захочет оглянуться, пройти обратный путь, чтобы найти источник болезни. Ведь где больна душа, болеет и тело.

Еще в начале XIX в. американские трансценденталисты пытались противиться безбожному рационализму, разрушающему мораль, нравственные основы. В 1836 г. Эмерсон отмечал, что нравственный закон есть центр природы; все вещи наделены моралью и в «нескончаемых изменениях все более сближаются с явлениями духовного порядка»². Ему открылась сопричастность Верховной Души и индивидуальной души человека, единство Брахмана и Атмана, как говорят почитаемые им Упанишады. В душе заложены все потенции бытия, но если оборвется связь индивидуальной души с Верховной, то человека ждет та же участь, о которой предупреждают Упанишады: низвержение в ад. «В конечном счете священо лишь одно – неповторимость твоего собственного духовного мира», – настаивает Эмерсон. Но как раз духовный мир и разрушается. Человек – рухнувшее божество. Безумие и неистовство будут царить в мире, если мир не упорядочится.

Перед человечеством стоит задача «возвращения миру его изначальной и вечной красоты», и эта задача разрешается исцелением души. «Те руины, та пустота, которые мы обнаруживаем в природе, на самом деле находятся в нашем собственном глазу. Ось зрения не совпадает с осью вещей» («Природа»). Значит, нужно восстановить правильное положение оси – по вертикали, соединяющей небо и землю, чтобы вся система не рухнула. Эмерсон видит эту возможность в соединении материи и духа, человека и Бога. Каждый человек – это микрокосм, он может черпать из истоков жизни, общаясь с Верховной Душой – макрокосмом. Единый, не распадающийся

¹ Одна из последних – «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века». Материалы конференции изданы в 3-х томах (М.: МЦР, 2004). Выходят такие книги, как «Духовно-экологическая цивилизация: итоги и перспективы» А.В.Иванова, И.В.Фотиевой, М.Ю.Шишина (Барнаул, 2001).

² Эмерсон Р. Природа // Эмерсон Р. Эссе. М., 1986. С. 344–361. См. также: Григорьева Т.П. Новые пророки // Торо – Толстой – Ганди – Эмерсон. СПб., 1996. С. 3–67.

на составные части дух воздействует на нас не извне, т.е. не через пространство и время, но изнутри души.

Почему я заостряю на этом внимание? Потому что здесь кроется разгадка. Новое мышление предполагает иной тип сознания. В Евангелии сказано: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). То есть вне свободы недоступна Истина, которая есть Целое. Последующие философские изыскания можно рассматривать как расширенный комментарий к словам Христа. Свободным может быть лишь целое, часть в принципе не может быть свободной. Эта мысль подспудно набирала силу на протяжении веков, начиная с Пифагора и Платона. Философы элейской школы признавали сущее тем, что не имеет частей. Эта мысль задана изначально, как некий подтекст истории, которая движется и покоится одновременно. («Покой есть главное в движении» – по Лаоцзы). Голографическое, точечное видение реальности присутствовало во все времена, но не было господствующим.

Десять веков спустя после блаж. Августина на неделимость сущего обратил внимание Николай Кузанский. «Первооснова не только имеет свой центр везде и свою периферию нигде, но она есть некоторого рода вездесущая атмосфера, которая так же неотделима от первоосновы как центра, как от солнца неотделим свет... Поэтому первооснова есть всеединство или всеединое»¹. По словам Кузанца, Единое пребывает в каждом своем моменте, ибо Божество есть бесконечное единство. Эта тенденция явилась импульсом для создания «Монадологии» Лейбница (1714 г.). Монады, психические субстанции, неделимы, неуничтожимы, нематериальны, не сообщаются на физическом уровне, но иерархически связаны с Божественным Промыслом – с «предустановленной гармонией». В каждой монаде заложена своя индивидуальная программа. Существуют монады-души, носители памяти, существуют монады-духи, воплощающие высшее знание, вечные истины. Каждая, резонируя, отражает все другие. В этом смысле монады Лейбница сопоставимы с китайским Ли (внутренняя структура каждой вещи и единое Ли Вселенной). Известно, что Лейбниц интересовался традиционными учениями Китая. Следуя Ли, сущее совершенствуется, приближается к гармонии.

Лейбниц не разделял мысль Локка о сознании как «чистой доске», верил во врожденные идеи, которые извечны, не подвержены сомнению, но считал истинной аристотелевскую логику, не вполне отвечающую монадному устройству мира. Поиском многомерной логики займется в XX в. философия персонализма, испытавшая влияние и монадологии Лейбница. Ей было на что опереться: «Господь речью

¹ Цит. по: Франк С.Л. Непостижимое. Соч. М., 1990. С. 445.

своей открывает не одну истину, но все истины, и голос Его заполняет весь мир... душа живет мгновением, в нем сливается для нее и прошлое и будущее. Для нее все становится священным, и что-то одно не может быть более священо, чем что-то другое. Все преобразается до самого своего основания»¹. (Этот тип связи в дзэнской традиции называют «одно во всём и всё в одном».) Как говорит Эмерсон, «лист, капля, кристалл, миг времени связаны с целым и вносят свой вклад в совершенство целого. Любая частица – это микрокосм». (К такого рода голографической модели пришла и современная наука, квантовая физика, открыв точечную структуру мира: каждая точка вне пространства и времени, весь мир – дом электрона.)

Но, думается, в наибольшей степени интуиция целого дает о себе знать в русской философии Всеединства. Вл.Соловьев понимает Всеединство как *«полную свободу составных частей в совершенном единстве целого»*, как *«индивидуализацию любви»*². Он осознавал, какую опасность таит в себе множество, предоставленное самому себе: отпадая от Единого, попирает индивидуальное начало, и все уподобляется хаосу. Это относится и к человеческому сообществу, которое движется вперед, не опираясь, а попирая предыдущую ступень, – вот причина тупиковости человеческой истории. Вспомним еще раз Эмерсона: *«Общество никогда не продвигается вперед. Едва приобретает что-то в одном отношении, оно немедленно теряет что-то в другом... Пифагора тоже не понимали, как и Иисуса, и Лютера, и Коперника, и Галилея, и Ньютона, как и всех мудрых и чистых душою, каких знала история. Быть великим – значит быть непонятым»*³.

Психология «части» лежит в основе и массовой культуры; отпадая от духовной основы, она перестает быть культурой. На этом заостряет внимание Вл.Соловьев: *«Когда частный или единичный элемент утверждает себя в своей особности, стремясь исключить или подавить чужое бытие, когда частные или единичные элементы порознь или вместе хотят стать на место целого... мы должны признать злом... И те же самые существенные признаки, которыми определяется зло в сфере нравственной и ложь в сфере умственной, они же определяют безобразие в сфере эстетической»*⁴. Иначе говоря, количество и качество имеют отношение к нравственности: количество, в отличие от качества, вне морали. Целое, качественная категория, само по себе морально: ни на что не претендует, обладая полнотой, никого не умаляет. Не случайно идея целостности как внутреннего свойства, все

¹ Эмерсон Р. Доверие к себе // Эмерсон Р. Эссе. С. 173.

² Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 361.

³ Эмерсон Р. Доверие к себе. С. 191, 164.

⁴ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 395.

более занимает умы. «Образуй твой разум так, чтобы он был сообразен с целым, с источником всего, а не с частью, с обществом людей; тогда твой разум сольется в одно с этим целым, и тогда общество, как часть, не будет иметь влияния на тебя... Односторонность есть главная причина несчастий человека», – записал Лев Толстой в дневнике в марте 1847 г.

Потому односторонность есть причина несчастий, что она разрушает целое, а вместе с ним мораль. Человеку же назначено, преодолев враждующую двоицу, прийти к Триединому, высвобождению каждого из общей массы. В мнимом единстве «зло мира»: «Люди, связанные друг с другом обманом, составляют из себя как бы сплоченную массу. Сплоченность этой массы и есть зло мира. Вся разумная деятельность человечества направлена на разрушение этого сцепления обмана. Все революции суть попытки насильственного разбивания этой массы... но, стараясь разбить ее, они только куют ее; сцепление частиц не уничтожится, пока внутренняя сила не сообщится частицам массы и не заставит их отделяться от нее.

Сила сцепления людей есть ложь, обман. Сила, освобождающая каждую частицу людского сцепления, есть Истина» (Л.Н.Толстой. «В чем моя вера?», 1884 г.).

Евгений Трубецкой обосновал *«интуицию всеединого сознания»*. «Всеединое сознание есть то, которое заключает в себе абсолютную мысль обо всем. Но абсолютная мысль не есть только сущий смысл того, что есть: она вместе с тем и *Божий замысел о том, что должно быть*. Весь мир во всеедином сознании существует через этот замысел»¹. И дальше: «Этот мир еще не есть всеединство, ибо всеединство в нем не осуществлено; но он подзаконен всеединству, ибо всеединство есть общий закон его стремления, *общая форма его существования*»². Идея Всеединства заложена в сознании, это со всей силой русской души выразил Тютчев: «Всё во мне – и я во всём». А Вл.Соловьев скажет: «Идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³.

Это и есть Путь к Истине («И познаете истину, и истина сделает вас свободными». Ин. 8, 32). Следуя себе, каков ты есть в глубине своей, соучаствуешь в «общем деле»; реализуя себя, становишься един со всеми. Философы предчувствовали, к каким последствиям приведет Россию единодушие, единомыслие, рождаемые страхом. Еще блаж. Августин пророчествовал: «Душе, ушедшей от себя, нанесет удары

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1997. С. 132.

² Там же. С. 172.

³ Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 220.

некая огромность, и душу мучит подлинная нищета, ибо по природе своей вынуждена она искать всюду единое, а множественность этого не позволяет» (Августин Блаженный. «О порядке». 1, 2). Извечное противостояние многого и единого пытается разрешить философия Всеединства.

Свобода человека, по мысли Бердяева, предполагает «сингулярное» сознание: центр везде, в каждой точке, сопряженной с вечностью. Эти точки независимы на низшем уровне и едины на высшем. Горизонтальный тип связи, наращивание количества – следствие линейного, одномерного мышления – ведет к дурной бесконечности: нет восхождения по вертикали с физического уровня на духовный, одухотворения самой материи (в чем видели смысл эволюции русские космисты). Для Бердяева духовное достигается преображенным сознанием¹. Горизонтальная, причинно-следственная связь, на которой держится логика со времен Аристотеля, по сути, делает свободу невозможной. Согласно Аристотелю, «целое есть то, что имеет начало, середину и конец»². Точка не начало сущего, не микромир, а начало прямой: «Единица – начало числа, а точка – начало линии» («Тописка». 1, 18). Космос – замкнутая система. (Само понятие «система» буквально означает «составленное из частей, соединенное».) Отсюда страх перед открытым пространством, перед бесконечностью, в которой нет опоры для деятельного человека, нет целесообразности. Еще элеаты были убеждены, что все должно заключать в себе возможность рационального объяснения. Что же говорить об Аристотеле с его методом аналитики, разложения целого на элементы, противопоставлением «общего – единичного». Принцип «исключенного третьего» – «или – или» – исключает самое Целое. «Не может быть ничего посредине между двумя противоречащими суждениями, но... всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать»³.

Есть с чем сравнивать. На буддийско-даосском Востоке (видимо, несовпадение обусловлено высшей необходимостью) складывается целостное мышление, ориентированное не на человека, а на закон Неба – Дао. «Тот, кто познал великую целостность, ничего не добивается... Из-за вещей не меняется, возвращается к самому себе и входит в бесконечность. Тот, кто следует за древностью, ничего не измышляя, воистину великий человек» (Чжуан-цзы. Гл. 24). Он велик, потому что хранит единство, не разделяет, не сталкивает. «То и это возникают одновременно и между ними нет разрыва. Тот, кто не различает то и это, свое и чужое, не живет ради себя, входит в ось Дао. Вошедший

¹ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939.

² Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1951. С. 62.

³ Аристотель. Метафизика. М., 1934. С. 75.

в ось Дао пребывает в центре бесконечных превращений, становится просветленным» (Гл. 2. «О равенстве вещей»)¹. Тогда же, в IV в. до н.э., учение о Середине (Чжун-юн) сформулировало основной закон: «То, что находится в Центре (Чжун), пребывает в подвижном Равновесии (Хэ). Центр – великая Основа Поднебесной. Уравновешенность – совершенный Путь Поднебесной»².

Что же говорить о буддизме, в основе которого лежит принцип недвойственности, непротивопоставления одного другому; нелинейное представление о причинности: у каждой причины – свое следствие (плод) – они недвойственны. В последней сутре о Великой Нирване Будда напомнил: «Почему "одно" есть не что иное, как нирвана? Потому что она – вечна. Почему "два" – это рождение и смерть? Из-за жажды и неведения... Добрый сын! Природа будды есть не что иное, как Пустота первого значения. Пустота первого значения – это Мудрость... Если кто-то видит Пустоту и не видит не-пустоту, то нельзя сказать, что это – Срединный Путь. Также нет речи о Срединном Пути, если видят не-я всех вещей и не видят их я... Срединный Путь – и есть природа будды» – вечная и неизменная³. А Нирвана – отрицание суетной жизни, успокоение дхарм, что и делает ее «безусловной свободой от всех зависимостей; высшим счастьем». Нирвану называют «сверхбытием», сверхсознанием, праджней-состраданием. Последнюю сутру Будда закончит словами: «Состоящее из частей подвержено разрушению».

Срединный Путь предполагает неизменный Центр, позволяющий уравновешивать разные стороны. В буддизме – это разум Будды, в даосизме – извечное Дао, т.е. не временный человек, а, скажем, его бессмертная душа – ось Дао. Предсуществование Центра, универсального и индивидуального, который у каждого свой, снимает противостояние многого и единого. Множество распалось бы без единой основы, но и основы не было бы без множества, одно обуславливает другое. Все причастно Единому, но причастно по-своему, неповторимым образом. В сутре еще сказано: «Без мыслей о себе не может быть тех мыслей, от которых рождается Сострадание». Имеется

¹ Цит. по: Китайские мыслители. Токио, 1987. Т. 12. С. 60–61. Китайские мудрецы цитируются по: Соч. китайской классики. Токио, 1960-е годы.

² Соч. китайской классики. Токио, 1967. Т. 4. С. 176.

³ См. переводы глав сутры о Великой Нирване (Махапаринирвана Сутра) Ф.В.Шведовского (СПб., 2005. С. 109–110) и мою статью «Логика Срединного Пути» в журнале «Вопросы философии» (2004. № 12.). Понимание буддизма предполагает не столько знание информации, сколько соответствующий способ мышления: открытый, подвижный ум, интуицию – вне действия закона «исключенного третьего». Не освоив логику целого (которая и лежит в основе научных открытий), не понять логику Срединного Пути, ведущего к спасению.

в виду не отрицание личности, а преодоление вторичного «я», эго, которое не дает проявиться «Я» истинному. Атман есть Брахман, бессмертная душа каждого человека. Потому в 23-й главе сутры сказано: «Срединный Путь воистину сокрушает рождение и смерть. Потому Срединный Путь отождествляют с природой будды. Таким образом, природа будды вечная, благая, обладает атманом и чиста».

Будда наставлял в последнем слове: «Будьте сами себе светильниками!» Японские ученые поясняют кажущуюся парадоксальной мысль: отказываясь от себя, находишь себя. Уэда Ёсифуми в статье «Индивидуум в философии буддизма Махаяна» пишет, что буддийская логика недоступна следующим логике аристотелевского типа. Центральная проблема буддийской философии – существование истинного «Я», реализуемого в личном опыте. Себя не познаешь в саморефлексии: «я», доступное рефлексии, сконструировано умом. Цель же буддизма – узнавание реально существующего субъекта, не противостоящего объекту. Подлинное «Я» постижимо лишь целостным умом. Единство субъекта и объекта достигается в состоянии мудрости-праджня. Праджня и есть пробуждение подлинного «Я», вслед за которым все в этом мире становится самим собой. Потому и говорят: познавая себя, познаешь все, как есть, в его «таковости». Иначе говоря, существует только-субъект и не существует объекта. Но только-субъект есть не-субъект (анатман – «не-я», ачитта – «не-мыслие»). «Это означает не что иное, как свободу от всего субъективного, частичного: увидеть вещи, как они есть. Только-субъект, или не-я, и есть истинное Я, которое, осознавая себя, осознает одновременно весь мир»¹.

Буддийское мироощущение, естественно, не могло не сказаться на характере восточной культуры. Японское искусство поражает умением передать в миге вечность, в одной травинке – Вселенную, что приводило в восторг Ван Гога. Мастер Дзэн, Дайсэцу Судзуки говорит об индивидуальности каждого удара кисти художника, а современные японские ученые – об актуальности традиционной модели, когда любая точка круга обладает той же ценностью, что и центр круга. В уважительном отношении к каждой малости, за которой открывается мир непроявленный, не имеющий границ, и кроется причина возрастающего интереса к восточным учениям. Запад и Восток предназначены друг другу: видя разницу, находишь единство.

Столь же устойчивой оказалась и западная логика. Когда спустя почти два тысячелетия после Аристотеля западная мысль повернула на 180°, устремившись вслед за фаустовской душой к бесконечности, она не преодолела дихотомии, не постигла совместности конечного

¹ *Yosifumi Ueda. The Status of the Individual in Mahayana Buddhist Philosophy // The Japanese Mind. Honolulu, 1981. P. 169–170.*

и бесконечного. Не потому ли, что избегала центра, не допускающего борьбы, а в борьбе для них – само начало (архе). Вектор движения не изменился: тот же ход – из крайности в крайность, от физики к метафизике, от конечного к бесконечному, по логике «исключенного третьего».

Прорыв в бесконечность изменил характер культуры и науки, но не вывел к истине Целого. Перемена полюсов не избавила от односторонности. (По Гераклиту: «Путь вверх-вниз один и тот же».) Потому не произошло перехода от части к целому, от функции к сущности, хотя величайшие философы напоминали об этом. «Как говорит Лаплас, аналитик целиком отдается вычислению и упускает из виду задачу, т.е. общий обзор и зависимость отдельных моментов расчета от целого. Существенно не только понимание зависимости единичного от целого, но и то, что каждый момент сам по себе, независимо от целого, является целым. Это и есть углубление в предмет»¹. Индивидуальной природой целого озабочен Вильгельм фон Гумбольдт: «В индивидуальности заключена тайна всего бытия»; «Объективная истина проистекает от полноты сил субъективно индивидуального». Целое не исчисляется, его не объяснишь рационально: «Именно там, где достигается вершина и глубина исследования, прекращается механическое и логическое действие рас-судка... наступает процесс внутреннего восприятия и творчества»².

Но великим умам не удалось сбить инерцию сознания, приведшую к бедам мирового масштаба. Хотя набирала силу тенденция «сингулярности», однако вплоть до XX в. господствовало одномерное мышление, функциональное отношение к целому как центробежной силе, призванной покорять все, что стоит на пути. Не удивительно, что в XX в. заговорили о «неустойчивости развития», о «тирании целого», о «несчастном сознании», покинутости, бездомности человека, о специалистах без души и наслаждении без сердца. В «Одномерном человеке» (1964 г.) Герберт Маркузе свидетельствует: одномерное мышление переворачивает все ценности, над умами властвует ложное сознание. Каково сознание, таково и бытие. Фактически о том же пишет Бердяев, откликаясь на книгу О.Шпенглера «Закат Европы»: «Мир погибнет от неотвратимого и непреодолимого стремления к физическому равенству. И не есть ли стремление к равенству в мире социальном та же энтропия, та же гибель социального космоса и культуры»³. (Стоит ли удивляться,

¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 544.

² Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 176, 320.

³ Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы. Сб. ст. М., 1922. С. 71. (Помимо Бердяева, в сборнике участвовали Я.М.Бухшпан, Ф.А.Степун, С.Л.Франк.)

что в том же году автора, вместе с другими талантливыми учеными, выслали за пределы России на знаменитом «философском корабле», сохранив тем самым их провидческие мысли для потомков.)

Но еще до Шпенглера Вл.Соловьев писал о кризисе европейской цивилизации. Он так и назвал свою диссертацию 1874 г.: «Кризис западной цивилизации. Против позитивистов». Лежащую в основе западного мышления механическую причинность философ сравнивает с «тюрьмой» – не только для человека, но и для всей твари. (Кстати, полвека спустя Павел Флоренский назовет «прямую» машиной для уничтожения реальности, противопоставив линии, состоящей из точек, точки, составляющие линию.) По мысли Соловьева, дискурсивный ум, отвлеченная рассудочность, подменив целое частью, свели сущее (абсолютное) к конкретному бытию, «цельное знание» к его предикатам. «Негативной метафизике» Соловьев противопоставил «Духовные основы жизни», нравственное начало. С точки зрения Соловьева, человек онтологически первичен. Будучи теургом, он призван избавить мир от распада, восстановить нетленную космическую красоту. Отсюда его вера в богочеловечество, которое исполнится, когда изменится человек, избавившись от суетного «я», найдет себя истинного. Потому он и ощущал Всеединство как «индивидуализацию любви». Не любви вообще, а любви к каждому существу. Та любовь, которая не выбирает, не рассуждает, не противостоит ничему, но всему сострадает. (Достоевский называл сознание любовью.)

«Бог есть любовь». Эту истину олицетворяет София, единая душа человечества. Любовь Софии примиряет все искусственно разятое: чувство и разум, ум и сердце, религиозную истину с опытной наукой, души Запада и Востока. В роли посредника между Западом и Востоком Соловьев видит Россию. В лекциях о богочеловечестве он размышляет о триединой сущности Бога. Целое достигается не соединением и не уничтожением одной из сторон, а произрастает изнутри. При гармоничном сочетании двух, в неслиянном и нераздельном единстве, рождается третье, безусловно Сущее, или положительное Всеединство. Тому свидетельство – явление Софии, Божественной Премудрости, олицетворяющей благо, истину и красоту.

Но одно дело провидцы, другое – непробужденные массы, или пробужденные темной силой и влекомые совсем не в ту сторону. В России, с ее полярностью, разрыв между светом и тьмой роковым образом сказался на ее истории. Горизонтальная революция сокрушила вертикаль, низринув те самые массы, которые на нее уповали, в бездну беспамятства. Не ведая, что творят, разрушили до основания все, что можно разрушить. Но есть то, что разрушить нельзя. Очнулись не скоро и повернули круто, с тем же неистовством. Бердяев предвидел ход событий и в той же статье о Шпенглере

писал: «Новое средневековье будет цивилизованным варварством. Истинной духовной культуре, может быть, придется пережить катакомбный период».

Но он не был бы Бердяевым, если бы не верил: «Фаусту остается движение к внутренней бесконечности... Духовная культура, если и погибает в количествах, то сохраняется и пребывает в качествах»¹. Россия религиозна и нигилистична, но в ней, это признает и Шпенглер, рождается в муках новый мир, который идет на смену умирающему Западу. И Бердяев убежден, что Россия – посредница между Востоком и Западом, точка пересечения двух потоков всемирной истории. «В России скрыта тайна, которую мы сами не можем вполне разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории. Час наш еще не настал». Однако он не сомневался, что время придет: «...открывается бесконечный внутренний мир. И с ним должны быть связаны наши надежды»².

В этом направлении работала мысль Бердяева и в последующие годы: если не изменится сознание, ничего не изменится. Рабское сознание лишает человека свободы, стало быть, возможности творчества, без которого жизнь человека теряет смысл. Он видел путь спасения в коренном изменении отношения человека с миром и с самим собой. «*Всякое знание абсолютного бытия есть акт самоотречения отпавшего индивидуального разума во имя Разума универсального, и благодать интуиции дается этим смирением...* Созерцание вечных идей как реальностей дается лишь в мистическом акте самоотречения... Только в приобщении к Абсолютному Разуму постигается смысл целого... Разум по природе своей интуитивен, не дискурсивен»³.

В книге «О рабстве и свободе человека» Бердяев связывает первородный грех с эгоцентрической самозамкнутостью. «Эгоцентризм есть двойное рабство человека – рабство у самого себя и рабство у мира... Свобода и независимость личности от объектного мира и есть ее богочеловечность»⁴. Потому и стремится разомкнуть цепь зависимостей ради высвобождения сущего. Считает свободу «добытийной», т.е. извечно сущей, но доступной лишь пробужденному уму. «Космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот. Человек, т.е. индивидуальное и по другой терминологии сингулярное, экзистенциальнее человечества. Самый сингуляризм индивиду-

¹ Бердяев Н.А. Судьба Фауста – судьба европейской культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 69–70.

² Там же. С. 72, 71.

³ Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 120.

⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 38.

ального проникнут внутренне не индивидуальным, универсальным... Человеческая личность есть все, вся мировая история»¹.

Вряд ли кто так высоко ценил возможности человека, веря в его способность освобождаться от архетипов, довлеющих веками. Мысль о том, что единичное, индивидуальное есть одновременно единое, универсальное, меняло человека изнутри, расширяло его сознание, приобщало к вечности, к бессмертию. В этом непреходящее значение его философии, до конца, по-моему, не раскрытой, но все более притягивающей к себе тех, кто хочет разобраться в синдромах душевной усталости. Бердяев видит причину рабского сознания в установке на непрерывность, когда каждая точка зависима от другой, что обусловлено логикой или психологией части. Разорванный на части человек подвержен аффекту страха. «Страх побеждается целостной, централизованной личностью»². Личность есть разрыв причинных связей, которые лишают человека свободы, а вне свободы он не может состояться как человек. Сказано апостолом: «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). И еще проповедано апостолом Павлом: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служить друг другу» (Гал. 4, 13).

Устремленность к свободе также извечна, присутствует в подтексте истории вместе с устремленностью к индивидуальному микрокосму. Одно обуславливает другое. По Гегелю, история есть развитие и осознание свободы. Слово «свобода» русского происхождения, говорят, впервые его употребил А.С.Хомяков в смысле «быть самим собой». Если будешь самим собой, возможно истинное общение с Богом и с людьми. И для Бердяева – Бог действует только в свободе. В наши дни, если бы сознание приблизилось к свободе, время не вышло бы из берегов и священнослужителям не пришлось бы напоминать: «Свобода – абсолютно основоположное состояние для мира... Бог свободно, по любви дает нам возможность быть тем, что мы есть... слово *свобода* – от двух славянских корней, которые значат: *быть самим собой*»³.

Но Бердяев сумел философски обосновать свободу, которая предполагает измененное сознание, иной тип логики. «Бог сотворил конкретные существа, личности, творческие экзистенциальные центры, а не мировой порядок, означающий падшесть этих существ»⁴. Пусть заблудшие упорствуют в своем неведении: «Все стало ограниченным

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 39, 35.

² Там же. С. 113.

³ Антоний (Суворовский), митр. О путях веры // Искусство кино. 1994. № 4. С. 113.

⁴ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 75.

и относительным, третье стало исключаться, ничто уже не может быть разом А и не-А, бытие стало бессмысленно логичным»¹. Но Дух знает лишь единичное. «Экзистенциальная истина в том, что реально существующее сингулярно, общее же не реально»². Значит, пренебрегающие индивидуальным отпадают от реальности. «Самая структура сознания легко создает рабство. Но всегда нужно иметь в виду двойную роль сознания, оно и замыкает и размыкает»³.

Размыкает через личность – центр Всеединства: «Соборность есть мое качественное, расширение моего опыта до сверхличного», – писал он в «Самопознании». Экзистенциальный центр соборного сознания находится в каждой личности. «Космос, человечество, нация находятся в человеческой личности, как в индивидуализированном универсуме, и выпадение, выбрасывание их во внешние реальности, в объекты, есть результат падшести человека, подчинения его безличной реальности, экстерииоризации, отчуждению»⁴. Целостная истина может быть познана лишь целостным духом. Универсальность человека постигается не отвлеченно, через общие человеческие свойства, а через погружение в его единичность. «Личность первичнее бытия»⁵.

Вот и ответ. Логическая сверхзадача: освободить человека от непроницаемой оболочки стереотипов. Почему падший мир лишен свободы? Потому что он предвзят, скоординирован по человеческому усмотрению, в нарушение Божьего Промысла или онтологической справедливости. Когда-то человек разделил мир на субъект и объект, – не тогда ли, когда сорвал плод с дерева познания добра и зла и возомнил себя господином положения, – а объект – так, впридачу. С этого противопоставления себя другому и началось его падение. «Бог есть свобода... есть дух, дух же не знает отношений господства и рабства... Тут мы стоим перед Тайной, и к Тайне этой неприменимы никакие аналогии с необходимостью, с причиною, с господством»⁶. Целое не познается через часть, на которой держится формальная логика, но доступно интуиции или целостному, не дискурсивному уму. Сингулярное сознание способно объять необъятное, многомерный мир, где всякая сущность центрирована и через свой центр, достигая полноты, сообщается с другими, не жесткой связью, а резонируя на вещи «того же рода». (Действительно, по принципу голограммы: центр в каждой точке

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 30.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 36–37.

⁵ Там же. С. 65.

⁶ Там же. С. 71.

и каждая распространяется по всей поверхности, – в соответствии с картиной мира, представленной квантовой физикой.)

Итак, в чем же нравственный смысл философии Всеединства? Сингулярная модель противостоит моноцентрической, закону господства-подчинения: здесь центр, там периферия. При антропоцентризме, при раздвоении сущности и существования, человек не может быть целостным, что привело к отчуждению человека от мира и от самого себя. Человек попал в плен к самому себе. Но он действительно «мера вещей»: вслед за его распадом распадается мировой порядок, все приходит в состояние «войны всех против всех» (по Гоббсу). А три века спустя Бердяев скажет, что причина тотальной враждебности в рабском сознании. «Война в сущности определяется структурой сознания. Победа над возможностью войны предполагает изменение структуры сознания»¹. Психология части – рабская, раб стремится к господству: часть во что бы то ни стало хочет занять место целого, вопреки своей природе. Отсюда неизбежность диктатуры, но и неизбежность ее краха, как явления противоестественного.

Стремление к единому, к достижению целостности в природе вещей. Целое произрастает, как плод из семени, если не мешает это. У Л.Н.Толстого прозвучало: «Освобождение – в самоотречении. Освобождение – в углублении духа в единое истинное бытие, оно же есть *Брама-атман*, основа всякого бытия и истинная сущность духа»². Но истина открывалась немногим. Большинство двигалось вспять, в бездуховность. Бердяев писал по этому поводу: «Буржуа имеет непреодолимую тенденцию создавать мир фиктивный, порабоощающий человека, и разлагает мир подлинной реальности»³. Рассматривая мир как объект, человек самоопустошается. «В объективации духа высшее притягивается вниз... в творческом воплощении духа низшее, материя мира, поднимается»⁴. Прозревшие возвещают: вслед за гибелью духовности, реализуемой культурой, погибнет сам человек. Насколько падение духовности смущало умы, свидетельствует Евгений Трубецкой: «Опасность для России и для всего мира – тем больше, что современный хаос осложнен и даже как бы освящен культурой... Это – неслыханное от начала мира порабоощение духа – озверение, возведенное в принцип и в систему, отречение от всего того человеческого, что доселе было и есть в человеческой культуре... Человек не может оставаться

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 136.

² Цит. по: Бунин И.А. Собр. соч. В 9 т. М., 1967. Т. 9. С. 34.

³ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 154

⁴ Там же. С. 211.

только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога или в зверя»¹.

В наше время падение культуры принимает зловещие формы. Находятся люди, отвечающие за культуру, как бывший ее министр, который, заглянув в бездну, не может от нее оторваться. Ну ладно бы один, а ведь тянет за собой других, приучая к абсурду, к «Детям Розенталя» или к вопросу – «Устарел ли Пушкин?» (Очень бы хотелось! По поводу Большого театра и вопроса не возникает: слишком укоренен в русской культуре! Возникает другой вопрос – почему случайный человек на ниве культуры, – кто бы он ни был, – посягает на святое и никто его не остановит?) Где ничего святого, там все дозволено. Но убивший в себе атмана, или бессмертную душу, перестает быть человеком, и впереди его не ждет ничего хорошего. (Нужно, видимо, быть врожденно честным, как нынешний министр культуры, чтобы отстаивать правду; или быть «огненным тигром», чтобы «огнем и мечом» биться почти в одиночку, но не отдать на разграбление заповеданное. По восточному календарю Л.В.Шапошникова – «огненный тигр», а по родословной – правнучка Евгения Трубецкого.)

Но все противоестественное, надуманное из корыстных соображений, конечно, не соответствует Пути. Само мышление, независимо от человека, восходит к высшему состоянию, к Ноосфере, о чем свидетельствует ясный ум. Бердяев называл грядущее сознание «сингулярным», сопряженным с Духом. Лаоцзы – «извечным Дао», которое задано изначально и потому не может не осуществиться. С этого и начинается Даодэцзин: «Явленное Дао не есть извечное Дао». То есть эмпирический мир, то, чем озабочено человечество, – лишь подступы к миру истинному, к духовной реальности, как ее ни назови: Небесным Дао, Богом или Верховной Душой. «Мы покоимся в лоне безграничной мудрости, которая делает нас восприимчивыми ее правды и проводниками ее деятельности... – писал Эмерсон в очерке "Доверие к себе". – Мы дали этой первичной форме мудрости имя Интуиция, а все позднейшие доктрины можно назвать продуктом рассудочности». Буддисты называют высшее состояние ума, всезнание, интуитивной мудростью – праджняй.

Потому возможно и неизбежно восхождение к совершенному бытию, что оно задано, существует в непроявленном виде. Путь, предназначенный вывести человека из темного сознания к светлому. Зачем Путь, если нет цели? Темное сознание в буддизме – авидья (неведение) – безначально, но конечно. Его сравнивают с бутоном, который может или раскрыться, или засохнуть, не распустившись.

¹ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. 1916 г. // Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон, 1995. С. 350, 351.

Раскрывшийся бутон олицетворяет виджняну – знание условное, относительную истину: лепестки цветка раскрылись и тянутся к свету. Однако цветок может и зачахнуть, забыв о своем назначении принести плод. Но семя праджня заложено и в дремлющем сознании: каждый способен достичь высшей Истины¹. Праджня изначальна, заполняет Вселенную и не прекращает своей созидательной деятельности. Виджняна соотносится с праджней как часть с целым, конечное с бесконечным, и важно не остановиться на достигнутом, приняв часть за целое.

Праджня не нуждается в опоре на логику, вытекает не из предыдущего, а из лона истинно-сущего, от разума Будды. Говоря словами О.О.Розенберга, благодаря изначальной мудрости происходит самоочищение каждой капли бытия. «Тогда данная личность перестает быть эмпирически... Спасение существ, таким образом, есть самоспасение истинно-сущего. Будда, спасая существа, спасает себя, существа, спасая себя, спасают Будду; совершенство каждого есть совершенство всех... Отсутствие эмпирического бытия и есть то сверхбытие, к которому искони стремился субстрат всего сущего, всего сознательно переживаемого»². Потому для буддиста важен не объем знания, информации, а способность внутреннего видения, интуиции. Если глубоко поймешь одно, поймешь все, ибо все совозникает одновременно. Праджня проявляется сама, самоестественно, когда раскрывается цветок ума; исключая какое-либо вмешательство извне, в том числе логики в привычном понимании.

Оборотная сторона праджни – сострадание (каруна): нет мудрости без сострадания и нет сострадания без мудрости. В христианской традиции это называют «сердечным разумом». «Если достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвии, и позабудешь знание мира сего, так, что не будешь и ощущать его, то внезапно обретется пред тобою духовное видение»³. А Достоевский скажет: «Без чистого сердца – полного, правильного сознания не будет». Для Бердяева свобода от эмпирического мира – выход в экзистенцию, к недетерминированному сознанию, – в метаисторию. Человеку, превратившемуся в материал истории, предстоит освободиться от рабства и у истории. «Все, что совершается в экзистенциальном времени, совершается по линии вертикальной, а не горизонтальной... Всякий творческий акт совершается во времени экзистенциальном и лишь проецируется во

¹ Это сопоставимо с истинами двух родов Лейбница: истины разума необходимы, и противоположное им невозможно. Истины факта случайны, и противоположное им возможно (Монадология, 33). Европейская цивилизация, опирающаяся на научные и технические знания, с точки зрения буддизма пребывает на уровне виджняны, относительных истин.

² Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 192–193.

³ Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. М., 1993. С. 217.

времени историческом. Все великое в истории и есть прорыв в экзистенциальном плане. В истории есть метаистория, которая не есть продукт исторической эволюции»¹.

Во всем есть две природы: то, что предсуществует (извечное Дао), и то, что явлено на время. Дистанция между Небом и Землей неизбежна, но важно, чтобы она сокращалась, а не возрастала. Метаисторический эон существует вечно, и можно соприкоснуться с ним в творческом прорыве. Человек есть точка пересечения двух миров, вечного и временного. Но если он отступит от своего назначения – быть посредником между Небом и Землей, то его ждет беда. По Достоевскому: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных... Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее»². Приобщение к миру высшему и делает человека бессмертным³. Не ты центр Вселенной, а Вселенная в тебе, в твоём прасознании. Тогда и не будешь посягать на то, что тебе не принадлежит, а, испытывая чувство всеродства, станешь своим в доме Бытия.

Итак, сколько ни зывай к свободе и демократии, ничего не изменится, если не изменится сознание, не появится целостное видение. Целостное мышление заложено в сознании изначально, но оно недостижимо вне свободы, свобода же предсуществует, значит, не может не осуществиться. Достигая завершенности, все начинает пульсировать, оживает. По сути, Всеединство есть Жизнь: все дышит, перекликается между собой, и кто способен ощущать мировое созвучие, не может его нарушить. Оттого Бердяев и говорит, что исчезнет вражда, когда исчезнет рабская психология: свободное сознание не знает насилия.

Сингулярная структура традиционна для буддийского Востока. В Аватамсака Сутре (сутре о Величии Цветка) мир предстает огромной сетью, украшенной драгоценностями, притом каждая отражает все остальные. Согласно сутре, все кальпы входят в одно мгновение;

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 217.

² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собр. соч. Л., 1976. Т. 14. С. 290–291.

³ «Личность бессмертна... творится для вечности. Смерть не есть прекращение внутреннего существования личности, а прекращение существования мира, другого для личности» (Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 46).

все мгновения входят в одну кальпу¹. Все дхармы² входят в одну Дхарму, одна Дхарма входит во все дхармы. Такому типу сознания соответствует своя логика – многомерная, или логика Целого, которая делает возможным беспрепятственное общение, прозрачность, открытость одного другому. Но Бердяев своим путем пришел к загадке нового мышления, соединив воедино свободу, сингулярность и творчество, ощутив бесконечность, бессмертие личности.

«Все Пути ведут к Одному», – сказано в древнем Ицзине. Идея всеединства заложена в прасознании; проявляясь, она не может не изменить способ мышления. На сей раз она доминирует в науке, чуткой к переменам, в *синергетике*, которая превосходит привычные нормы, охватывая все стороны жизни. Синергетика и есть целостное мышление, избегающее противопоставления, односторонности любого рода. Соединяет разрозненное, две половины целого, разъятого аналитическим умом. Подобно синергии в христианстве, синергетика сопрягает небесную энергию с земной, духовную с физической. Изменив точку отсчета, идет не от человека, а от того, от чего зависит сам человек. Тем самым возвращает ему целостность, утраченную в мире субъект-объектных отношений. Не случайно великий физик Нильс Бор приводит в пример Будду и Лаоцзы, для которых человек одновременно актер и зритель. Значит, может увидеть себя со стороны или из инобытия, регулировать свое поведение.

К синергетике приходят люди особого склада, высокие души, как Сергей Павлович Курдюмов: «Мы движемся к синергетике, умеющей подходить и знающей, как подходить к человеческой культуре, к пониманию феномена человека во всех его разнообразных проявлениях, к раскрытию тайн человеческого художественного и научного творчества, познания, здоровья, образования, коммуникации, встраивания человека в ближайшую и более отдаленную социальную и культурную среду»³. Это и есть новое мышление, прозревающее Единое в единичном. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как сам универсум»⁴. Значит, нельзя миру навязывать свои правила. Если все формы предсуществуют, то нужно не конструировать их, а понять закон самоорганизации сложных структур из однородной среды.

¹ *Кальпа* – неизмеримый промежуток времени; мировой цикл состоит из малых, средних и великих кальп.

² *Дхарма* – букв. «носитель» своего признака; единичный психофизический элемент и всеобщий Закон Вселенной.

³ *Князева Е.П., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. СПб., 2002. С. 63.

⁴ *Лейбниц Г.* Сочинения. М., 1982. Т. 1. С. 405.

Доверие самоорганизации избавляет от необходимости силовых методов в любой сфере. Не человек диктует законы, а общие законы подсказывают человеку, как вести себя, чтобы не попасть впросак. И это в корне меняет сознание и психику человека, избавляя от раздвоения. Синергетика, похоже, выполняет функции Софии: соединяя разрозненное, приобщая к Божественной мудрости, оживляет вселенскую память. Знание, накопленное в разных частях света, способно вывести мир из стабильного хаоса к порядку. Но сама задача заставляет задуматься, что же этот хаос порождает и какова степень его допустимости. Исчерпала себя система мышления, которому мир обязан сверхразвитой наукой и техникой. Мысль возвращается к своим истокам. Признавая принцип самоорганизации, синергетика не может не признать открытость одного другому. Срабатывает закон самосохранения, Великого Предела, когда само движение обнаруживает двуединую природу, пульсирует, как все живое.

Повернув к собственным истокам, Запад не мог не встретиться с Востоком, с недостающей половиной вселенского Знания. Открытия в науке – принцип дополнительности, квантовая теория Нильса Бора, исследования Эрвина Шредингера – сближаются с восточной методологией, в основе которой лежит недואльное, нелинейное мышление. Но дело не в проницательности ученых, хотя и это важно, а в фазовом совпадении двух Путей. Новый эон на разных языках обозначает одно: выход из двоицы, исчерпавшей потенциал борьбы, к Троице, Триединому или Всеединству. Для этого надо соединить методологии, выработанные на протяжении веков на Востоке и Западе. Скажем, интуицию и логику, которые взаимопредназначены, принципиально дополнительны. От этого союза родится логика нового типа – логика Целого. Последняя предполагает вертикальное измерение, качественную доминанту, сингулярное сознание. О неизбежности и плодотворности такого союза размышляет С.П.Курдюмов: «Есть основания предполагать, что именно полюсная противоположность западной и восточной культур – это та "разность потенциалов", которая дала инновационный всплеск в области квантовой механики»¹.

Синергетика, воплощая идею Всеединства, решает нравственные задачи. В ситуации, когда человечество оказалось под угрозой самоуничтожения, когда ученые предупреждают о возможности сверхвзрыва, сверхкатастрофы, любая неточность в мире взаимообусловленных вещей может обернуться необратимым процессом распада. Обращаясь к восточным учениям, к алая-виджняне (сокровищнице сознания), С.П.Курдюмов проникает в суть: буддийский образ алая-виджняны резонирует с синергетическим представлением о нелинейной

¹ Князева Е.П., Курдюмов С.П. Основания синергетики. С. 265.

среде как носители будущих форм организации. Устройство жизни – от клетки до галактики – зависит от взаимообусловленных Инь и Ян. Инь – зерно, потенциальность; Ян – раскрывшееся растение. Одно не существует без другого: законы эволюции и инволюции, универсальные законы ритма. Инь – явление режима HS, непроявленности, нерасчлененности, растекания. Ян – явление режима LS, обострения проявленных процессов, расчлененности, ускоренного стяжения к центру. Но Инь и Ян сами по себе целостны, взаимодействуя на равных, исключают что-то одно.

Совпадение выводов древних учений Востока и современной науки делает неопровержимыми доказательства. То, что открылось интуиции восточных мудрецов, нашло математическое подтверждение. Одни помогают другим узнать себя и скорректировать идеи. Скажем, янский тип мышления (если иметь в виду, что Ян, активное, творческое начало, лежит в основе западной цивилизации) закономерно приходит к идее аттрактора, признавая высшим достижением свободу выбора, способность человека принимать оптимальное решение, соучаствуя в эволюционном движении, иницируя процессы самодоотраивания. Но праджня не нуждается в свободе выбора, ибо обладает полнотой. На вершине нет необходимости выбора – целое не выбирает, а пребывает: Истина явлена и нет нужды ее корректировать.

Другое дело, что синергетика имеет дело с людьми, далекими от совершенства, и протягивает им руку помощи. Призывает к соучастию человека, каков он есть, не дожидаясь его просветления, но и не оставляя на него надежды. Похоже, сама синергетика и есть аттрактор, соответствующий нынешней фазе эволюции. Оттого притягивает к себе разные сферы жизни, не только науку, но и искусство. Поле притяжения будет расширяться по мере осмысления неслучайности этого явления, призванного изменить или возродить человека. О том, что это возможно, свидетельствует Сергей Павлович Курдюмов, человек, открытый будущему. Он принял на себя бремя времени, сочетая дар видения с великой душой. Потому и посвящаем ему «Труды» и начинаем с размышлений об этом удивительном человеке.

Нет нужды останавливаться на самих статьях. Они разные, но объединяет их «общее дело», забота о будущем человека и желание предупредить его об опасности бездумного отношения к жизни. Думается, «Труды по новому мышлению» призваны отражать дух Целого.

Конечно, меня можно упрекнуть в чрезмерных ссылках, но такая задача. Сама идея Всеединства обязывает не сочинять (нет того, что не было бы уже известно), а осмыслить то, что было, а значит, и будет. Это не столько повторение сказанного, сколько резонансный отклик на созвучное. Сам Конфуций говорил, что не сочиняет, а излагает: почитает древних и следует им. Что же говорить о нас, грешных!

Сам предмет располагает к той логике, которая передает колебание Дао, волнообразный ритм туда-обратно (кит. шунь-ни) – по спирали. В этой системе повтор – не повтор, а возвращение к тому же на новом витке. Можно сказать, самоорганизация материала. Или то, что имел в виду Сократ: «Это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока смотрела на то, что мы теперь называем бытием» (Платон. Федр, 249 (С-Д)).

Отсюда и раздел – «Путь предков». Каждому есть что сказать, чтобы восстановить прерванную нить рода. Для России это особенно важно. Откуда беспомощность? От страха ли заглянуть в себя – страшно за содеянное? Но от ответа не уйдешь – здесь ли, там ли, – лучше здесь. А может быть, от чувства вселенскости – смотреть в даль и не видеть рядом? Слабое утешение: другим не поможешь, если не поможешь себе. Что рождается в индивидуальной душе, если она не зачахла, рождается и в национальной. Без памяти у народа нет будущего. Самое могучее дерево рухнет, если оторвано от корней. Возрождение России – в возрождении ее памяти.

Но помимо памяти личной и национальной, существует память всечеловеческая, которая невидимо связана с памятью вселенской. Потому будем обращаться к великим людям – святым подвижникам, гениальным мыслителям, которые, получая откровение свыше, меняли ход истории. Они воплощают те неизменные гены, которые не зависят от среды, от пространства и времени. Как некая константа человеческого духа, они не могут не влиять на судьбы людей.

И вновь можно вспомнить мудрость Востока (собственную традицию я хуже знаю, хотя, изучая Восток, всегда примерялась к России). Так вот. Даодэцзин Лаоцзы, который ныне у многих на устах, дойдет до сердца, если осознают, что «Дао» – это Путь всех и каждого, а «Дэ» – память предков. Те духовные накопления, без которых человек не приблизится к совершенству и не выполнит своего назначения. Известно: если китайский император попусту, скажем, на развлечения, потратил духовную энергию, унаследованную от предков, то терял трон и его династия кончалась бесславно. Конфуций сокрушался: «О, как велика духовная сила (дэ) у того, кто пребывает в Центре (Чжун), и как редка она среди народа» («Луньюй». VI, 27). А Центр-Чжун и есть та вертикальная ось, которая уравнивает все стороны, соединяя Небо и Землю, индивидуальную душу с Верховной Душой. Чжуанцзы называет жизнь «разделением без отделения», а христианские святые – неслиянным и нераздельным единством. Лейбниц же – «предустановленной гармонией»: «Будущее можно было бы прочесть в прошедшем, отдаленное выражается в ближайшем.

Красоту Вселенной можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее тайники, заметно проявляющиеся только со временем»¹.

Может быть, это время настало? Сохранить накопленное предками и отработать карму рода, а на нашем языке – грехи предков. И никуда не денешься. Вспомнить и поделиться с другими, чтобы не оборвалась связь времен, а главное, ради себя же, своей души, алчущей правды и очищения. И ведь есть что вспомнить и сохранить, чтобы люди не чувствовали себя одинокими. Пришли сроки исповедания.

¹ Лейбниц Г. Соч. Т. 1. С. 410.

Памяти С.П.Курдюмова

Т.П.Григорьева

С.П.Курдюмов – человек и ученый

У счастливого недруги мрут,
У несчастного друг умирает.

Н.А.Некрасов

Ушел из жизни Сергей Павлович Курдюмов, человек великой души, нравственная личность, обладавший врожденным математическим умом и чутким сердцем, откликающимся на любую просьбу, отвергающим любую несправедливость. С ним хотелось говорить о Вечном. Понимал с полуслова, даже если речь шла о таких далеких вещах, как буддийская логика непротиворечивости или модель инь–ян, столь непривычная для ума, привыкшего противопоставлять одно другому. Несосредоточенность на себе позволила проявиться интуиции, характерной для русского человека, чувству вселенскости, о котором говорил Достоевский в речи о Пушкине и которое Вл.Соловьев возвел в принцип Всеединства: мир многообразен в своих проявлениях, но един в своей основе. А физика и математика С.П.Курдюмова такая вселенская интуиция привела к синергетике. Не потому ли, что эта наука призвана спасти мир от распада, соединив Божественную, небесную энергию с земной, человеческой?

Мне посчастливилось познакомиться с Сергеем Павловичем Курдюмовым вскоре после выхода многострадальной книги «Японская художественная традиция» (1979). Книгу семь лет не решались печатать: все не так, как принято было писать в то время. И если бы не чудо, она так и не вышла бы. По выходе сомнения блюстителей порядка не рассеялись. Но книгой заинтересовался известный физик С.П.Курдюмов. В журнале «Природа»

Сергей Павлович убедительно показал, что многие восточные идеи созвучны современной науке, перекликаются с волновой теорией, принципом дополнительности, законом самоорганизации. Это произвело впечатление: «Может, и правда!» Поверили на слово, перестали коситься.

С тех пор мы подружились. Он был человеком, которому ничего не надо объяснять, который понимает тебя с полуслова, даже то, что я сама не до конца понимала или не умела выразить рационально, ибо вверила свои знания интуиции (одно из запретных слов в то время). Виделись мы не часто, но я постоянно ощущала его присутствие, его невидимую поддержку. Что-то есть непостижимое в общении душ, что-то поверх времени. И эта открытость друг другу – величайшее счастье.

И вот он оставил нас. Но так ли это? 6 декабря 2004 г. в Траурном зале РАН проходило прощание. Выступали академики. Здесь, где витала его душа, невозможно было лукавить. И говорили как-то по-особому искренне, задушевно, даже с нежностью. Почти все вспоминали о его удивительном свойстве любить людей, о его душевной тонкости, деликатности, доброжелательности, называли «гением общения». Более всего он боялся кого-то обидеть. Каждый в его глазах заслуживал доброго отношения. В каждом есть что-то свое, неповторимое. По признанию студентов, никто так бережно не относился к ним. Он же учил их прежде всего познавать «дух науки». Называли его романтиком – в науке и в жизни, говорили, что таких людей впору заносить в Красную книгу. Говорили о его оптимизме. Наверное, и оптимизм бывает двух родов: от незнания и от полноты знания, когда ум поднимается столь высоко, что способен объять невидимое. Он действительно жил в ином измерении, где не видно мелочей и открывается Красота сущего. Как у Ламартина: «Человечество подобно ткачу, работающему на станке времен с изнанки. Придет день, когда, взирая на другую сторону ткани, человечество узрит картину дивную и величавую, вытканную на протяжении веков его собственными руками, причем само оно не ведало ничего, кроме путаницы нитей на изнанке ткани. В этот день человечество преклонится перед Провидением, проявляющим себя в нем самом»¹. Этот день существует в вечности, доступен прозревшим.

Один из выступавших назвал Сергея Павловича «национальной совестью России».

Как-то, лет 15 назад, Сергей Павлович пригласил меня на симпозиум в Сочи, посвященный самоорганизации. В зале собралось человек сто, известные физики. Начала с Лаоцзы: «Человек следует Земле,

¹ Цит. по: *Шюре Э.* Великие посвященные. СПб., 1910. С. 17.

Земля – Небу, Небо – Дао, а Дао – самому себе»¹. «Самому себе» – цзы-жань, значит, самоорганизуется. Все шло хорошо, пока, по простоте душевной, я не спросила: расщепляя ядро атома, не расщепляем ли мы ген Жизни? Процесс расщепления может оказаться необратимым. На Востоке, где в большей степени ощущают взаимосвязь вещей, мудрецы предостерегают: нарушение целостной природы сущего таит в себе опасность. Об этом говорит и Книга Перемен, древний Ицзин. Лишь одна из 64 гексаграмм, 12-я, допускает расхождение начал инь–ян, что приводит ко всеобщему упадку – Пи, разрыву всех связей. (В ядре инь–ян пребывают в единстве.) И если ситуацию упадка не преодолеть вовремя, следуя моральному пути – Дао, то уже ничто не спасет человечество от гибели. Об этом же предупреждали японцы при первом знакомстве с европейской наукой. В середине XIX в. ученый Охаси Дзюндзи писал: «Огонь и Вода – это Ци [япон. *Ki* – «энергия»]... Но то, что вода течет, а огонь горит – это свойство двуединой природы, действие Ли [япон. *Ri* – «внутренняя форма, предустановленный порядок»]. Если же разрушить Ци, то исчезнет и Ли. Разъединяя Ци, европейцы разрушили Ли, и потому у них исчезла человечность, чувство долга и искренность»².

Но это и есть синергетическая парадигма: два в одном. Она не вызвала восторга у энтузиастов атомных испытаний. Они ответили «громовым молчанием». В передних же рядах, где сидели ученые помоложе, отнеслись с пониманием. Какую нужно было иметь степень ответственности, чтобы организовать эту встречу!

Если все едино, многогранно, открыто, сообщается между собой, значит, нет того, что можно было бы безнаказанно уничтожить, нарушить вселенский порядок. Здесь не только математические знания нужны, здесь действует закон взаимопритяжения души, открытой всему, и мысли, способной проникать в невидимое. Потому и притянулись к Курдюмову ищущие Истину, не утратившие способность к со-переживанию. И физики, и гуманитарии. Потому и притянулись, что он любил их всех. По закону «предустановленной гармонии», на основе нравственной науки самоорганизовалась школа Курдюмова. Притягивали книги ученого и его выступления. Последнее прозвучало 9 октября 2003 г. на Международной научной конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века». В его докладе «Новые тенденции в научном мировоззрении» – та же забота об охране Жизни. «Закон коэволюции гласит, что все системы, которые мы построили, содержат в себе структуры разного возраста, и те, что из прошлого, развиваются медленно, а из будуще-

¹ Даодэцин, 25.

² Цит. по: *Smith W.W. Confucianism in Modern Japan. Tokyo, 1959. P. 25.*

го – очень быстро». Он спешил предупредить: «В условиях неустойчивости системы малое воздействие может приводить к катастрофическим результатам, дальнейшим цепным реакциям, которые развиваются по своим законам и приводят в действие мощные энергии. Это надо предусматривать.

В китайской философии есть очень красивый образ: орел, летящий над долиной, испещренной множеством дорог. Но в нужном направлении можно двигаться по разным дорогам. Задача ученых – подобно орлу обозреть все разнообразие путей эволюции... Они могут переплетаться, расходиться – в этом и заключается сложность выбора пути, но необходимо увидеть, куда он ведет».

Как истинный ученый-синергетик, С.П.Курдюмов верил в разумность Вселенной: «"Золотой миллиард" сначала выделится, а потом упадет в силу большой неравновесности системы. Как будет происходить его падение, – с чудовищными войнами или террористическими актами, – это зависит от ученых, которые, возможно, найдут другие, более мягкие пути выхода из этого кризиса»¹.

Даже те, кто слышал Курдюмова впервые, были заворожены красотой его души, мощью его мысли, проникающей до глубин Бытия или человеческого сердца. Доклад прозвучал как завещание. Но не было и мысли, что он может отойти от «общего дела». Не было сомнений, что именно ему назначено возглавить Центр проблем космического мышления, организованный по решению конференции. Так и произошло. Он не мог отказаться от руководства Центром нового мышления. Мышления, от становления которого зависит, быть или не быть жизни на Земле.

Кто знает, не будет ли он помогать и дальше? Разве великие умы не верили в бессмертие души, начиная с Гераклита: «Пределов души ты не найдешь, хотя бы весь путь прошел, столь велика ее мера»².

¹ См.: Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века. В 3 т. М., 2004. Т. 1. С. 82–91.

² *Гераклит*. Фр. 45.

Г.Ю.Ризниченко

Наука и нравственность. Памяти С.П.Курдюмова

Ушел в мир иной Сергей Павлович Курдюмов, и все мы еще раз убедились, что законы мироздания вечны, что каждый человек приходит в этот мир, живет положенный ему срок и проходит предназначенный ему судьбой и/или выбранный им путь, – и уходит.

В заголовок этого текста положены понятия, с которыми связана вся жизнь Сергея Павловича, в которой наука и просветительская деятельность, проповедование научных, гуманистических и нравственных истин неразрывно переплелись.

Он окончил физфак в 1953 г., в год, когда умер вождь Сталин, в следующие два-три года распался ГУЛАГ, державший в смертельном страхе всю страну и поглотивший многих наших предков. Ужасные ограничения социалистического государства на тридцать лет приобрели не зловеще-трагический, а скорее нелепый смысл. Получилось, что весь советский период после Гражданской войны распадается на две равных половины. Тридцать лет со Сталиным – на эти годы приходится коллективизация и индустриализация, достижение всеобщей грамотности в веками неграмотной огромной Российской империи («учиться, учиться, и учиться»), Великая Отечественная война и восстановление. И вторая половина – от 1953 г. до перестройки, самый спокойный и благополучный период в развитии России – 35 лет без войны (с 1945-го по 1980-й – дата вступления советских войск в Афганистан), космос, «холодная война» сверхдержав – и рост науки, культуры, образования. А потом – стагнация и распад.

«Времена не выбирают, в них живут и умирают». Сергею Павловичу достались такие времена – наверное, не лучшие, но уж точно не худшие. На кладбище, именно в тот момент, когда опускали гроб в могилу, духовой оркестр заиграл гимн Советского Союза и грянул залп оружейного салюта – в другом, военном конце хоронили генерала. Это прозвучало как знак – похороны великой советской эпохи. Сергей Павлович был человек Мира, но жизнь его была накрепко связана с советской наукой.

После окончания физфака МГУ по специальности «теоретическая физика» он поступил на работу в Институт прикладной математики им. М.В.Келдыша (тогда это было Отделение прикладной математики Математического института им. В.А.Стеклова АН СССР). В Институте прикладной математики Курдюмов прошел за 50 лет работы путь от молодого специалиста до директора. Возглавляемый им коллектив занимался актуальными задачами горения и взрыва, разрабатывалась новая технология научного исследования – вычислительный эксперимент. Звездные годы в науке пришлись у Сергея Павловича на 1970-е – им был теоретически предсказан, а затем получен в физическом эксперименте нелинейный эффект образования самоподдерживающегося высокотемпературного слоя газа в нестационарных процессах магнитной гидродинамики. Эффект вошел в учебники под названием «Т-слоя», за эту работу руководитель и его коллектив получили Государственную премию.

В последующие годы С.П.Курдюмов и его коллеги работали над задачами ядерной энергетики и управляемого термоядерного синтеза, изучали возможности лазерного термоядерного синтеза, связанного с обжатием дейтерий-тритиевой смеси с помощью мощных лазерных пучков. В результате изучения особенностей профилирования лазерного импульса была показана возможность таких режимов, когда одна или несколько наблюдаемых величин за конечное время чрезвычайно сильно нарастают – теоретически до бесконечности.

В 1976 г. Сергей Павлович предложил всемирно известную модель теории режимов с обострением – модель тепловых структур. Открытие возможности локализации тепла в среде с нелинейной теплопроводностью и специально заданными начальными условиями не только дает новые возможности для локализации термоядерного горения. Локализация тепла – модель целого класса процессов самой различной природы, описываемых параболическими уравнениями. Сходные явления наблюдаются в физике плазмы, лазерной термохимии, других областях физики. Сейчас количество работ в этой области исчисляется сотнями.

Модель режимов с обострением стала базовой для физики горения. И как любая базовая модель, она имеет гораздо более широкий

философский смысл для понимания природы мироздания, чем просто описание конкретных явлений. Курдюмов чувствовал этот смысл в контексте развивающейся нелинейной науки, теории самоорганизации, синергетики, теории сложных систем. Понимая важность открытий нелинейной науки не столько для технических приложений, сколько для нравственного мировоззрения в целом, Сергей Павлович не жалел времени и сил на совместные обсуждения с философами, психологами, социологами.

Ученый понимал, что базовые модели нелинейной науки чрезвычайно близки к восточным представлениям о мире, где огромную роль играют самоорганизация, нелинейность, флуктуации, он видел связь понятий нелинейной динамики и синергетики, которые в конце XX в. полноправно вошли в классическую западную науку «законным» логическим путем, с мифологическими и интуитивными представлениями древних, заложенными в сознании человека как архетипы.

Сергей Павлович считал необходимым диалог с представителями гуманитарной науки, искусства, представителями других культур. Он полагал, что только обоюдные усилия на пути взаимопонимания могут предотвратить опасные центробежные тенденции, которые до сих пор доминируют в нашем мире. Он считал необходимым говорить о нелинейной науке не только с узкими специалистами. Чрезвычайно важным было для него донести идеи синергетики до молодежи – студентов и школьников, и особенно до учителей – людей, которые учат и воспитывают молодое поколение.

Я не знала лично Сергея Павловича в его молодые годы – только по рассказам его и Валентины Васильевны – жены, однокурсницы, самого близкого человека, с которой он делился всеми своими мыслями и которая была рядом с ним до последнего часа. Он любил слушать, как «Валюшка» рассказывала об их жизни – о детях, о походах на байдарках, о друзьях и коллегах, которыми всегда был полон гостеприимный дом Курдюмовых. Через их дом проходила бесконечная череда старых и новых друзей, коллег, учеников. Вечно голодных после работы, Валентина Васильевна всех их заботливо угощала, продолжив традицию кормить всех Сережиных друзей, которая была у матери Сергея Павловича. В рассказы Валюшки Сережа время от времени вставлял уточняющие замечания, а в основном слушал, улыбаясь и вспоминая хорошее, забавное, доброе. Конечно, в жизни были трудности: болели дети, жили на окраине Москвы далеко от работы – и, как правило, Сергей Павлович приезжал домой глубокой ночью после бесконечных расчетов срочных космических и военных заказов на тогда громоздких и ненадежных вычислительных монстрах. Но и коллеги по работе, и учителя (как он сам называл их, «научный дед» академик Андрей Николаевич Тихонов и «научный отец» академик

Александр Андреевич Самарский), и ученики были замечательными людьми, дома ждала любящая семья, в командировках на конференциях открывался Мир, в летних байдарочных походах – Россия. Разве это не счастье! Сергей Павлович любил жизнь, любил науку, природу, друзей, многие годы он вел дневники, в которые записывал важное, и более всего его занимала и волновала «связь всего со всем», пользуясь современной модной терминологией – сетевой характер мироздания.

Познакомилась я с Сергеем Павловичем 10 лет назад, он был тогда директором Института прикладной математики им. М.В.Келдыша. Первый раз мы пригласили его на конференцию «Математика. Компьютер. Образование» в Пущино в 1995 г. Это была одна из первых конференций, которые устраивала Ассоциация «Женщины в науке и образовании». Положение в данной сфере было плачевным, нищенское финансирование, резкое падение престижа науки и образования, настроение у большинства коллег – упадочное. Выступление Сергея Павловича – знаменитого ученого, директора ИПМ, было чрезвычайно важным.

Ездили приглашать в ИПМ с Ниной Янсон. Он сидел в директорском кабинете, тут же отвечал на звонки и подписывал бумаги. Согласился приехать легко: «Обязательно приеду, вы даже не понимаете, девочки, какое важное дело вы делаете. (Фраза, которую за эти годы он часто повторял.) Выступлю и ребят своих привезу – мы должны пропагандировать свою науку». За день до конференции я позвонила напомнить. Секретарь ответила: «Да, в его плане стоит, но он вряд ли придет, на этот день назначено заседание в Президиуме. На всякий случай позвоните через два часа, он должен освободиться. Пусть сам решает». Через два часа Сергей Павлович ответил: «Я обещал – значит, буду».

Он стал директором в тот короткий, теперь кажущийся нереальным период нашей истории, когда директоров не назначали, а выбирали. Выбирал открытым голосованием весь коллектив – от заведующих отделами до лаборантов и техников. Кандидатуры долго обсуждали по всем критериям, научным и человеческим. И оказалось, что Сергей Павлович – самый лучший: крупный ученый с широким научным кругозором, понимающий важность темы не только возглавляемого им отдела. «Свой» парторг, обеспечивший жильем сотрудников. Умеет объединить людей, все его любят, спортивный организатор. А главное, он справедливый. Это слово звучало как самое высокое достоинство, признание врожденного нравственного чувства, присущего людям необыкновенным.

Нравственность – это свобода выбора. Если любой поступок человека заранее предопределен судьбой или генами, то о какой нравственности может идти речь? Наверное, Сергей Павлович мог отказаться от директорства, продолжить занятия любимой наукой и относительно

свободную жизнь, но его нравственный выбор требовал принять на себя ответственность за родной институт, взвалить на себя обязанности директора, в должности которого человек не принадлежит себе, но отождествляется с возглавляемым им учреждением. Долг призывал послужить Отечеству.

Не буду говорить о работе Сергея Павловича в качестве директора. Уверена, что ему было очень трудно. В последующие десять лет для успешной финансовой деятельности, без которой, увы, стала невозможной наука, нужны были совсем другие качества. Тем не менее Сергей Павлович выполнил свой долг директора с честью, ему удалось в основном сохранить коллектив, обеспечить обновление компьютерной техникой, развить новые направления. Чего это ему стоило? Сейчас мы понимаем – жизни. Ведь рак – это болезнь стресса. Наверное, все он не говорил даже Валентине Васильевне. Именно в это время он перестал делать записи в дневники, которые вел со школьных лет.

Курдюмов был бессребреником. Все помнят его старенький серый костюм и потертые прозрачки. После каждого доклада на наших конференциях я просила его дать нам его прозрачки, чтобы сделать новые, потому что неловко, что крупнейший ученый выступает с такими ветхими. Да и не видно ничего. Он неизменно отвечал: «Что Вы, я ведь директор, мне сделают». И, конечно, в следующий раз вытаскивал те же старые. Лучшие из них были подписаны каллиграфическим почерком Вити Галактионова, его любимого ученика, сейчас всемирно известного ученого, который живет и работает в США. Ему было неловко попросить своих сотрудников сделать что-либо «для себя».

Будучи директором, Курдюмов не ездил за границу, хотя его, конечно, много приглашали на конференции и просто с научными визитами. Он говорил: «Я – директор. Мне полагается жить в хорошей гостинице и вообще представлять. Просить денег у принимающей стороны мне неудобно. А тратить на свою поездку деньги Института, когда не хватает на зарплату, аморально». Многие скажут – это смешно. Директор должен представлять, это его работа. Но он был такой – для него личное ощущение нравственности своего поведения было важнее практической целесообразности, даже для дела.

На всех наших конференциях он был приглашенным лектором, и все равно платил оргвзнос. Оргкомитет отказывался – «Сергей Павлович, мы же Вас пригласили, никто из приглашенных лекторов не платит». – «А я заплачу. Для меня это не большие деньги, а для вас – важен каждый взнос». Это не было чем-то показательным – это был его внутренний порыв. И в большом и в малом он поступал так, как подсказывала совесть. И перед лицом высшего, Божьего суда, где нет

деления на государственные и личные поступки, где каждый человек предстает как он есть, независимо от чинов и званий, он был прав.

Курдюмов взаимодействовал с огромным количеством людей и помогал многим. К нему обращались крупные ученые из других областей знаний, потому что он удивительным образом мог понять «чужую» проблему со своей «синергетической стороны», увидеть конструктивные аналогии, с удовольствием шел на сотрудничество. Вместе с ним Сергей Петрович Капица работал над своей знаменитой моделью роста человечества. Синергетические идеи вдохновляли мысль академика В.С.Стёпина и философа-востоковеда Т.П.Григорьевой.

К Сергею Павловичу обращалось множество молодых ученых, многим из них он помог осознать смысл их собственных работ в контексте общих проблем естествознания, предложил новые оригинальные пути дальнейшего развития. Многие междисциплинарные работы не могли бы быть защищены как кандидатские и докторские диссертации без поддержки Сергея Павловича, без его выступлений на ученых советах в качестве понимающего оппонента.

В первый раз к нам на конференцию он приехал в 1995 г. на один день, на директорской машине в сопровождении Георгия Малинецкого и Николая Митина. Курдюмов был в своей знаменитой вязаной шапочке, а молодые люди – в черных пальто и шляпах, и выглядели рядом со своим учителем как мафиози. Только вот Сергей Павлович на крестного отца совсем не был похож – слишком добрые, лучистые, улыбающиеся были у него глаза. Но эти глаза загорались совсем другим огнем – обжигающим огнем истины, когда он говорил с трибуны перед замершим залом или просто излагал свои идеи, глядя в глаза сидящему перед ним собеседнику. В этом было что-то потустороннее, завораживающее, он как будто впадал в транс, затягивая туда – в высший мир мысли – своих слушателей. Так проповедовали апостолы, обращая людей в свою веру. Он знал за собой это гипнотическое свойство и говорил, смеясь, что студенты его побаиваются: «Я слишком пристально смотрю на них, им хочется спрятаться».

Участники наших конференций обожали Сергея Павловича, это было настоящее поклонение. Для его доклада было мало любого отпущенного времени. Люди просили его продолжить выступление в обеденный перерыв или вечером, задавали множество вопросов. Скольких он обратил в свою веру – невозможно перечесть.

А верил он в науку, в объективное знание. Будучи сам человеком высоконравственным, он полагал, что любое знание должно служить во благо людям, и чем глубже и обширнее знание – тем лучше для людей. Он считал, что невежество безнравственно, полагая, что именно невежество, а не злая воля лежит в основе всех нелепых с точки

зрения здравого смысла и губительных для страны и народа решений власть предержащих. Поэтому он огромное значение придавал просвещению и популяризации знаний. Поэтому выступал в любой аудитории. Курдюмов считал необходимым объяснить всем, от школьников и учителей до администрации всех уровней, что нелинейная наука предлагает пути поиска решений в нашем сложном меняющемся мире, и эти решения необходимо искать, в этом призвание истинного Человека. Он часто произносил в своих докладах: «Неплохо бы понимать!..» И будучи человеком исключительно чутким, мягким, деликатным, терпимым, взрывался, когда кто-то из выступающих демонстрировал воинствующее невежество. Тогда его апостольский голос приобретал стальную твердость.

Я приведу цитату из его выступления, полный текст которого напечатан в Суздальском сборнике «Языки науки – языки искусства», который под редакцией Зои Журавлевой был опубликован нами в издательстве Института компьютерных исследований (М., 2004. С. 200). Магнитофонную запись расшифровала постоянный участник наших конференций Людмила Олеговна Неелова (С.-Петербург), за что мы ей очень благодарны.

«Представьте себе, что диссипация, гибель, "выедание", отбор, хаос – это необходимые элементы развития, которые и выводят систему на аттрактор. Доля зла, хаоса, выедания – необходимые элементы эволюции. Правда, неплохо бы сразу возбудить в системе тот спектр, который нам ближе по моральным, этическим и другим соображениям, без мучительно длинного пути, на котором гибнут миллионы. В этом заключается идея Ефремова, ученого и писателя, – сократить зло в мире, если уж его нельзя убрать совсем. Сократить время лишних, тупых попыток, пустого эксперимента, не использовать старый и никому не нужный метод проб и ошибок. Отсюда и гуманистический элемент, который следует из синергетики, из нелинейных уравнений. Вот вам и постановка задачи, способ моделирования, и она реальна, потому что этот спектр бесконечно прост. Путь на самом деле трудно увидеть, но спектр можно. Можно, в конце концов, увидеть границы пути».

Эти слова наполнены нравственной ответственностью Ученого. Высокая физико-математическая наука, созданная Сергеем Павловичем, сосредоточена в монографиях «Режимы с обострением в задачах для квазилинейных параболических уравнений» (1987); «Нестационарные структуры и диффузионный хаос» (1992); «Режимы с обострением. Эволюция идеи» (1999). Из этих книг следует, что сложные системы имеют спектр аттракторов, что система может сделать выбор и идти к различным целям (аттракторам) разными путями. Причем эти цели и пути не «какие угодно», но строго определенные. Понять эти цели и указать путь к ним – в этом и состоит задача науки.

Приложение идей синергетики к проблемам стратегического планирования, анализа исторических процессов, моделирования образовательных систем освещено в монографии С.П.Курдюмова, Г.Г.Малинецкого, С.П.Капицы «Синергетика и прогнозы будущего», которая за семь лет выдержала пять изданий в России и США. Философский смысл синергетического подхода обсуждается в самых разных аспектах в монографии С.П.Курдюмова, Е.Н.Князевой «Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры» (2002).

Синергетика – наука междисциплинарная, соединяющая самые разнообразные знания, носителями этих знаний являются специалисты из разных областей, говорящие на разных языках. Практически невозможно передать идеи синергетики в виде последовательного текста, адекватным отображением синергетических знаний мог бы быть гипертекст. Многомерную возможность представления знаний и связей между ними, как и доступность этих знаний для пользователей, дает Интернет. Сергей Павлович уже давно понимал возможности и преимущества Интернета в воплощении и популяризации идей синергетики, но практически осуществить его идеи удалось лишь в последние годы. Портал spkurdyumov.narod.ru сделал и поддерживает сын Сергея Павловича – Владимир Сергеевич. Все друзья и коллеги Курдюмова с радостью откликнулись и предоставили свои материалы. И этот один из наиболее посещаемых научных сайтов стал наглядным воплощением пути Сергея Павловича – синергетическим примером самоорганизации и самосозидания.

Сергей Павлович был вовлечен в работу до последнего дня своей жизни. За день до смерти Сергея Павловича защитила докторскую диссертацию на факультете прикладной математики и кибернетики МГУ его ученица Елена Куркина, месяцем раньше защитила тоже докторскую в Объединенном институте ядерных исследований в Дубне Стефка Демкова из Болгарии. Это были работы, построенные на идеях Сергея Павловича, выполненные на новом теоретическом и вычислительном уровне. Он консультировал до последних дней.

Летом 2004 г. в Российской Академии Государственной службы состоялась большая Международная конференция, посвященная применению идей синергетики в государственном управлении. Труды конференции составили 6 томов. Председателем Оргкомитета был Сергей Павлович Курдюмов. На конференции выступали «классики» синергетики: профессора Герман Хакен, Вернер Эбелинг, Клаус Майнцер. И Курдюмов, и его немецкие коллеги увидели, как их идеи воплощаются в реальных разработках в области психологии, социологии, в сфере государственного управления.

Вот еще одна цитата из выступления Сергея Павловича. «Синергетика перестраивает наше обыденное сознание. Она позволяет взглянуть на мир другими глазами. Она открывает новые необычные стороны мира: его нестабильность и открытость, топологически правильное слабое воздействие и коэволюцию сложных систем. А все новое нужно пропагандировать... В заключение я хочу подчеркнуть вот что. Не нужно ждать с поникшей головой новых глобальных катастроф, а нужно попробовать смоделировать другой возможный путь развития мира».

Эти слова Сергея Павловича Курдюмова – не вызов Творцу, а ответ на Его ожидание, нравственный долг ученого, познающего законы Вселенной во спасение человечества.

Е.Н.Князева

Между временем и вечностью: С.П.Курдюмов о темпоральных свойствах сложных структур*

Время – подвижный образ вечности.

Платон

Всё, что скрыто теперь, раскрывает
некогда время.

Гораций

Сергей Павлович Курдюмов (1928–2004) ушел в вечность, но остается с нами и теперь. Его дыхание и дух явственно ощутимы¹. Он неоднократно говорил, что идеи должны принадлежать миру, и щедро сеял семена синергетического знания. Он дарил миру свои идеи, вкладывая в них весь свой интеллект, всю свою исследовательскую страсть, всю свою любовь к жизни и всю свою заботу о будущем.

Диапазон научных, культурных и жизненных интересов Сергея Павловича был чрезвычайно широк. В науке сфера его деятельности простиралась от математической физики и математического моделирования процессов в открытых диссипативных средах до философии и филологии, учений Востока (в особенности, даосизма и буддизма), футурологии и глобалистики. Куда течет история? Каковы тенденции

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (03-06-80252а, 04-06-80254а).

¹ Во многих языках «дух» («душа») и «дыхание» этимологически связаны. Например, лат. *anima* – это и «дуновение», «дыхание», и «жизненное начало», и «душа».

изменений мира как целого на 5, 15, 70 лет? Каковы закономерности нелинейного синтеза сложных структур? Как осуществляется связь с будущим или что такое влияние будущего? Как уменьшить степень насилия и усилить следование внутренним тенденциям сложных систем (законам Дао)? Каковы правила коэволюции, устойчивого совместного развития сложных структур мира? Все эти вопросы находились в фокусе его внимания и обсуждались в его докладах и опубликованных трудах. Поиск конструктивных принципов коэволюции сложных структур мира – главное дело жизни Сергея Павловича, как он его сам определял в одной из последних лекций, записанной на компакт-диск в сентябре 2004 г. для последующего издания.

Одна из центральных проблем, которая рефреном проходит через все его научное творчество начиная с 1970-х гг., – это проблема времени в синергетике. В своих глубоких, мировоззренческих выводах он опирался на математические модели режимов с обострением в сложных системах. В этих системах есть особые стадии процессов, когда устанавливаются автомоделные режимы, для которых есть *связь пространства и времени через инварианты*. Значит, анализируя пространственную конфигурацию такого рода сложной эволюционирующей структуры сегодня, можно узнать, как она развивалась в прошлом и что будет происходить с этой структурой в будущем. Это замечательное свойство! Изучая сегодняшний день, мы можем проникать в историю и предвидеть будущее.

И еще один важный результат научной школы Курдюмова – это изучение возможных форм организации сложных систем, спектров структур-аттракторов, которым на уровне математического описания соответствуют наборы собственных функций решения нелинейных дифференциальных уравнений. Существуют также правила объединения относительно простых структур в сложные, как их называл Сергей Павлович, правила нелинейного синтеза. Определяющим параметром при объединении является темп развития структур. Различные сложные структуры, становясь единым целым, начинают жить в одном *темпомире* (термин, который мы с Сергеем Павловичем изобрели). Единая сложная структура может существовать достаточно долго, даже при возрастании интенсивности процессов в отдельных ее фрагментах в шестьсот раз. Максимумы в сложной структуре могут быть очень разные. Это говорит о том, что в этой структуре есть и элементы прошлого, которые еще недоразвиты, и будущего, которые ушли уже достаточно далеко и могут полностью оторваться от структуры, «забыв» ее как неразличимый фон.

Сейчас пишут книги о красоте фракталов, а есть и красота сложных спектров структур, возникающих в режимах с обострением. Самой большой мечтой Сергея Павловича было создание обучающих ком-

пьютерных программ, чтобы молодое поколение могло на красивых образных картинках изучать правила коэволюции сложных систем в мире. Продолжение этого дела теперь в руках его учеников.

Вклад Курдюмова в развитие и распространение синергетического знания в России огромен и поистине неизмерим. Главное, говорил он, бросить идею в мир, зажечь процесс самоорганизации в нем, посеять семена в чьей-либо душе, и в первую очередь в душах своих учеников. Это был бескорыстный и глубоко преданный науке человек. Он дарил себя и свои идеи миру.

Сергей Павлович был мастером постановки проблем. Он умел обзирать все поле полученных результатов и нерешенных вопросов целиком и поэтому всегда понимал, где есть брешь, пробел, недостаток, где возможность и необходимость для дальнейшего продвижения. Поэтому его участие в научных обсуждениях было бесценным, а его установки – реальными рабочими инструментами в руках его учеников. Ведь известно, что важно знать не *что*, а *как*, владеть *know how*, т.е. методом (в переводе с греческого буквально *сопутчиком*) решения научных проблем. Синергетика неявно работала здесь как метод, как «мастер самодообраивания» общего понимания проблемы.

Он не боялся выдвигать самые смелые, «безумные», шокирующие научное сообщество идеи, такие, например, как возможность касания человеком абсолютного будущего человечества (в особом состоянии – сне без сновидений), т.е., по сути, касания вечности. Он считал, что человек по характеру внутренних связей и сложным образцам поведения гораздо сложнее общества, а сложное всегда включает в себя структуры разного возраста: как из прошлого, так и из будущего, которое может проявляться в нем в особых состояниях. При этом он ссылаясь на то, что еще в Упанишадах сон без сновидений рассматривался как величайшая тайна. Когда он говорил о подобных вещах, переводчики даже иногда отказывались переводить его слова (был один такой случай на престижной международной конференции примерно в 2000 г. в Москве). Здесь невольно вспоминаются известные слова Нильса Бора, что идея должна быть достаточно безумной, чтобы быть истинной.

Этот случай свидетельствует о том, что научное сообщество отнюдь не всегда было готово воспринять и осознать идеи Курдюмова. Значит, Сергей Павлович опережал свое время, будучи по складу своего ума не только математиком, но и мыслителем, философом. А философия, забираясь в дебри метафизических абстракций, нередко опережает науку современной ей эпохи (как, впрочем, и математика, которая движется своими собственными путями в мицелиях своих высоко-абстрактных построений!). Философия помогает там, где наука оказывается бессильной, ибо раздвигает рамки человеческого сознания, заставляет взглянуть на мир по-другому.

Чтобы иметь внутренние силы выдвигать такие, казалось бы, абсурдные идеи, в каждой креативной личности должно быть, если можно так выразиться, необытийное начало, и такое начало, в самом позитивном смысле этого слова, в Сергее Павловиче было. Теперь все говорят, что Курдюмов был необыкновенно светлым человеком. Это действительно так, ибо он любил жизнь, беззаветно любил дело синергетики и мечтал о конструировании желаемого, предпочитаемого нами и устойчивого будущего, используя синергетические принципы коэволюции как «искусство жить вместе».

Проповедуя идеологию режимов с обострением, он сам жил словно в режиме с обострением. Он зажигал других, и сам горел в беседах, в работе, в размышлениях. Он отдавал себя без остатка своим ученикам, высказывая все, что у него накопилось в уме. И каждый был уверен, что это он высказывает только ему и в связи только с его научными исследованиями. Он мог говорить часами, не чувствуя времени, увлекаясь и не замечая наступления вечера или даже ночи, не нуждаясь в перерывах на чай или ужин. И когда вдруг вновь выпадал в действительность, произносил: «Давно не виделись».

Он умел вселять уверенность в своих учеников, подбодрить, похвалить, не боялся даже перехвалить, ибо искренне считал, что недооценка собственных сил гораздо хуже, чем их переоценка. Принадлежность к научной школе С.П.Курдюмова значит очень много. Это – огромный конгломерат знаний, которые формируются годами и десятилетиями. Это – не только выраженное, осознанное, просчитанное, изложенное в трудах, но и еще не выраженное и вообще невыразимое. Это то, что не может быть сразу высказано (*Unsagbare*), недоступно вербализации, но что возможно вывести из тенет потенциального, реализовывая лишь мало-помалу, постепенно и через личностное знание учеников.

Курдюмов – это айсберг, лишь верхушка которого доступна нашему пониманию. Это – метафизическая бездна потенциальных ходов будущих исследований.

Человек, даже такой открытый, каким был Сергей Павлович, не мог быть одинаково внимателен ко всем, но к избранным, к своим любимым ученикам он был внимателен беспредельно и, казалось, выплескивал все содержание своих умственных ходов, совершенных на тот момент, и весь осознаваемый им багаж пока не решенных проблем. Поэтому на его учеников и учеников его учеников возложен тяжелый груз ответственности продолжать научные исследования в данном направлении и разносить синергетические идеи. Ибо принадлежность к традиции рождает инновации.

Нынешнее время, любил повторять Сергей Павлович, – это время сериалов, не просто пустых мыльных опер, но сериалов подлинной культуры и науки. Не надо стесняться повторять, нужно долбить

и долбить дорогие тебе синергетические идеи, чтобы они распространились по миру и посеяли свои семена в нем, которые могли бы стать точками роста нового знания где-то и когда-то в будущем. Нужно тщательно прописывать синергетические идеи сегодня, чтобы они были кем-то востребованы в будущем.

Сергея Павловича Курдюмова больше всего заботило то, чтобы синергетические идеи распространялись по миру и приживались в нем, произрастали, давая новые плоды, чтобы синергетическое движение в России ширилось и становилось более влиятельным, чтобы к ученым стали серьезно прислушиваться политики. Главное – бросить идею в мир, зажечь процесс самоорганизации в нем. Главное – чтобы эти идеи легли в основание исследований для будущих поколений ученых и чтобы в соответствии с ними строилось будущее России и мира.

1. Время в природе и восприятие времени

Проблему времени, которую мы прицельно рассматривали с С.П.Курдюмовым в последнее десятилетие¹ и которая естественным образом поднимается внутри синергетического знания, можно обсуждать в различных планах или аспектах: физическое время, психологическое время (восприятие времени), образы времени в истории культуры человечества, в том числе образы времени в мифах восточных и западных культур, историческое время (временные характеристики течения человеческой истории).

В настоящей работе затрагиваются первые два аспекта: физическое время и психологическое восприятие времени (*time perception*). Излагаются некоторые фундаментальные результаты исследований того, как изменяются наши представления о времени в связи с бурным развитием в последние десятилетия теории самоорганизации сложных систем, или синергетики, – а это, в первую очередь, физический аспект времени. Ибо модели синергетики исходно, по своему происхождению являются физическими (модели становления когерентного излучения лазера у Г.Хакена) или физико-химическими (модель брюсселятора для описания периодических химических реакций и И.Пригожина). Однако здесь надо сделать оговорку: синергетика является междисциплинарной, или, лучше сказать, *трансдисциплинарной*, теорией, а в трансдисциплинарности есть и аспект *интер-*, т.е. взаимодействия различных дисциплин, и *мета-*, т.е. выхода за пределы физики, химии, биологии на некоторый метанаучный уровень исследования (поскольку открываются образцы сложного

¹ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Темпоральные ландшафты коэволюции // Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию академика В.С.Стёпина. М.: Канон+, 2004. С. 445–462.

поведения вообще, сложного и в природе, и в социуме, и в человеческой психике), и *транс-*, т.е. перехода через дисциплинарные границы, переноса когнитивных схем из одной области в другую. Открывая общие образцы сложного поведения вообще, синергетика что-то может сказать не только о времени в физическом смысле, но и о времени в самом общем, метафизическом смысле.

Не менее интересен для исследования и психологический аспект времени. Проблема восприятия времени исследуется в философской феноменологии со времен Эдмунда Гуссерля. В 1905 г. он прочитал лекции по феноменологии внутреннего восприятия времени (их текст был издан Мартином Хайдеггером в 1928 г.¹), в которых содержатся глубокие идеи, являющиеся до сих пор предметом толкований и дискуссий. Данная проблема рассматривается с разных сторон и в современной когнитивной науке, включающей в себя целый конгломерат научных дисциплин (психология, нейрофизиология, биология, информатика, исследование искусственного интеллекта), которые изучают, как работает человеческий мозг, как функционирует психика, как устроено и функционирует человеческое сознание, как человек познает мир. В когнитивной науке разрабатывается ныне динамический подход, который основан на применении моделей нелинейной динамики. Эти модели могут и не называться синергетическими, поскольку в США больше принято название «нелинейная динамика», или «теория хаоса», или «теория сложности», – но сами модели, по сути, те же самые. И в рамках динамического подхода в когнитивной науке возникают сходные с синергетикой представления о дискретности и нелинейности времени, о которых здесь также пойдет речь.

Приступая к рассмотрению физики и метафизики времени, хотелось бы начать с некоего почти поэтического образа времени, который дает нам Гераклит и который был излюбленным у С.П.Курдюмова (недаром он взял его в качестве эпиграфа к своей странице в Интернете www.spkurdyumov.narod.ru). Мир – это живой огонь, «мерами возгорающий и мерами затухающий»², т.е. мир постоянно претерпевает изменения, причем изменяется не линейно и монотонно, а циклами и ритмами, происходит смена различных режимов его эволюции. Согласно Гераклиту, время – не раз и навсегда заведенные часы, не машина с монотонно работающим механизмом, не кузнец, автоматически отсчитывающий удары, опуская свой молот на наковальню, это – «дитя, играющее камешками»². Такой образ игрового времени, образ постоянной пробы возможностей мира очень близок духу синергетики.

¹ Гуссерль Э. Собр. соч. М.: Логос, Гносис, 1994. Т. 1.

² Цит. по: Рассел Б. Мудрость Запада. М.: Республика, 1998. С. 51.

Подобную метафизику потока – «все вещи текут» – развивали далее А.Бергсон и А.Уайтхед. Мир открыт и переполнен возможностями, непроявленными формами, пока не реализованными структурами-аттракторами. Мир – это кладезь возможностей. Актуализация части этих возможностей, испытание того, что можно и что невозможно осуществить в мире посредством наших управляющих воздействий *здесь и сейчас*, что доступно и желаемо для осуществления в данной ситуации, имеющей определенную пространственно-временную конфигурацию, – вот это как раз и есть тот *нелинейный образ времени*, который можно извлечь из синергетического знания.

И еще одно предварительное замечание. В начале XX в. естествознание, подхватывая общий дух теории относительности Эйнштейна, видело в качестве своего идеала геометризацию, т.е. стремилось представить время и силовые взаимодействия через пространство и изменение его свойств. У Эйнштейна время было «опространствовано». Это было как бы четвертое измерение пространства. А ныне, в начале XXI в. – благодаря синергетике – в фокусе внимания оказывается время. Акцент падает на эволюционность и темпоральность, на эмерджентность и случайность возникновения упорядоченных структур в природных, человеческих, социальных системах. Теперь оказывается даже возможным через время представить пространство, ибо синергетика показывает, что в пространственной конфигурации некой сложной структуры-аттрактора сегодня представлены и могут быть «вычитаны» исторические, эволюционные стадии ее развития, обнаружены фрагменты структур «разного возраста», несущие элементы «памяти разной глубины», что само пространство можно рассматривать как иерархию структур разного возраста, разной временной определенности. Таким образом, происходит поворот от опространствования времени к овременению пространства.

2. Нелинейные фигуры времени

Какой смысл вкладывается синергетикой в этот новый, нелинейный образ времени? Поль Валери в своих дневниках говорит, что «время имеет свои фигуры»¹. По словам Ильи Пригожина, «время становится "возникающим" свойством»². Это – не время бытия, а время становления организованных, упорядоченных структур в диссипативных средах, это – время морфогенеза структур, естественные и, вообще говоря, неизбежные периоды катастроф, периодического выпадения в хаос.

1 Valéry P. Cahiers. Paris: Gallimard, 1974. V. 2. P. 1113.

2 Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. С. 57.

В синергетике возникает целый ряд парадоксальных представлений, которые говорят о нелинейности течения времени в процессах эволюции и коэволюции сложных структур:

– преддетерминация, влияние будущего, когда от будущего «веет незаметно ветер» (Ф.Ницше);

– представленность прошлого и будущего в настоящем, «момент "теперь" удерживает в себе все предыдущие и все последующие ступени развития» (Э.Гуссерль);

– необратимость и элементы обратимости хода времени, смена противоположных по смыслу и дополняющих друг друга режимов (режимов быстрого роста и локализации и режима спада активности и растекания по старым следам) как способ поддержания функционирования сложной организации; ритмы течения времени, «ритм накладывает туманное покрывало на реальность» (Ф.Ницше);

– ускорение и замедление хода эволюционных процессов, подобию медленных (на квазистационарной стадии) и быстрых (вблизи обострения) процессов в случае его автомодельного описания степенным законом; «время имеет свою плотность» (Г.Башляр);

– дискретность времени, кванты биологического времени (метаболические циклы живых существ), когнитивного времени (фреймы восприятия), исторического времени (время жизни одного поколения, составляющее порядка 40 лет); «длительность состоит из моментов, лишенных длительности» (Г.Башляр).

Илья Пригожин (1917–2003) на протяжении всей жизни осуществлял свою юношескую мечту, выраженную им еще в 1937 г. в трех коротких заметках для студенческого журнала и заключающуюся в том, чтобы унифицировать естественные науки и философию через решение загадки времени¹. Он прямо говорил о нелинейности времени: «Всякое сложное образование определяется множеством времен, разветвляющихся одни над другими, согласно их тонким и множественным сцеплениям»². Конечно, этот образ бифуркирующего, ветвящегося времени метафоричен, но в нем отражается внутренний дух нашего века бифуркаций. Что касается философских представлений о времени, близких этому, инициированному синергетикой нелинейному видению времени, кроме Эдмунда Гуссерля, Фридриха Ницше и Гастона Башляра стоит назвать также имена Николая Гартмана, Анри Бергсона, Мориса Мерло-Понти, Альфреда Уайтхеда, Мартина Хайдеггера.

¹ Пригожин И. Конец определенности. С. 68.

² Spire A. La Pensée-Prigogine, suivi de trois entretiens avec Gilles Cohen-Tanoudji, Daniel Bensach et Edgar Morin. Paris: Desclée de Brouwer, 1999. P. 25.

3. Парадоксальные связи времени и вечности

Влияние будущего

Наиболее парадоксальной является синергетическая идея о влиянии будущего на настоящее. Она раскрывается в синергетике двояким образом.

Во-первых, когда система попадает в конус притяжения аттрактора, то он становится определяющим для поведения системы; она начинает строиться и достраиваться из будущего, в соответствии со структурой-аттрактором, с будущей формой.

Во-вторых, при резонансном объединении структур «разного возраста» в единую целостную структуру более развитые стадии, более высокие уровни развития, структуры, в большей мере приблизившиеся к моменту обострения (т.е. будущее), непосредственно влияют на менее развитые структуры (т.е. настоящее).

Но что же здесь нового? Ведь вся человеческая деятельность в целом и управленческая в частности основывается на том, что мы можем ее целенаправленно строить, сознательно корректировать в зависимости от складывающейся ситуации, менять наши цели и добиваться их полного достижения, полной реализации наших задумок и планов. Новое здесь – именно то, что влияние будущего, преддетерминации и квазицели существуют в сложных (природных и созданных человеком) системах вообще, а не только в человеческой деятельности. Кроме того, синергетическая идея о влиянии будущего в корне отличается от известных в психологии представлений об установке, ожидании, об опережающем отражении (лягушка видит движущийся предмет и прыгает, чтобы его схватить, чтобы съесть насекомое). Установка – это возможность, в большей или меньшей степени желаемая, в большей или меньшей степени осуществимая. А структура-аттрактор, если система попала в его конус притяжения, не может не реализоваться, не может не построиться, это – уже действительность, прямое присутствие будущего, будущей формы, именно такой, какая она будет.

Лейбниц считал, что «настоящее всегда чревато будущим»¹, оно несет его в себе, в своем лоне, т.е. у него как бы весь ход развития преддетерминирован к некоему гармоничному состоянию. Фридрих Ницше, рассуждая о сверхчеловеке, писал: «Неслышными взмахами крыл веют из будущего ветры» или «Будущее и самое дальнее пусть будет причиной твоего сегодня»², т.е. будущее определяет то, как строится настоящее. Эдмунд Гуссерль говорил о протенциях – о нитях,

¹ Лейбниц Г. Сочинения. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 346.

² Ницше Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 56, 44.

тянущихся из будущего, о забегании вперед. А его ученик Мартин Хайдеггер – о том, что «собственная временность времени себя из собственного будущего, а именно она будит настоящее»¹.

Дело обстоит таким образом, как будто с позиции синергетики можно материалистически понять учение Аристотеля о конечной и формальной причинах. Формы, по Аристотелю, не возникают в процессе придания вещи определенной формы, они есть нечто пред-данное. И если кузнец делает медный шар, то он не делает ни медь, ни шар как некую форму, а просто придает меди форму шара. Форма шара существует до самого процесса оформления куска меди в шар. Аналогично паттерны самоорганизации как бы предшествуют самим процессам самоорганизации: и природа, и общество строят себя именно в определенных формах, скажем, застраиваются правильными гексагональными ячейками, которые в физической конвекции называются ячейками Бенара, а в урбанистической географии – решетками Кристаллера.

Не меньшее значение имеет аристотелевское представление об *энтелехии* – о внутренней энергии, заложенной в бытии, побуждающей его к обретению определенной формы. Как бы переформулируя это представление, Жан Петито, эпистемолог, ученик Рене Тома, внесшего значительный вклад в разработку математической теории катастроф (или особенностей), разъясняет важнейшее теоретическое представление Тома о «содержательности (*prégnance*), богатстве внутреннего смысла форм, т.е. значащей ценности готовых к развертыванию форм для субъективности (то, что Кант уже назвал "формальной субъективной финальностью" организованных природных форм, которую он противопоставлял их "объективной внутренней финальности")»². На этой основе, по его словам, может быть развита материалистическая теория финальности. Стержневой в теоретических представлениях Рене Тома является идея морфодинамики, т.е. исследования не только генезиса, не только возникновения, но и развития, достраивания и взаимопревращения форм как проявления качественной дискретности процессов в пространстве и времени, прохождения процессов через точки особенностей (феномен критичности). Морфодинамика есть исследование внутреннего смысла, внутреннего плана бытия. Физика превращается тем самым в гено-физику, т.е. в науку, исследующую генезис физических процессов.

В развиваемых в ИПИМ им. М.В.Келдыша РАН синергетических моделях автономность описания свидетельствует о единстве всего

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. S. 329.

² Petitot J. La Sémiophysique: De la Physique qualitative aux sciences cognitives // Passion des formes. Dynamique qualitative, sémiophysique et intelligibilité. Paris: ENS Éditions Fontenay – St. Claude, 1994. T. 2. P. 509–510.

процесса – и его медленной, квазистационарной стадии, и его быстрой стадии вблизи момента обострения. И прошлое, и будущее доступны единому описанию, схватываются одним математическим законом, причем существует внутреннее подобие стадий – разряжение и сгущение событий. Процесс разворачивается как будто по программе, заложенной с самого начала.

Основываясь на представлении о структурах-аттракторах как собственных формах открытых нелинейных сред, необходимо расставить иные акценты в нашем видении отбора как механизма эволюции. Когда рассматривают процессы эволюции сложных формообразований и структур, то обычно предполагается, что именно отбор приводит к их совершенствованию. С точки же зрения синергетики существуют внутренние законы развития, иначе говоря, отбор работает лишь на поле предзаданных возможностей, отбору доступны только те формы, которые заложены в самой нелинейной среде. Эти формы (цели) не создаются отбором, но определяются собственными свойствами этой среды.

*Представленность будущего и прошлого в настоящем.
Вечное присутствие*

Соотношение между различными модусами времени – прошлым, настоящим и будущим – философская проблема. Философы по-разному отвечают на вопрос, что такое настоящее. Настоящее – это короткий период между прошлым и будущим, ускользающее от нас ничто, или же настоящее содержит, свертывает в себе всё: и прошлое, и будущее. Тогда, стало быть, настоящее есть соединение всех временных модусов, вечное присутствие и настоящего, и будущего. Эта мировоззренческая позиция развернута в учениях экзистенциалистов (С.Киркегора как предшественника экзистенциализма XX в., у М.Хайдеггера и др.). У С.Киркегора и философов-экзистенциалистов XX в. есть представление о настоящем как «вечном присутствии», о моменте «теперь», воплощающем всю полноту времени, которое восходит к воззрениям Августина Блаженного о «вечном настоящем», содержащем различные временные модусы – модус прошлого, модус собственного настоящего и модус будущего.

Сёрен Киркегор писал: «Говорят: время летит, жизнь идет вперед и т.п. Не замечаю. И время стоит, и я стою. Все планы, которые выбрасывает мой ум, не идут в ход, а возвращаются ко мне; хочу плюнуть – плюю себе в лицо»¹. В другом его произведении читаем: «Вечное – это настоящее. Для мысли вечное есть настоящее как снятая

¹ Киркегор С. Афоризмы эстетика // Киркегор С. Наслаждение и долг. Киев: Air Land, 1994. С. 33.

последовательность (время и было этой последовательностью, которая теперь переходит). Для представления это – продвижение вперед, которое, однако, не трогается с места, поскольку для него вечное есть бесконечное, лишенное содержания настоящее. Стало быть, в вечном нет разделения на прошедшее и будущее, поскольку настоящее положено здесь как снятая последовательность»¹.

Подлинное время, по Мартину Хайдеггеру, – это не физическая последовательность «теперь», а вечное присутствие. Модус прошлого – «бытие-всегда-уже-в-мире». Прошлое – это не то, от чего остались лишь с трудом восстанавливаемые следы. Напротив, оно постоянно присутствует в настоящем и детерминирует как настоящее, так и будущее. Прошлое – это фактичность, «заброшенность». Модус настоящего – «бытие при». Это – «обреченность». Мы «обречены» на такое настоящее, ибо оно определено прошлым и строится в соответствии с проектами будущего. Модус будущего – это «забегание вперед», проект². С одной стороны, будущее – это давание возможности прийти, наступить, а с другой – это возвращение назад к своему собственному прошлому.

Таким образом, будущее дает возможность родиться настоящему. Будущее (лучшее из уже бывшего) отпускает из себя настоящее. Настоящее освобождается из будущего. Привычные понятия «прошлое», «настоящее» и «будущее» вульгарны, они «неправильно» разрезают сложную реальность. Хайдеггер говорит о некой временности, которая делает возможным единство экзистенции. Временность вообще не есть, «временность изначально временится из будущего»³.

Вечное присутствие, по Хайдеггеру, складывается из непреходящего значения прошлого, пост-данного, преддетерминации будущего (проектов будущего), пред-данного, и из так называемого настоящего, сотканного исключительно из элементов того и другого.

Синергетика как бы переосмысливает эти представления и наполняет их реальным научным содержанием. Одно из важнейших представлений синергетики – это представление о коэволюции, о связи структур разного возраста, о включении элементов «памяти» и элементов будущего, маяков эволюции в сегодняшнюю сложную структуру, т.е. тоже представление о постоянном присутствии, о моменте «здесь и теперь», втягивающем в себя – благодаря пространственно-временным инвариантам, а значит, связи пространственных и временных координат, – исторический ход эволюции структуры в прошлом и тенденции ее будущего развития.

¹ Куркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 182.

² См. об этом: Гайдено П.П. Хайдеггер // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 427.

³ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 331.

Еще одно парадоксальное свойство – это представленность, сосуществование будущего и прошлого в настоящем. Сложные по своей конфигурации пространственные структуры-аттракторы содержат информацию о своем прошлом и будущем. Откуда это следует? Из того факта, что это – установившиеся, автомодельные процессы, и значит, они описываются пространственно-временными инвариантами, а в инвариантах, как мы знаем, время и пространство не свободны, но определенным образом связаны друг с другом. Однако они связаны не так, как в теории относительности, а иным способом. Можно сказать, что из этой внутренней связи пространственных и временных характеристик структур на их развитых, автомодельных стадиях развития возникает возможность проникновения в их прошлое и будущее. Информация о прошлых и последующих временных стадиях развития содержится в пространственной конфигурации структуры сейчас, и если мы научимся считывать эту информацию, то сможем проникать не в вероятное, предсказываемое нами, а в реальное будущее, которое будет у этой структуры, и не в реконструированное, восстановленное по крохам прошлое, а в ее реальное (то, как оно было) прошлое. Значит, всё уже есть в настоящем, прошлое и будущее структуры содержится в ее настоящем, в ее наличной пространственной конфигурации. Это, действительно, парадоксальная идея, которая близка к представлениям философов-экзистенциалистов о моменте «теперь», о настоящем как вечном присутствии (С.Киркегор, М.Хайдеггер).

С точки зрения синергетики сложную иерархически организованную структуру можно представить как совокупность различных стадий развития. Их иерархия напрямую связана с эволюцией, со степенью продвижения к моменту обострения. Если, скажем, мы заняли место наблюдателя на некоей срединной структуре, на некотором среднем иерархическом уровне, то структуры с более низким максимумом интенсивности процессов – это структуры из прошлого, а структуры с более высоким максимумом – это структуры из будущего. И поскольку эти структуры связаны воедино в целостную структуру, т.е. когерентны, развиваются согласованно, то мы как обитатели срединного уровня ощущаем непосредственное влияние прошлого (от более низких структур) и непосредственное влияние будущего (от более высоких, более продвинутых к моменту обострения структур). Их когерентность означает попадание их в один темпомир, фигурально выражаясь, наличие консенсуса, а договориться можно не со всеми и не всегда, а только выборочно и соблюдая определенные правила.

Гастон Башляр называет подобную связь между прошлым и будущим в настоящем «липкостью длительности»¹. Поль Валери говорил

¹ *Bachelard G. La dialectique de la durée. Paris: Boivin Éditeurs, 1936. P. 10.*

о настоящем как сосуществовании и взаимности¹. А Морис Мерло-Понти отмечает, что «жизненное настоящее содержит в себе, в своей толщине прошлое и будущее»², что настоящее имеет свою временную глубину.

Ограничимся одним примером. Человек, как известно, является сложнейшей иерархически организованной структурой. Одна из основных внутренних установок социального управления в настоящее время состоит в том, что нужно коренным образом изменить человека, чтобы изменить к лучшему социальную жизнь. Ведь человек является элементарной ячейкой общества, и, преобразуя социальную среду на уровне элементов, изменяя собственные свойства этой среды, мы можем изменять поле возможных путей развития этой среды, а также способствовать достижению предпочтительных будущих состояний общества как сложной системы. Эта важнейшая установка часто формулировалась и формулируется с точностью наоборот: нужно изменить общество и социальные условия жизни в нем, чтобы изменился и сам человек. С точки зрения синергетики видна сомнительность, а может быть, даже и опасность такого рода постановки вопроса и формулирования задач социальных преобразований. Природа сложных формообразований в мире такова, что их сложность связана не только с большим количеством входящих в них элементов и подсистем, не только со сложностью взаимодействий между ними, но и со сложным объединением, синтезом в них предшествующих исторических состояний (стадий) развития.

Согласно синергетике, человек, как микрокосм, представляет собой синтез предыдущих стадий развития, причем, возможно, не только онтогенетического, но и филогенетического развития. Повсюду в природе становление сложного целого сопровождается накоплением предыдущих стадий развития, правильным, резонансным включением их в единую структуру «горения» человеческого существа, а не вытеснением и отсечением. Память не исчезает, а остается и продолжает действовать. Из кусков прошлого, из его напластований, отложений, наслоений, его разрывов и сдвигов складывается новый мир. По словам Анри Бергсона, «непрерывно действующее прошлое без конца набухает абсолютно новым настоящим»³. Разумеется, это не означает, что в сложную развитую структуру входят все без исключения исторические стадии развития в неизменном исторически фиксированном виде. При сборке сложного некоторые предшествующие стадии развития могут естественным образом выпадать, а другие, существенные –

¹ Valéry P. Cahiers. Paris: Gallimard, 1973. V. 1. P. 1337.

² Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. P. 318.

³ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-пресс, Кучково поле, 1998. С. 205.

входить в преобразованном, трансформированном виде. Построение сложного целого ведет к видоизменению частей, элементов и подсистем, входящих в его состав.

С такой теоретической позиции становится понятным, что с целью преобразования человека нельзя просто вытеснить из него, из его психики старое, дикое и неразумное, телесное, отсекав его историю; старое, бремя его исторического пути должно быть включено, резонансно интегрировано, трансформировано в нем. Выпадение существенных элементов сложной эволюционной структуры может сделать дальнейшее развитие этой структуры неустойчивым. А управленческие, образовательные или воспитательные усилия, направленные на устранение якобы нежелательных элементов дикости, неразумности, телесности в человеке, просто-напросто окажутся неэффективными.

Основной принцип холизма, состоящий в утверждении «целое больше суммы частей», может быть прослежен начиная с древних философских учений. Одна из наиболее ранних его формулировок содержится в даосизме, философии Лао-Цзы. Однако полный и глубокий смысл этого принципа был выявлен в таких теориях, как гештальт-психология, теория систем и синергетика. Принцип рассмотрения от целого к частям, или поведения частей с позиции целого, необычен для классической науки. Последняя движется в ходе анализа главным образом от феноменологического целого к расчленению его на отдельные части и изучению частей, причем этот редукционистский путь анализа не дополняется обратным движением от частей к целому, не завершается построением интегральной картины.

Классический линейный принцип суперпозиции теряет свою силу в сложном и нелинейном мире, в котором мы живем: сумма частных решений не является здесь решением уравнения. Целое не равно сумме частей. Вообще говоря, оно ни больше, ни меньше суммы частей. Оно качественно иное по сравнению с частями, которые в него интегрированы. И, кроме того, формирующееся целое видоизменяет части. Коэволюция различных систем означает трансформацию всех подсистем посредством механизмов установления когерентной связи и взаимного согласования параметров их эволюции. Нелинейный синтез – это объединение не жестко установленных, фиксированных структур, а структур, обладающих разным «возрастом», находящихся на разных стадиях развития. Это – соединение элементов «памяти», причем «памяти разной глубины»¹.

¹ См.: Режимы с обострением. Эволюция идеи. Законы коэволюции сложных структур. М.: Наука, 1998; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры. СПб.: Алтейя, 2002; Knyazeva H., Kurdyumov S.P. Nonlinear Synthesis and Co-evolution of Complex Systems // World Futures. 2001. Vol. 57. P. 239–261.

*Стрела времени. Его необратимость и элементы обратимости.
Вечное возвращение*

Рассмотрим еще одну темпоральную характеристику процессов эволюции в сложных системах – их необратимость и частичную обратимость. Илья Романович Пригожин в своих работах все время подчеркивал идею необратимости, стрелы времени. Он строил диаграммы бифуркаций и говорил о каскадах бифуркаций и микроструктурах событий, что делает будущее принципиально непредсказуемым, открытым, причем неопределенность относится и к будущему, и к прошлому¹. «Дано ли нам будущее?» – вопрошает он и отвечает: «Не дано». Мы с С.П.Курдюмовым, изучая проблему времени, пришли к выводу о важности частичной обратимости эволюционных процессов. В эволюции существует не только необратимость, но и обратимость.

С чем связана эта обратимость? Она связана с переключением различного типа режимов эволюции: режима бурного развития структур, локализации процессов и подхождения к моменту обострения и режима спада активности и растекания, «охлаждения», «сна» или «отдыха» сложной структуры (организации). А почему необходимо переключение? Да потому, что, когда структура быстро развивается, – а мы живем в нелинейном мире, в котором быстрые процессы играют заметную роль, – подходя к моменту обострения, она становится неустойчивой, может быть рассинхронизирована в результате малых флуктуаций, которые всегда существуют в природе, и в итоге может распасться. Над этой структурой нависает угроза гибели, и чтобы избежать гибели, ей нужно переключиться на иной, противоположный режим, режим спада активности, как бы «отдыха» этой структуры (организации). Значит, смысл обратимости, частичного возврата к прошлому – это поддержание жизни сложной структуры (организации). Сложная организация живет, но она смертна, вблизи момента обострения она подвергается угрозе распада, а переключение на иной режим дает ей возможность пожить еще немного, пожить еще хотя бы следующий цикл, перейти в иное состояние, чтобы поддержать жизненный огонь в своем домашнем очаге.

Синергетическая идея о необратимости и обратимости, переключении циклов жизни близка к идее *автопоэзиса*, что в буквальном смысле означает «самопроизводство». Замечательные ученые Франсиско Варела и Умберто Матурана создали в начале 1970-х гг. теорию автопоэзиса, отражающую сущность живого и, как оказалось, сложной организации вообще. В 1990-х гг. Варела применил идею автопоэзиса

¹ Пригожин И. Кость еще не брошена // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 15–21.

к когнитивным системам и создал оригинальную и глубокую концепцию инактивированного, телесного или ситуационного познания.

Сущность жизни заключается, по словам Франсиско Варелы, в поддержании своей идентичности, в способности к самодостраиванию. Дневная активность сменяется отдыхом, сном организма. Сон, как говорят индусы, возвращает все на свое естественное место. Но вместе с тем сон – это не просто отдых, не просто растекание по старым следам, но и, как показывает Варела, активизация креативных потенциалов сознания. Во сне, особенно в фазе парадоксального сна, сопровождаемого быстрым движением глаз, «создается пространство, которое можно использовать не сразу и не непосредственно, но где можно тренировать воображение, переосмысливать, переформулировать. Это – форма повторения, которая позволяет испытывать новые возможности»¹. Как говорят французы, *reculer pour mieux sauter* (отступить, чтобы лучше прыгнуть). Возврат к старому есть способ прорыва к новому.

Сущность живого (и сложной организации вообще) заключается, как говорил Варела, в автопознании, в постоянном воспроизведении себя, в достраивании себя, в поиске неполадок (не разрушено ли что-то) и в ликвидации этих неполадок. Конечно, ясно, что мир эволюционирует необратимо, проходит через каскады бифуркаций, идет к все более сложному, но прогрессивное движение вперед невозможно без частичных и периодических возвратов к старому.

Все достраивает себя в мире живой природы: из куса гидры снова вырастает целая гидра, ящерица отращивает оторвавшийся хвост и т.д. Раны на теле человека затягиваются, человек излечивается от болезней, в том числе он может излечиться и от смертельных болезней, например от рака, как это описал А.И.Солженицын в «Раковом корпусе». Человек непрерывно восстанавливает себя и поддерживает свою идентичность и в биологическом, и в духовном плане. Сложная организация души-тела человека балансирует «на краю хаоса», на хрупкой границе между жизнью и смертью. Необратимый телесный и духовный рост, подъем по лестнице жизни и возвышение над самим собой невозможны без возвратов к старому, без оглядок, без переключения на иной режим, когда в основном происходит растекание по старым следам, без спусков на несколько ступенек вниз. Нужно спускаться хоть немного, чтобы однажды не скатиться по всей лестнице вниз, не сорваться на полное падение, не умереть.

Процессы усложнения и деградации, сжатия и разлета существенны в эволюции звезд. Возможно, за нынешней эпохой расширения наблюдаемой Вселенной последует стадия ее сжатия, кумуляции.

¹ Dormir, Rêver, Mourir. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama. Sous la direction de Francisco Varela. Paris: NiL Éditions, 1998. P. 53.

Вместе с тем и в ходе нарастания кумулятивных эффектов, по-видимому, включаются иные качественные процессы – хаос, возможность выхода на странный аттрактор, – которые препятствуют кумуляции. Дело обстоит так, как будто существует вторая сторона мира, которая стремится обратить ход процессов на противоположный. Что-то в природе мешает достижению бесконечностей (бесконечной плотности, бесконечной температуры и т.д.).

Как показал С.П.Курдюмов со своими учениками, в физике плазмы сложные структуры тоже способны самодотраиваться, восстанавливать себя, проявляют устойчивость к флуктуациям, к незначительным разрушениям своей организации. Возобновление процессов есть растекание по старым следам (каналам), просто потому что в них температура выше, чем в остальной среде. Поэтому при повторении процессов, при переключениях на режимы спада активности эти каналы становятся все более глубокими. Становится все легче и легче растекаться по старым следам, и происходит все более точное растекание по ним. И что получается? Может быть, сложные структуры кажутся нам стационарными просто потому, что в них переключение с одного режима на другой происходит очень быстро. Быстрое переключение, быстрая смена активности может выглядеть для наблюдателя как стационарность, а на самом деле это не стационарность, а быстрая смена режимов.

Ускорение и замедление хода эволюционных процессов

В представлении о нелинейности времени содержится также идея не только его ускорения, но и замедления. Ускорение течения времени происходит в режиме быстрого роста и локализации структуры, а его замедление – в режиме спада активности.

Ускорение и замедление хода развития в историческом плане исследовал С.П.Капица. Он показал, что развитие глобальной системы человечества, прежде всего рост народонаселения мира, происходит в режиме с обострением¹. В этом процессе имеется длительная квазистационарная стадия, и потом происходит взрыв. Это – демографический взрыв, который начался с 1960 г. И этот взрыв и наблюдающийся ныне демографический переход, связанный со стабилизацией численности и даже снижением прироста в развитых странах Запада, существенно влияет на нестабильность всего социального развития на планете на рубеже тысячелетий. Капица показывает, что на протяжении истории человечества имеют место растяжение и сжатие времени в десятки,

¹ См.: Капица С.П. Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле. Опыт теории человечества. М., 1998.

тысячи и десятки тысяч раз. Изменяется масштаб исторического времени, и этот масштаб имеет логарифмический характер, т.е. каждый следующий исторический период короче предыдущего примерно в 2,5–3 раза, а точнее в $e = 2,7$ раз¹.

Ускорение исторического времени можно показать на таком примере. Если древние цивилизации типа Древнего Египта существовали тысячелетия (история Древнего Египта насчитывает три тысячи лет), а расцвет и упадок Римской империи продолжался полторы тысячи лет, то современные империи создавались за века и распадаются за десятилетия². Налицо ускорение исторического времени. Здесь возникает также идея квантовости. «Квант» исторического времени – масштаб времени, к которому следует относить процессы, происходящие в системе человечества. История доходит ныне до внутренней предельной способности системы человечества к развитию, до кванта исторического времени, равного времени жизни одного поколения – 45 лет. Дальше масштабы времени уже не могут сжиматься, все упирается во внутреннюю дискретную единицу исторического процесса.

Современные исследования в области когнитивной науки также приводят к открытию дискретности времени, а равным образом и ускорения и замедления психического восприятия времени. При маниакально-депрессивном психозе в маниакальной стадии, а также в состоянии стресса или при принятии ЛСД человек воспринимает все в ускоренном виде, он сам возбужден и ему кажется, что все очень быстро двигаются. Напротив, в депрессивной стадии маниакально-депрессивного психоза все психические реакции человека замедлены, и таким же замедленным он видит свое окружение.

Существуют также дискретные единицы, кванты психологического времени, о существовании которых писал Франсиско Варела. Это – некие фреймы, т.е. рамки или кадры, человеческого восприятия, длительность которых составляет около 0,1–0,01 сек. Варела предположил, что такая длительность задана присущими клеткам мозга ритмами нейронных разрядов и предельными временными возможностями суммирования сигналов и синаптической интеграции³. Суть механизма, позволяющего поддерживать на определенном временном промежутке стабильный – как бы замерший, неплывущий – кадр, Варела усматривал в том, что некоторое множество нейронов из функционально и локально различных областей мозга срабатывают синхронно,

¹ См.: Капица С.П. Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле. С. 89.

² Там же. С. 97.

³ Varela F.J. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness // Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science / Ed. by Jean Petitot, Francisco J. Varela et al. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 273.

с совпадением фаз их клеточной деятельности. Складывается временная констелляция мозговых клеток, выделенная из всего остального массива тем, что они замкнуты между собой по фазе (*phase-locking*). «Гипотеза синхронизации нейронов постулирует, что именно точное совпадение моментов разрядки клеток создает единство ментально-когнитивного опыта»¹.

Сущность кадрирования восприятия такова, что в рамках кадра ничего не происходит². В его рамках время останавливается и получается, что время состоит из моментов вневременности (как писал Гастон Башляр в сочинении «Интуиция момента», «длительность состоит из моментов, лишенных длительности»), так же как и прямая в математике состоит из безразмерных точек.

* * *

Итак, время скорее нелинейно, чем линейно. Ибо сложные диссипативные структуры эмерджентно возникают из хаоса, претерпевают бифуркации и каскады бифуркаций, трансформируются и усложняют свои формы, развиваются немонотонно и неравномерно, проходят через естественные кризисные стадии, когда над ними нависает угроза разрушения, или же они разрушаются частично или полностью. Сложные структуры автопоэтичны, способны противостоять разъедающим воздействиям внутренних и внешних флуктуаций, восстанавливать свою целостность, производить самих себя. В определенных режимах и на определенных стадиях развития сложных структур возникает возможность касания абсолютного будущего, т.е. в некотором смысле касание вечности. Вечность открывается конечной сущности в момент ее касания бесконечно отдаленного будущего тотальности универсума. Момент выпадает из течения времени и именно поэтому касается вечности.

¹ Varela F.J. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness. P. 275.

² См. об этом подробнее: Князева Е., Туробов А. Познающее тело. Новые подходы в эпистемологии // Новый мир. 2002. № 11. С. 136–154.

Философия космизма

Л.В.Шапошникова

Познание космической реальности

Перерождение мышления должно утвердиться как основа лучшей Эпохи. Мышление – залог преуспевания, залог нового строительства, залог мощного будущего. Претворение жизни, именно, утверждается трансмутацией мышления. На каждом проявлении можно проследить, как мышление эволюционирует или инволюционирует. Кроме устремленного мышления, действует импульс зажигания мышления. Потому закон устремления дает то соответствие, которое сближает Миры, насыщая творческим огнем. Дать себе отчет в направлении мышления уже поможет сдвинуть сознание.

Мир Огненный, III, 262

Лучшие умы обращаются к факторам взаимодействия Космических Сил с судьбами земных народов.

Н.К.Рерих

Пергаменты не утоляют жажды,
Ключ мудрости не на страницах книг.
Кто к тайнам жизни рвется мыслью каждой,
В своей душе находит их родник.

Гёте. «Фауст»

1. Методологические положения системы познания Живой Этики

«Что такое эволюция – теория, система, гипотеза? – спрашивает французский ученый и мыслитель Тейяр де Шарден. – Нет, нечто гораздо большее, чем все это: она – основное условие, которому должны подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, – вот что такое эволюция»¹.

Именно закономерностям космической эволюции, в которой смыкаются все линии человеческого существования, и посвящена Живая Этика. Идеи Живой Этики не абстрактны. Сложившись в природном космическом потоке, выбрав самое ценное из прошлого и настоящего человечества, объединив в себе мысль Востока и Запада, научное и вненаучное знание, они несут огромный энергетический заряд действенности, устремляя человечество к будущему, к духовному совершенствованию и эволюционному продвижению. Охватывая широчайший диапазон космических процессов, Живая Этика способствует такому пониманию человеком событий, которое бы, по словам Н.К.Рериха, «отражало суть и основу всей Вселенной». Главной сутью самой эволюции является одухотворение материи, повышение ее энергетики и последующее ее преобразование и утончение. Этого можно достигнуть с помощью такой силы, как дух. В процессе одухотворения и утончения материи является синтез – основной магистральный путь. Такие же явления, как культура и возникающие в ее пространстве Любовь и Красота, которые несут в себе тонкую высоковибрационную энергетику, и, наконец, сама психическая энергия человека, служат устоями эволюции и определяют ее качество. Живая Этика рассматривает любое земное явление с точки зрения взаимодействия духа и материи и энергетики этого взаимодействия. Обращаясь к важнейшим космическим процессам, Живая Этика содержит в себе уникальную новую систему познания, которая представляет собой гносеологический каркас космического мышления, идущего на смену так называемому научному мышлению, но несущего в себе важнейшие достижения этого мышления. Явление двойственности, ее особенностей и свойств пронизывает всю систему познания Живой Этики и носит универсальный, космический характер, представляя собой Великий космический закон, которому подчиняются любые процессы, идущие в Космосе.

Идея двойственности проходит через образы мифологии, через различные системы философии Востока и древнейшие верования.

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 175.

Особенно ярко она отражена в культуре доколумбовой Америки, в ее философии, получившей название науатль и связанной с культом Кецалькоатля. Вот фрагмент удивительной поэмы о Кецалькоатле, созданной уже в наше время поэтом Х.Л.Портильо:

*Омейокан! Я возникаю в этом двуедином месте,
где Мрак господствует и Ветер, Йоальи Экатль,
где вечное Безмолвье отступает перед волей Слова.
Здесь, «И значит, существую?» – спросил себя я.
Здесь, «И значит, я таков, каков я есть»¹.*

Появившийся в двойственном месте человек становится также двойственным. У тольтеков был бог Ометеотль – «владыка двойственности», который, согласно их космогонии, и создал вселенную. «Ометеотль, – писал один из крупных археологов и этнографов Деметрио Соди, – включает в себе религиозную идею, согласно которой в основе происхождения всех вещей лежит принцип двойственности»². Принцип двойственности мы находим в индийской и буддийской мифологиях в образе двух начал – змея Нага и птицы Гаруды, между которыми идет извечная борьба (противостояние). Без этого противостояния не могло бы существовать двуединое явление – «дух–материя», являющееся основой космических противоположений, таких как человек и Бог, небо и земля, жизнь и смерть и т.д. В условиях двойственности возникает творчество в самом универсальном смысле этого слова. Двойственность вырабатывает энергию, которой движется космическая эволюция. Она же, двойственность, создала одну из самых важных мифологических тайн – существование в одном лице Бога и человека, раздваивающееся потом в нашем дифференцированном мире. Двойственность как бы затевает таинственную космическую игру, в которой историческая личность превращается в Бога, и наоборот. Происходит в вечности какая-то странная смена, а потом и смешение масок Бога и человека.

В более поздний период явление «дух–материя» становится основным вопросом философской науки, определившим не столько суть космической двойственности, сколько «доброкачественность» самой философии, критерием которой служило разрешение вопроса – что первично, а что вторично: дух или материя. Своей кульминации «первичность–вторичность» достигла в социологическом мышлении XIX в., отразившись наиболее ярко в материалистической философии марксизма. В ходе развития последней идеологами послереволюционной

¹ *Портильо Х.Л.* Кецалькоатль. М., 1982. С. 68.

² Там же. С. 35.

России «вторичность» была ликвидирована как явление, «первичность» оставлена за материей, а дух превратился в «невещественное начало». Этим отрицанием духа был предан забвению внутренний мир человека, где, собственно, и взаимодействовали между собой дух и материя. В результате такой «операции» человек, его творчество, его знания лишились одного крыла, а его сознание осталось без важнейшего принципа – двойственности. Это привело, в свою очередь, к искажениям не только в духовной жизни, но и в интеллектуальном пространстве, что негативно сказалось и на системе познания, и на науке. Однокрылое сознание не могло развиваться нормально, не могло идти в русле космической эволюции.

Русская философия Серебряного века и научная мысль XX столетия были тем духовно-культурным пространством, в котором началось движение к правильному пониманию двойственности. И это связано, в первую очередь, с возвращением человеку в философии и научной мысли его внутреннего мира, точнее, осознания двойственности этого мира. «Речь идет о связи, – писал автор послесловия к книге П.А.Флоренского "Мнимости в геометрии" Л.Г.Антипенко, – между двумя видами реальности – реальностью чувственной, или эмпирической, и реальностью сверхчувственной, или внеэмпирической. На религиозном языке их принято соотносить с дольным и горним мирами, составляющими единый Божественный универсум»¹.

Иными словами, возвращая понятие двойственности явлению «дух–материя», мы не исследуем проблему, что из них первично, а что вторично, а говорим о существовании реальности эмпирической и внеэмпирической, или миров различных состояний материи, с которыми осознавший это обстоятельство входит в соприкосновение в своем внутреннем мире. Это приводит нас к выводу, что двойственность (дух–материя), заключенная в человеке, подтверждает существование не только внешней вселенной, но вселенной внутренней, которую мы постигаем не эмпирически, а интуитивно, сверхчувственно. Отбрасывая ту внутреннюю вселенную, основой которой является дух, мы тем самым уводим себя из поля, которое, во-первых, влияет самым определенным образом на нашу внешнюю и внутреннюю жизнь, а во-вторых, является источником самой разнообразной информации, помогающей нам познавать не только себя, но и процессы космической эволюции, в которой мы, люди, участвуем (в значительной мере бессознательно) с тех пор, как существуем. Именно человек, осознавший себя, в состоянии понять свою двойственность, в которой заключены не только дух и материя, но и небесное и земное, мир плотный и мир тонкий, мир эволюции и мир инволюции, мир Высший и мир

¹ Флоренский П. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 69.

низший. В данном случае именно он, человек, – главный инструмент эволюции, без которого невозможен эволюционный процесс одухотворения материи, переход ее из одного состояния в другое, более высокого измерения. Для того, чтобы все это понять, необходимо осознать относительность энергетического взаимодействия в рамках явления «дух–материя» в бесконечной цепи космической эволюции. Именно Живая Этика дает нам возможность постичь подобный процесс. И то, что мы называем духом, и то, что определяем как материю, есть лишь различные состояния все той же материи. С этой точки зрения Живая Этика есть наиболее материалистическая философская система. Для нее не существует «невежественного начала». Дух, как сказано в Живой Этике, есть энергия. Энергия же, являясь в структуре Мироздания главным компонентом, не может существовать без материи. Состояние материи, в конечном счете, обуславливается уровнем вибрации энергии, связанным с данным видом материи. И дух, и материя составляют единое целое, которое Живая Этика называет духо-материей. В одном из писем Елены Ивановны Рерих сказано: «Так в Мире Проявленном можно говорить лишь о той или иной стадии проявления духо-материи. Дух есть энергия, и мы знаем, что никакая энергия не может проявиться вне материи. Именно на всех планах, во всех действиях и мышлениях, мы отделиться не можем от материи. Мы обращаемся к высшим или грубейшим видам все той же материи. Дух, субъективный элемент или энергия находится в потенциальном состоянии в недрах Космической Природы. Конечно, при дифференциации, в силу чего возникли бесконечные стадии, или степени, проявления духо-материи, установились понятия относительности и противоположения. Но именно эта относительность и противоположение являются основами нашего познания»¹. В этом небольшом фрагменте мастерски изложена вся сложность и относительность явления двойственности на уровне «дух–материя». Ее можно представить в виде грандиозной космической цепи, уходящей в Беспредельность и несущей в себе различные состояния материи и ее энергетике. Все это движется, трансформируется, но неизменно идет в русле Великого закона двойственности. В этом двуедином явлении «дух–материя» должна всегда существовать разница потенциалов, точно такая, какая существует в батарее, вырабатывающей электро-энергию. Если величина потенциалов по каким-то причинам уравнивается, то энергия исчезнет и эволюционная цепь распадется, что приведет, в свою очередь, к катастрофическим последствиям. Дух, как энергия, имеющая причинный смысл, способствует эволюционным изменениям материи. Энергия духа одухотворяет, являясь особым

¹ Письма Елены Рерих. В 2 т. Рига, 1940. Т. 1. С. 446.

видом тонкой материи, обладающей высоковибрационной энергетикой. И как любая материя, дух обладает способностью к эволюции и создает на основе двойственности то явление относительности, которое заполняет Космос бесчисленным количеством состояний материи. И в то же время, будучи высоковибрационным видом тонкой материи, поддающейся эмпирическому исследованию, дух обладает рядом особенностей, не учитывать которые в познании любого явления или любого вида творчеств, нельзя. Пренебрежение этими особенностями, которые мы находим в системе познания Живой Этики, может завести в тупик современную науку и наделать немало бед в общем духовно-культурном пространстве. Вот наиболее важные из этих особенностей.

1. Дух не может существовать в чистом виде, без материи.

2. Если плотная материя временна, преходяща и подвластна разрушению, то вечное и непреходящее держится на нерушимости духа. «Поистине, прочен лишь мир духа, – сказано в Живой Этике, – ибо неразрушим и несокрушим!»¹.

3. Дух есть основное формообразующее и творческое начало. Без него нет ни того, ни другого. Без духа не существует мироздания в том виде, в каком мы его знаем, не существует творчества в его самом широком смысле.

4. Дух – не только творческая сила, но и познавательная. Исходя из универсальности духа и его высокой энергетичности, мы должны учитывать его информационные качества и свойства.

5. Дух представляет собой важнейшую преобразующую силу, начиная от всякого рода космических преобразований и кончая преобразованием сознания человека. Именно дух, утверждает Живая Этика, «преображает сознание в явление всевмещения»².

6. Дух ведет за собой эволюцию Космоса и человека и сам изменяется в ходе относительности космической эволюции, ибо заключает в себе все космические энергии.

7. Мысль о том, что «Мир един созвучием духа»³, высказанная в Живой Этике, – это не только важнейшее положение для осознания самого явления двойственности, но и один из главных постулатов ее системы познания. Из него самым естественным образом вытекает вывод об энергетической одухотворенности самого Космоса и о важнейшей творческой роли в нем энергетики духа.

Подобные положения, подтвержденные многовековым опытом человечества и некоторыми открытиями науки, дают нам возможность по-другому взглянуть и на двойственность пространства, и

¹ Иерархия, 146.

² Беспредельность, 108.

³ Листы Сада Мории. Книга первая. Зов. 01.02.1923.

на двойственность человека, определяющую значимость его роли в Космосе. К.А.Кедров пишет о параллельных вселенных, в определенной степени подтверждая этим мысли Живой Этики о двойственности Мироздания и существовании в его системе духовной вселенной. «Итак, есть две вселенных: вечная, из которой все возникло, и временная, в которой мы временно пребываем. Вечная, при всей своей отдаленности, очень нам близка и похожа на нашу душу. В ней объективная реальность очень напоминает наш субъективный внутренний мир. Временная вроде бы намного ближе, мы в ней родились и в ней умрем, но она во всем нам противоречит. "Царство Мое не от мира сего", – сказал Христос, и мы это можем повторить, ничуть не лукавя. Получается, что мы несем в себе две вселенных. Мнимую вечную и временную реальную. <...> Вот и выяснилась роль человека на стыке этого двоимирия. Он связует собой разрозненные миры, тот и этот свет. Не было бы человека, и был бы действительный распад вселенной на жизнь и смерть»¹. К этому можно добавить, что мост человеческой связи с мирами иного состояния материи и с параллельными вселенными выстроен из духа, энергией которого держатся все космические тела.

Осознание роли человека в Космосе, как носителя духа, свидетельствует о совершенно новой парадигме и новых подходах к исследованию человека как такового. Отрицание двойственности внутреннего мира человека, превращение духа в «невещественное начало» и вытекающая отсюда утрата реальности космического человека – все это привело к крупным бедам в социальной и культурной жизни переломного XX в. «Мир Реальности, – писала Елена Ивановна Рерих, – есть Вечное ЕСТЬ, и вся относительность рождается лишь при дифференциации и от бесконечных преобразований или смен в вечном движении Бытия проявленного»².

Двойственность того или иного явления всегда связана со степенью дифференциации его материи. Чем плотнее материя, тем выше степень дифференциации. В результате иногда противоположения предстают нам как не связанные друг с другом явления. Но по мере изменения качества материи от грубого к тонкому противоположения все чаще и чаще осознаются нами как целостное явление, несущее в себе энергетику дальнейшего развития. В явлении «дух–материя» проявлена вся сложность двойственности и эволюция степеней ее относительности. Двойственность есть важнейшее методологическое положение Живой Этики, новой системы познания. И по мере проникновения в глубины космического закона двойственности мы

¹ Кедров К. Параллельные миры. М., 2001. С. 38.

² Письма Елены Рерих. В 2 т. Рига, 1940. Т. 2. С. 330.

начинаем понимать, что без него не может существовать ни одна система познания. Ибо это положение дает нам возможность понять, что есть два источника знания – земной, который имеет дело с плотной материей, и надземный, тонкоматериальный, обладающий высокой энергетикой инобытия. Первый источник тесно связан с экспериментальной наукой и материалистической философией, возникшей на основе этой науки. Второй источник связан с венаучными способами познания, основанными на интуиции, способности видеть невидимое и получать информацию из миров иных состояний материи и более высоких ее измерений. В истории человечества, начиная с древнейших времен, метанаучный способ познания играл бóльшую роль, нежели научный или экспериментальный. Материалистическая философия и экспериментальная наука на долгое время вывели из системы познания венаучный способ, ограничив это познание лишь внешней, материальной стороной существования человека и планеты и на какое-то время исключив из познания внутренний мир человека и тонкоматериальный, высокоэнергетический источник познания.

Новое мышление XX в., основой которого стало космическое мироощущение, нуждалось в новой системе познания, представленной Живой Этикой, философией Космической Реальности, в которой парадигма двойственности играет главенствующую роль. «В мире проявленном, который есть следствие дифференциации, все противоположения уже налицо, т.е. свет и тьма, дух и материя – противоположные полярности, добро и зло и т.д. Советую очень усвоить первоосновы восточной философии – существование Единой Абсолютной Трансцендентальной Реальности, ее двойственный Аспект в обусловленной Вселенной, и иллюзорность, или относительность, всего проявленного.

Лишь при сопоставлении этой двойственности, или пар противоположений, высекаются искры познания и возможно совершенствование, или эволюция. Вечное движение, или эволюция, создает и относительность всех понятий. Так познание действительности достигается лишь путем вечной смены и сопоставления пар противоположений. Действие противоположений производит гармонию, подобно центробежной и центростремительной силам, которые, будучи взаимно зависящими, необходимы друг другу, чтобы обе могли существовать. Если бы одна остановилась, действие другой немедленно стало бы разрушительным. Именно мир проявленный держится в равновесии силами противодействующими. Эти противодействующие силы, или пары противоположений, принимают в нашем сознании ту или иную окраску или качество, т.е. становятся добром или злом. На каждом плане проявления степень зла и добра оценивается сознанием человека по

уровню его развития. Добро на низшем плане может явиться злом на высшем, и наоборот. Отсюда и относительность всех понятий в мире проявленном»¹.

Нижеследующие методологические положения Живой Этики дают нам возможность понять то новое, что она внесла в философскую мысль XX в., и те подходы к космической эволюции человечества, которые становятся неотъемлемой частью концепции нового мышления.

1. Мироздание есть целостная энергетическая система, состоящая из различных энергетических структур, включая человека, которые взаимодействуют между собой в грандиозном энергоинформационном обмене. Последний является одной из движущих сил космической эволюции.

«Космос существует, – писала Е.И.Рерих, – лишь взаимопрониканием и взаимодействием пространственных энергий, исходящих из неисчислимых миллиардов фокусов, или центров, наполняющих его и непрестанно образующихся в нем!»².

Подобные центры представляют собой пространственные магниты, энергетика которых управляет всеми творческими процессами, идущими в Космосе.

2. Эти процессы обуславливают существование и развитие самых разных состояний материи с различными измерениями, которые и составляют множественность миров в Космосе.

3. Дух по своей природе – тонкоматериальная и высоковибрационная энергетика. Он занимает в Мироздании главенствующее положение, выступая в качестве основы космического творчества. Дух как тонкоматериальная энергия в процессе эволюции одухотворяет материю, создавая более высокие ее формы.

4. Человек как энергетическая структура не только является частью Космоса, но и несет этот Космос в своем внутреннем мире. Последнее обстоятельство позволяет человеку влиять на эволюционное творчество Космоса посредством энергетики своего духа.

Разъясняя это положение методологии Живой Этики, Е.И.Рерих пишет: «В каждом созидании необходимо участие энергий человека как носителя высших принципов Космоса. В сокровенном Учении сказано – "миры, не населенные человеком, не могли развиваться и потому разрушились". Таким образом, становится ясной зависимость миров или планеты от человека и его духовного и морального уровня»³.

5. Человек, в свою очередь, также зависит от миров более тонкого состояния материи и более высоких ее измерений. «И чем человечество

¹ Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 422–423.

² Там же. Т. 1. С. 445–446.

³ Там же. Т. 2. С. 288.

обладает, – сказано в Живой Этике, – оно черпает из сокровищницы Космоса»¹. Иными словами, информация, получаемая человеком в результате энергетического обмена с более высокими мирами, по своему эволюционному значению является важнее, нежели та, которая добывается средствами эмпирической науки. Без энергоинформационного потока, идущего к человеку из Высших миров, не могло бы существовать творчество космической эволюции человечества, а человек не смог бы продвигаться по ее спирали вверх, совершенствуя свой дух и утончая свою материю.

В эволюции, как это понимают авторы Живой Этики, только Высшее может продвинуть низшее. Это одно из главных методологических положений философии Живой Этики.

Поэтому так важны и в жизни, и в эволюции человека Высшие миры и его взаимодействие с ними. Мир более высокого состояния материи будет всегда причинным явлением для более низкого. «Мир невидимый не отклоняйте от жизни, потому в духотворчестве нужно понимать невидимую силу как главный импульс»². Поэтому миры иного состояния материи играют в нашей жизни более значительную роль, чем мы предполагаем.

6. Необходимость расширения сознания человека есть главное условие усвоения новой модели Мироздания, которую мы находим в системе познания Живой Этики. Расширение сознания ведет к новым научным парадигмам, к открытиям и снятию противоречий на определенных ступенях познания. Например, энергетическое мировоззрение дает нам возможность понять, а также увидеть тонкоматериальные процессы, идущие в плотных слоях материи. Один из крупнейших английских философов Фрэнсис Бэкон писал, что «вселенную нельзя низводить до уровня человеческого разума, но следует расширять и развивать человеческое разумение, дабы воспринять образ вселенной по мере ее открытия»³. Научные открытия и находения умозрительной мысли – все это результат расширения сознания. То, что человек не видит и не воспринимает сегодня, при расширении сознания завтра становится для него видимым и постижимым. История науки – это не только история человеческого таланта, его усилий и труда, но это и отражение процесса расширения сознания, которое развивается в ходе энергоинформационного обмена на всех уровнях Космоса. «Есть лишь единый путь перерождения мышления, – сказано в Живой Этике. – Именно, нужно будить сознание. Именно, когда дух может уже оглядываться назад, зная, что

¹ Беспредельность, 46.

² Там же, 298.

³ Цит. по: Кедров К.А. Параллельные миры. С. 119.

день вчерашний со своим мышлением уже миновал, то происходит трансмутация распознавания»¹.

Ни одна материалистическая система философии последнего времени еще не указывала в своей методологии на необходимость учета в научных исследованиях расширения сознания как важнейшего условия в системе познания. Не интеллект сам по себе, а расширенное сознание есть причина научных открытий. Каждое научное достижение – это результат синтеза интеллекта и сердца, являющегося вместилищем сознания. Проблема расширения сознания человека есть важнейшая и главная проблема в системе познания.

7. Расширение сознания обуславливает и эволюционный процесс, превращающий человека из объекта в субъект эволюции. Путь от объекта к субъекту эволюции – это путь совершенствования человека, завершающийся включением его в цепь космической Иерархии, без духовного творчества которой была бы невозможна эволюция ни Космоса, ни человечества.

8. С процессом расширения сознания и проблемой «объект–субъект» тесно связано одно из важнейших положений системы познания Живой Этики: «Учитель–ученик». Этот ведущий принцип космической эволюции далеко не нов. Он возник еще с незапамятных времен в культуре и философии Востока. В методологии Живой Этики он расширен до универсальных масштабов как космический принцип обучения и познания в процессе эволюции, без которого невозможно какое-либо продвижение человечества. Если в древности Учитель выступал в качестве мифологического культурного героя, то в современной теории познания он является одним из космических Иерархов, влияющих на эволюционные процессы. Эта иерархическая цепь, в которой связка «Учитель–ученик» представлена многочисленными звеньями, переходящими одно в другое и уходящими в Беспредельность, имеет и свою земную часть – своих земных Учителей и своих земных учеников. Таким образом, земное и надземное смыкаются в этой цепи, следуя Великому закону двойственности, согласно которому любое явление в Космосе будет иметь часть земную и надземную, или плотноматериальную и тонкоматериальную.

2. Законы космоса общие и частные

Вся методология Живой Этики тесно связана с действием законов Космоса, без учета которых не может существовать в современном мире ни одна система познания. Ибо последняя действует лишь в рамках таких законов. Их можно условно разделить на две группы.

¹ Мир Огненный, III, 264.

Первая группа – Великие законы Космоса, имеющие принципиальный, общий характер. Вторая группа – частные или, можно сказать, конкретные законы, каждый из которых является частью Великого закона, объединенного с ним общей проблемой.

Действие космических законов, как Великих, так и частных, распространяется не только на Космос, но и на земной план и, в частности, на развитие человеческого общества. Их проникаемость универсальна. Космические законы, отмечает Е.И.Рерих, соединяют «мир физический с миром тонким, или потусторонним»¹. Человек, действующий согласно космическим законам, становится творцом, постепенно достигая уровня субъекта эволюции. Если он, сознательно или бессознательно, пренебрегает этими законами, то идет по пути разрушений и бедствий. В наше время мы имеем такие примеры в массовом масштабе.

Нижеследующее перечисление космических законов далеко не исчерпывает ни количественно, ни качественно всего их богатства и глубины. Некоторые из них были уже открыты наукой, но трактовка их не являлась столь широкой, как в Живой Этике, которая распространила их на все уровни космического бытия. Эти законы действуют и в сфере нравственности, и в поведенческих нормах человека, которые он соблюдает или не соблюдает. «Когда Мы настаиваем на полезности нравственной жизни, – сказано в Живой Этике, – Мы, прежде всего, оберегаем основные законы Вселенной»².

На первом месте среди Великих законов Космоса стоит закон двойственности, о котором уже было сказано.

Великий закон энергоинформационного обмена на всех уровнях Космоса следует признать одним из важнейших законов, касающихся непосредственно космической эволюции и ее особенностей. Согласно этому закону, энергия человеческого духа является одной из главных движущих сил космической эволюции и ее творчества.

В энергоинформационном обмене возникают, формируются и развиваются энергетические системы, составляющие не только нужные для эволюции энергетические потоки, но и важнейшие источники информации самого различного рода. Такой энергоинформационный обмен вызывает продвижение эволюции и совершенствование явлений и процессов в самом Космосе. Процесс обмена вечен – не имеет ни начала, ни конца.

«Затишья в Космосе не бывает, – утверждают авторы Живой Этики. – Все насыщено токами непрерывными. Волнообразно двигаются энергии, и восходят новыми энергиями те силы, которые видимо

¹ Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 329.

² Надземное, 350.

уничтожаются. Когда новые течения вытесняют старые нагромождения, тогда происходит, истинно, великий обмен энергий»¹.

Сюда же примыкает и Великий закон смещения энергий. В результате энергетического обмена в космических масштабах происходят кардинальные изменения и возникают новые энергетические явления, более высокие по своим качествам. Живая Этика так определяет этот процесс: «Когда строится новая ступень, космическая устремленность смещает все нагромождения. Закон смещения и закон строительства устремляются к одному фокусу»².

Наряду с вышеупомянутыми Великими космическими законами закон сохранения и превращения энергии и Великий закон Космического Магнита составляют группу законов, которые дают нам возможность называть новое космическое мышление энергетическим мировоззрением. Следует отметить, что закон Космического Магнита в своей физической основе соответствует нашему закону всемирного тяготения, но в Живой Этике этот закон распространяется также и на энергию духа человека, и на миры иных, более высоких состояний материи. Космический Магнит энергетически обеспечивает духовное существование человечества или, иными словами, является важнейшей энергетической структурой, которую можно назвать источником энергии человеческого духа, действующей в системе Великого закона двойственности. Если по каким-либо причинам, сознательно или бессознательно, человек выходит из пространства энергетического обмена с Космическим Магнитом, то он входит в систему однополярного физического существования. «Не будучи связанным, – сказано в Живой Этике, – с высшими энергиями в духе, человек, истинно, разрушает свои лучшие возможности. Только сознательное принятие существования Магнита, объединяющего дух с высшими энергиями, может приблизить человека к закону Космического Магнита»³.

Закон Космического Магнита также обуславливает Великий закон Высшей воли и Великий закон Космической Иерархии. Первый правит, по утверждению Живой Этики, всем Космосом и, в первую очередь, эволюцией духа. Второй регулирует процессы, связанные с иерархией различных состояний материи, миров и энергий. Этой цепью Иерархии движется космическая эволюция и ее духовно-культурное направление.

Следующая группа Великих законов Космоса относится к мирам более высокого состояния материи. Естественно, что приводимые ниже законы не исчерпывают всего разнообразия «правового поля»

¹ Беспредельность, 143.

² Там же, 686.

³ Там же, 136.

Космоса. Одним из самых важных законов этой группы можно назвать Великий закон Единства Космоса. Космос представляет собой единство бесчисленных многообразных миров. Миры, на каком бы уровне они ни находились, объединены общими энергетическими элементами, в первую очередь энергией духа, и составляют целостную систему Мироздания, в которой отдельные его части взаимодействуют друг с другом. Когда в силу каких-либо причин подобное взаимодействие прекращается, то миры, вышедшие из этого ряда, разрушаются физически и духовно. «Человечество, – сказано в Живой Этике, – лишает себя этой истины, принимая закон обособления. Непреложен закон Единства во всем своем разнообразии!

Только этим законом можно созидать, ибо когда притяжение творит, тогда в силе действия лежит единство. Творчество Космоса беспредельно в своем Единстве!»¹.

Взаимодействие, или сотрудничество, между мирами обуславливает не только верный путь космической эволюции, но и сохраняет необходимое для существования этих миров равновесие. Во взаимодействии миров огромную роль играет не только энергетика как таковая, но и человеческое сознание, его уровень и качество. «Сам человек объединяет миры своим сознанием»², – утверждают создатели Живой Этики.

Миры видимые и невидимые, миры плотного состояния материи и тонкого, миры различных измерений, уходящих в запредельные числа, миры высоких вибраций энергетики и низких, – все они в своем взаимодействии нуждаются в определенном соответствии и в осознании необходимости их равновесия и стабильности. Великий закон соответствия направляет сотрудничество и взаимодействие миров по пути, согласующемуся с главными особенностями космической эволюции и свойствами ее энергетического развития. Соответствие миров предопределяет соединение миров в целостную систему. «Соответствие между мирами является действием утверждения прочных оснований. Нарушение соответствия дает следствие в каждом направлении. Человечество, дав перевес миру видимому, тем отстранило от себя миры невидимые. Пребывая в мире внешнем, человек отстранился от устремлений внутренних, которые напрягают дух в искании. <...> Миры невидимые являют все мощные энергии»³.

Такие Великие законы, как Закон цикличности развития Космоса, Закон гармонии, Закон космического восхождения, Закон причинно-следственных связей и ряд других, обуславливают энергетические особенности развития Космоса и закономерности его эволюции.

¹ Беспредельность, 448.

² Мир Огненный, III, 209.

³ Там же, 246.

Великий закон противодействия непроявленного вскрывает нам суть противоположения «Космос–хаос» – этих двух начал, находящихся в извечном противостоянии одного другому. Их взаимодействие, согласно Живой Этике, носит диалектический, противоречивый характер. С одной стороны, хаос поставляет, если можно так выразиться, материал для созидания Космоса, а с другой, стремясь расширить свое пространство, противодействует этому созиданию. С одной стороны, одно начало дополняет другое, а с другой – в извечной борьбе старается поглотить его. Это противодействие непроявленного проявленному принимает различные конкретные формы – противостояние света тьме, добра злу, порядка беспорядку и т.д. Противостояние непроявленного творчеству Космоса происходит на всех его уровнях, и в этом сложнейшем процессе человек играет важнейшую роль. Его внутренний мир становится основной ареной противостояния, и исход борьбы Космоса и хаоса в этом пространстве решает судьбу Космоса, определяет его дальнейшее развитие, его будущую эволюцию. В подобном противостоянии важное значение имеет Великий закон двух начал – мужского и женского. Чем выше и тоньше материя этих начал, тем менее выражена их дифференциация. Чем ниже и плотнее материя, тем более дифференцированы эти начала, тем грубее их взаимодействие. Полярность начал приводит к мощным энергетическим процессам, которые служат основанием созидательного творчества на самых разных уровнях космической материи.

Последняя группа Великих законов связана с человеком как таковым и его местом в космической эволюции. Три из них имеют особое значение. Великий закон свободной воли дает возможность понять главную суть человека как существа космического. «Свободная воля, – утверждает Живая Этика, – остается отличием человека»¹. Свободная воля возлагает на человека поистине космическую ответственность, которая проявляется и в малом и в большом. «Космическое право» предоставило человеку возможность выбора, а следовательно, и принятия решений на самых разных уровнях. «Или – или» – альтернатива, которая всегда стоит перед человеком и разрешается им согласно уровню его сознания, нравственности и понимания тех целей и задач, которые поставлены перед ним космической эволюцией. Свободная воля есть инструмент и средство, которыми обладает человек как соучастник и сотрудник космического творчества. Инструмент этот в зависимости от того, кто им владеет, бывает созидательным или разрушительным. С его помощью могут быть использованы возможности, которые носят судьбоносный характер не только для самого человека, но и для планеты в целом и даже для дальних миров. Осознание

¹ Братство, 524.

человеком могущества данной ему свободной воли может привести к правильному выбору, непонимание этого качества – сказаться самым губительным образом в первую очередь на самом человеке. Свободная воля невежественного, ограниченного, самостного человека может превратиться в опасное орудие для окружающего этого человека мира.

Великий закон расширения сознания как бы создает предпосылки для правильного использования человеком своей свободной воли. Чем выше уровень сознания личности, тем более созидательной будет ее свободная воля, и наоборот. Этот закон касается всех сторон человеческой деятельности, и в первую очередь человека как субъекта космической эволюции. Процесс расширения сознания составляет сердцевину его творчества, мысли, способности познавать окружающую действительность и видеть реальность Космоса. Расширение сознания, возникающее в процессе энергоинформационного обмена индивидуума с Космосом в целом, есть главенствующее средство эволюции человека, залог его совершенствования, достижений и духовно-культурных изменений. Процесс познания и осмысливания Мироздания также связан с расширением сознания. «Условия новых научных достижений, – утверждает Живая Этика, – должны соответствовать требованию будущего. Если бы ученые поняли, что явление постоянного расширения сознания лежит в основании расширения наук, то не было бы преступного антагонизма. Ведь не опрокинуть хотим их достижения, но расширить. Каждый ученый, который понимает закон расширения сознания, уже разбил стену предрассудков»¹.

Наука и не-наука, естественное и сверхъестественное лежат в пространстве расширения сознания. Каждая ступень такого процесса меняет точку зрения человека на окружающую действительность, делая сегодня понятным то, что было непонятно вчера. Вся история науки, ее достижений и открытий, идет по вехам расширения сознания. И обычно каждая такая ступень или веха сопровождается противостоянием узкого, неразвитого сознания, носителей которого, особенно на первых порах, оказывается значительно больше, чем расширенного.

Великий закон духовного преображения через Красоту связывает земное творчество с мирами более высоких состояний материи; его действие – образец сложнейшего энергоинформационного обмена на вертикали «земное–надземное».

Спектр понимания и восприятия Красоты в нашем плотном мире широк и беспределен. Каждый индивидуум имеет свой мир Красоты (если, конечно, имеет). Красота несет в себе тонкую и высокочастотную энергетику; она – не только важнейший фактор в эволюции человечества, но и олицетворение творческой силы Космоса как

¹ Беспредельность, 827.

такового. Она возникает в таинственном пространстве Космического Магнита, где в необозримом океане энергий складываются и рушатся бесчисленные формы различных состояний материи. И только она, Красота, придает им устойчивость и эволюционную завершенность. Сам же Космический Магнит творит и действует по строгим законам Красоты. Все космические веления соответствуют Красоте, все проявленные формы несут в себе ее энергетику. Красота, заключая в себе гармонию энергетики, превращает хаос в Космос на всех уровнях, начиная от миров различных состояний материи и кончая духом человека, которого она одаривает способностью создавать самое главное в его жизни – Культуру, существование которой без красоты невозможно.

Гениальный русский философ Павел Флоренский, в расцвете сил и таланта погибший в лагерях ГУЛАГа, так определяет Красоту: «...красота есть Красота и понимается как Жизнь, как Творчество, как Реальность»¹.

Реальность – понятие, введенное Флоренским в определение Красоты, – является символом того глубинного и сокровенного, без чего она не может существовать, но что остается для многих еще неосознанным и непостижимым. Ибо сама Красота является тем таинственным дуновением инобытия, из которого она проливает в глубины нашей плотной материи Свет, без которого были бы невозможны ни эволюция этой материи, ни ее преобразование в энергию духа.

Беспредельность устремляет свои энергетические волны от нездешних берегов к нашим, сдвигает их и изменяет, неся в себе разнообразие форм, звуков и Света. Одни формы проявляются сегодня и уже завтра уходят в небытие, другие нарождаются в таинственном безвременье для того, чтобы обрести на какие-то мгновения искомое время и пространство. Все одухотворено, все мыслит, дышит, творит, созидает, разрушает, но неуклонно восходит по светящимся спиральям вверх, где сверкают нездешние миры непостижимых состояний материи и бесконечных чисел ее измерений.

Проблемы Красоты теснейшим образом связаны в первую очередь с искусством. Подлинное искусство всегда эволюционно. Родовая связь с Высшим и невидимым обуславливает его опережающий характер. Поэтому духовные революции начинаются с нового мироощущения прежде всего в искусстве, с нового понимания явления Красоты. Духовная революция XX в. в России – яркий тому пример.

Через подлинное искусство, живущее по законам Красоты, энергетика Высших миров в процессе энергообмена вливается в плотные формы земного мира.

¹ Флоренский П. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 294.

Произведения истинного искусства одаривают созерцающего их энергией огня, которая делает его дух высоким, а сознание – расширенным. Иными словами, между произведением и человеком идет процесс энергетического обмена, или, как считает П.А.Флоренский, обогащение человека путем особых «вибраций души»¹.

Появление великого Мастера всегда связано с энергетической работой ряда поколений человечества, участвующих в процессе энергоинформационного обмена. Великий Мастер есть эволюционная вершина такого обмена. Его творчество зарождается где-то на тончайшей грани, соединяющей миры иные с нашим, на той грани, которая потом и отразит светом или мыслью красоту этих миров в самом произведении.

Искусство России прошло в XX в. сложный путь от символического к искусству космической реальности и выступило в качестве предвестника нового, космического мироощущения. Символ возникает во внутреннем мире художника и несет в себе инобытийный смысл. Проходя через плотную материю земного мира, символ приобретает состояние образа, который художник и воплощает в произведении искусства. Именно такие образы и составляют информационную часть космического энергообмена между мирами. И то, что этот образ, проходя через внутренний мир художника, уплотняется и становится доступным расшифровке в земном мире, свидетельствует о том, что именно через искусство проходит ценнейшая космическая информация. В символе-образе подлинного искусства как бы объединяются два мира – невидимый и проявленный, тонкий и плотный, Высший и низший. Сам символ, его образ и форма принадлежат предметно проявленному и плотному миру, но его энергетика несет качество невидимого Высшего мира. Два мира, два состояния материи, два разных качества энергетике пересекаются и живут в символе. В этом его энергетическая особенность, в этом заключена красота его образа. Через эту двойственность символа и пролегает нелегкий путь земной красоты, ведомый таинственным и сокровенным процессом энергоинформационного обмена в глубинах Космоса.

Эта особенность искусства, отвечающая законам Красоты, дает нам возможность считать его одним из способов познания действительности, так же как науку, философию и различные духовные системы.

Но символическое искусство не стало окончательным достижением Красоты в земных условиях. XX в. в этом отношении оказался также переломным. Расширение сознания и высокие результаты энергоинформационного обмена привели искусство на путь постижения высоких пространств инобытия, более тонкой энергетике Красоты. Иными словами, минуя символы, на нас с художественных произведений гля-

1 Флоренский П. Избранные труды по искусству. С. 315.

нула Красота реального Космоса. Искусство художников-космистов, свидетелей и творцов новой Красоты, предоставило человечеству новые возможности в его эволюции, в духовном преображении. Но движение человечества к новому реальному миру оказалось не столь простым. На этом пути возникло немало трудностей, и прежде всего трудностей, связанных с недостаточным уровнем сознания, еще не отвечающего тому энергетическому эволюционному процессу, который развился на планете в начале прошлого века. Духовное преобразование человека совершается испокон веков в борении и противостоянии.

«Истинно, жемчужины искусства, – утверждают создатели Живой Этики, – дают возношение человечеству, и, истинно, огни духотворчества дают человечеству новое понимание красоты»¹.

Великий русский философ В.С.Соловьев в конце XIX в. выдвинул идею теургии и теургического искусства, идущего от инобытийной Красоты и преобразующего человеческий дух. Он утверждал, что именно в художественном акте возможно преобразовать реальность, сделать ее энергетически более высокой, а материю менее плотной. Соловьев, философ и поэт, обладал к тому же тонкой интуицией. Его предположения о роли Красоты и искусства в преобразении человеческого духа подтверждены Великим космическим законом преобразования Красотой, донесенным до нас системой познания философии Живой Этики.

«В художнике-теурге, – подтверждает другой великий русский философ Н.А.Бердяев, – осуществится власть человека над природой через красоту. Ибо красота есть великая сила, и она мир спасет»².

Методология Живой Этики, опирающаяся на Великие законы Космоса, являет собой новую систему познания, содержащуюся в этой философии и соответствующую особенностям нового мышления – космического мироощущения.

С точки зрения методологии системы познания Живой Этики могут быть рассмотрены важные проблемы, самым тесным образом связанные с космической эволюцией человечества и ее экстраполяцией на процессы, идущие в плотноматериальном мире земного пространства.

3. Исторический процесс как космическое явление

Живая Этика утверждает, что все происходящее на Земле определяется процессами космической эволюции, ее законами и ее особенностями. Этим же, а не «способом производства» или «производственными отношениями» определяется и исторический процесс,

¹ Иерархия, 359.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 239.

энергетическая причина которого находится в сложнейшей гамме космических взаимодействий. Теперь становится очевидным, что сам исторический процесс, идущий на планете, носит природно-космический характер. Осмыслить этот характер в его принципиальных особенностях – значит правильно понять закономерности развития человечества в прошлом, осознать цели этого развития в настоящем и познать перспективы нашего будущего.

Сам исторический процесс, участниками которого мы в той или иной степени являемся, есть одна из составляющих космической эволюции. Этот процесс, как и многие другие, формируется во взаимодействии духа и материи и определяется его энергетикой. В пространстве взаимодействия духа и материи находятся причины циклов расцвета и упадка исторических периодов, непосредственно связанных с эволюционными процессами одухотворения и утончения материи, а также пути совершенствования самого человека, вершины его духовных достижений и бездны его падений. «Тема о всемирной исторической судьбе человека, – писал Н.А.Бердяев, – есть тема об освобождении творящего человеческого духа из недр природной необходимости, из этой природной зависимости и порабощенности низшими стихийными началами»¹. Иными словами, главное наполнение исторического процесса состоит в этом взаимодействии духа, или мира свободы, с материей, или миром необходимости. И сама эволюция, стремясь к расширению пространства духа, направлена к свободе, утончению материи и повышению качества самой энергетики.

Авторы Живой Этики в силу своих обширных знаний и способности применить их в космическом масштабе являют собой пример блестящих историков, которым доступны и реальные исторические прогнозы, и перспективные заключения, соотносящиеся с прошлыми эпохами. Н.К.Рерих был их талантливым учеником, исследовавшим переломные периоды в судьбах человечества. Таким моментом, предшествующим нашему, явился период 1-го тысячелетия до н.э., когда энергетика эволюции подтолкнула человечество к новому витку в развитии, изменив его образ мышления и создав условия для находений, неведомых ему до этого времени. Н.К.Рерих выделил в этом процессе важнейшие явления, такие как Великое переселение народов, в которых он, в отличие от ортодоксальных историков, уловил ритм космической эволюции. Он увидел в этих передвижениях бурный энергетический обмен и возникновение новой энергетики, необходимой для дальнейшего восхождения. Древние земледельческие цивилизации умирали, израсходовав свою энергию. Динамичный кочевой мир принес человечеству

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 87.

новую, свежую кровь, вдохнул в него необходимые ему силы. Нечто подобное происходило и в XX в. нашей эры, когда сдвинулось со своих насиженных мест, используя современные средства коммуникации, множество людей в бессознательной жажде усиленного энергообмена, необходимого для дальнейшего эволюционного продвижения.

Земной исторический процесс начинался с мифологии, которая несла в себе отправные точки этого процесса, инициированного «иной духовной действительностью» (Н.А.Бердяев). Но «иная духовная действительность» сама подчинена чему-то высшему, как и ритмы солнечной активности, подмеченные и изученные А.Л.Чижевским. Ученый писал о «некой внеземной силе», которая должна регулировать эти ритмы. Живая Этика определяет эту «внеземную силу» как Космический Магнит, направляющий ритмы энергетики всей Вселенной. Под этим понятием имеется в виду энергетическая структура одухотворенного Космоса, обладающая мощным свойством притягивать и распределять различные энергии. На подобных магнитах держится весь механизм энергообмена в Космосе. Космический Магнит проявляет себя на всех энергетических уровнях, взаимодействуя со всеми энергетическими процессами, и влияет на все стороны космического бытия. Наша Вселенная, будучи своеобразной аурой Космического Магнита, живет и действует в его ритме. Этот ритм регулирует приток и отток энергий, образование и распад энергетических форм и отбор наиболее устойчивых из них. С Космическим Магнитом связано зарождение и развитие сознания человека, а в ритме этого Магнита он улавливает то, что называется велением Космоса, или волей Бога, которая толкает его на то или иное историческое действие. Осмыслить исторический земной процесс без учета его взаимодействия с ритмами Космического Магнита просто невозможно. Эти ритмы влияют на контакты человека с мирами иных состояний материи и иных измерений, энергетика которых самым решающим образом воздействует на космическую эволюцию человечества и его земное бытие. Внутренний, глубинный характер взаимодействия человека с материей такого рода делает его взаимодействие одним из важнейших, а иногда и решающих, факторов в его жизни и деятельности, к какой бы области последняя ни относилась. «История дана нам не извне, – утверждает Н.А.Бердяев, – а изнутри, и мы в конце концов, воспринимая историю, конструируем ее в большей зависимости и большей связи с внутренними состояниями нашего сознания, внутренней его широтой и внутренней его глубиной»¹.

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 20–21.

Пренебрежение этим обстоятельством, неважно, по какой причине – невежеству или высокомерию, – убивает в философии истории самую ее сердцевину – духовную суть самого процесса. Историки традиционного направления, особенно те, кто представляет старое социологическое мышление, исследуют лишь внешнюю часть исторического процесса, пытаясь в земном бытии отыскать или определить его причину, и не берут в расчет для выяснения причинной сути энергетические взаимодействия, идущие в Космосе, в которые вовлечена материя более высокого состояния и более высокого измерения.

Н.А.Бердяев увидел в историческом процессе два слившихся потока – историю небесную и историю земную. Небесная история есть причина земной. Первый толчок истории земной дала мифология, несшая в себе энергетическую информацию миров иного измерения. Важнейшие явления, связанные с историческим процессом, имеют как бы две стороны – внутреннюю, причинную, и внешнюю, заключающую в себе следствие. Иными словами, имеют небесное и земное содержание, как и сам исторический процесс. Особенно ярко это видно в таком явлении, как свобода, в котором взаимодействие духа и материи, небесного и земного, имеет судьбоносный характер для истории как таковой. Свобода сама по себе есть энергетическое явление высших миров, которым принадлежит и дух человека. Уровень духовного развития человека определяется степенью и качеством осознания им свободы. Магистральное развитие духа идет по высокому пути свободы. Именно в «точке» свободы как энергетическом явлении соединяется и пересекается небесное и земное содержание исторического процесса. Взаимодействие свободы внутренней и свободы внешней, отличающееся в наших земных условиях крайне сложным и противоречивым характером, – одна из основных особенностей самого исторического процесса и составляет его философскую наполненность.

4. Община

В 1926 г. одна из книг Живой Этики – «Община» – была привезена Рерихами в Москву. Книга касалась многих проблем, возникших в молодом государстве, поэтому и Николай Константинович, и Елена Ивановна надеялись, что ее опубликуют. Но ее не только не опубликовали, но, полагаю, даже не прочли. Руководители страны были заняты другими делами и не обратили внимание на то, что «Община» была своеобразным предупреждением, в первую очередь им самим.

«...Твердыня Великого Знания существует с незапамятных времен, – писала Елена Ивановна Рерих, – и стоит на бессменном дозоре эволюции человечества, наблюдая и вправляя в спасительное русло течение мировых событий. Все Великие Учителя связаны с этой Обителью. Все

Они Члены ее. Многообразна деятельность этой Твердыни Знания и Света. История всех времен, всех народов хранит свидетельства этой помощи, сокрытой от гласности и обычно приходящей в поворотные пункты истории стран. Принятие или уклонение от нее неизменно сопровождалось соответственным расцветом или падением страны.

Помощь эта, в виде предупреждений или советов и целых Учений, проявлялась под самыми неожиданными и разнообразными аспектами. По истории красной нитью проходят эти предупреждения. За малыми исключениями, все подобные предупреждения оставались без внимания»¹.

В «Общине» открывался еще один важный аспект деятельности тех, кто в XX в. создал философию Живой Этики. В ней содержалось четкое предвидение горького и трагического опыта нашей страны и попытка предупредить о тенденциях, ведущих к такому опыту. Самобытность и, я бы сказала, уникальность подхода состояла в том, что эти предвидения имели космическое звучание. Они были тесно связаны с закономерностями эволюции одухотворенного Космоса. Все здесь было переплетено воедино: и социальное бытие человека, и его космическая суть. Концепция единства поражала своей красотой и стройностью. Позже, уже в другой книге Живой Этики, я нашла ее предельно краткую формулировку: «Путь эволюции проходит, как нить, через все физические и духовные степени. Потому и государственный строй, и общественный могут применить все космические законы для усовершенствования своих форм»².

Было бы ошибкой прямолинейно соотносить конкретную революцию, происшедшую в октябре 1917 г., с теми мыслями и высказываниями о сути революций вообще, которые мы находим на страницах «Общины». Сделать это – значит сузить мировоззренческие позиции и самих авторов Живой Этики, и Рерихов. Но вместе с тем нельзя и отрицать, что какой-то своей стороной эти мысли затрагивают и российскую революцию, ибо она была совершена как творческий акт эволюционной неизбежности. «Эволюция мира, – сказано в "Общине", – складывается из революций, или взрывов материи. Каждая революция имеет поступательное движение вверх. Каждый взрыв в конструкции своей действует спирально. Потому каждая революция в своей природе подвержена законам спирали. Потому правы те, кто заботится о движении завоеваний революции»³. Иными словами, революция является своеобразным энергетическим инструментом в руках эволюции, который содействует появлению новых форм или, точнее, новых

¹ Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 425–426.

² Мир Огненный, III, 65.

³ Община (Урга). Ч. II, V, 1.

комбинаций в материи социальной, экономической или культурной жизни народа и страны. Слово «революция» имеет в «Общине» самую широкую трактовку и самые различные уровни. Революция, которая может иметь самые разные формы, в этом отношении тождественна энергетическому взрыву, двигающему эволюцию, и не рассматривается как конкретная историческая революция.

Острое противоречие между уровнем сознания тех, кто совершил Октябрьскую революцию, и задачами самой революции не только снизило результативность творческого акта эволюционной неизбежности, но и поставило под угрозу судьбу этого исторического действия в целом. Насилие и разрушение захлестнули страну и деформировали духовную суть самой революции.

Известный русский писатель В.Г.Короленко в 1920 г. писал А.В.Луначарскому: «Народ, который еще не научился владеть аппаратом голосования, который не умеет формулировать преобладающее в нем мнение, который приступает к устройству социальной справедливости через индивидуальные грабежи (ваше: "грабь награбленное"), который начинает царство справедливости допущением массовых бессудных расстрелов, длящихся уже годы, такой народ далек от того, чтобы стать во главе лучших стремлений человечества. Ему нужно еще учиться самому, а не учить других»¹.

Социальная революция заключала в себе вопиющее несоответствие между целями и средствами достижения этих целей. Цели объективно несли в себе эволюционную неизбежность – стремление к созиданию Нового мира справедливости, гармоничных человеческих отношений, освобожденного труда. В средствах же достижения отразился уровень сознания народа и его лидеров. И недостойные целей средства со временем изменили суть этих целей и превратили их в нечто противоположное первоначальному замыслу. Так распорядилась свободная воля народа возможностью, предоставленной ему космической эволюцией. «Но каждый располагает своевольно»², – написано в «Общине». Сознание народа оказалось ниже его энергетического потенциала, и это несоответствие самым губительным образом повлияло на те новые комбинации жизнеустройства, которые несла в себе очередная ступень космической эволюции. Новые же формы, насаждаемые с помощью насилия и принуждения, не успев возникнуть, разрушались, теряли свою суть и не выполняли своего предназначения. Короленко назвал эти средства преступными. «И вы в нем [преступлении. – Л.Ш.] виноваты. Инстинкт вы заменили приказом и ждете, что по вашему

¹ Записки очевидца. Воспоминания, дневники, письма / Сост. М.Вострышев. М.: Современник, 1989. С. 621.

² Община (Рига), 247.

приказу изменится природа человека. За это посягательство на свободу самоопределения народа вас ждет расплата»¹.

«Созидатели» новой России не только вмешивались в духовную природу человека, но и нарушали природный исторический процесс, творившийся в согласии с Великими законами Космоса. Не подозревая о существовании этих законов, невежество убивало прошлое и тем самым лишало страну будущего. На глазах у целого народа и с его же помощью пилили огромное дерево многовековой культуры ради новых побегов, которые не могли существовать без соков этого же дерева. Ущербное и невежественное мышление новоявленных «созидателей» не смогло связать появление этих побегов с самим деревом, и поэтому новые ветви были погублены вместе со старым стволом и корнями.

«Общину» привезли в Россию в тот момент, когда после короткой передышки вновь стали пилить дерево жизни страны. Учителя, создавшие книгу, не были в состоянии приостановить этот губительный процесс уничтожения духа и культуры народа, но у них была возможность попытаться что-то объяснить. Они писали о том, что без прошлого нет будущего. Они утверждали, что, каким бы путем ни развивался тот или иной народ, его дальнейшее продвижение немыслимо без тех духовных накоплений, которые были сделаны им в прошлом. Только эти накопления являются реальной опорой в эволюционном движении. «Так надо строить, чтобы все прошлое совпало с будущим. Разрушается все ошибочное и случайное, но нить знания не должна быть нарушена. Не уступка прошлому, но поток вечности»². «Поток вечности» нельзя прервать, иначе взбунтовавшееся Время снесет рискнувших это сделать. Разрушение духа и знания создает препятствия на пути этого потока. «Роскошь разрушения отошла на страницы истории. Мир нуждается не в новых элементах, но в новых сочетаниях. И путь нового завоевателя озарен не заревом пожаров, но искрами вновь привлеченной энергии»³. В этих словах заключен важнейший смысл. В течение тысячелетий культурно-историческая эволюция готовит новые комбинации элементов, ее составляющих, чтобы придать им в определенный момент то необходимое энергетическое качество, которое сформирует новый, более высокий виток в эволюции человечества. «Вновь привлеченная энергия», соответствующая такому энергетическому качеству, становится творческим началом предстоящего витка.

На современном этапе эволюции на первый план выдвигаются тенденции объединения, которые противостоят разъединению.

¹ Записки очевидца. Воспоминания, дневники, письма. С. 619.

² Община (Рига), 215.

³ Там же, 214.

Объединение требует развития общечеловеческого сотрудничества, или кооперации, как называет этот процесс «Община». Социальное устройство будущего человечества станет общинным, или коммунистическим. Эта мысль является стержневой для всей книги. «Как из наблюдения земного пути рождается представление об эволюции, так каждый человеческий организм носит общину в своем строении»¹. Иными словами, идея общины уже сформировалась на природно-энергетическом уровне. «Учение Общины должно идти в согласии с явлениями энергии»². Но можно ли считать, что община, или коммуна, о которой говорится в «Общине», и есть тот коммунизм, который исповедовали Маркс, Энгельс и Ленин? Вряд ли. В книге, созданной Учителями, речь идет об общине как природном эволюционном явлении. Понятие это трактуется ими много шире, нежели просто социально-экономическая категория, и носит более глубокий философский характер. Коммуна, по мысли Учителей, должна послужить основой для духовного совершенствования человека и развития его свободного и творческого труда.

Вопрос отношения к собственности в рамках общины рассматривается как один из важнейших. Революция в России решала этот вопрос по-своему. Она создала условия для овладения собственностью и перераспределения ее в пользу класса, пришедшего к власти. Такое перераспределение, совершаемое в стране с общим низким уровнем сознания, привело к ряду губительных последствий и в материальной, и в нравственной сферах. Лозунг «грабь награбленное» вызвал необратимую цепную реакцию. В связи с этой опасной тенденцией В.Г.Короленко писал в одном из писем А.В.Луначарскому: «Вы убили буржуазную промышленность, ничего не создали взамен, и ваша коммуна является огромным паразитом, питающимся от этого трупа. Все разрушается: дома, отнятые у прежних владельцев и никем не реставрируемые, разваливаются, заборы разбираются на топливо – одним словом, идет общий развал. <...> Лучше всего живет всякого рода грабителям. И это естественно: вы строите все на эгоизме, а сами требуете самоотвержения»³. Короленко заметил важнейшее противоречие русской революции – социальный эгоизм и самоотверженность не могли долго существовать рядом. Общество давало место только одному из них. Было бы наивно полагать, что при сложившихся условиях социальный эгоизм, отрекшись от чувства собственности, мог исчезнуть сам собой. «Чувство собственности, – писали создатели "Общины", – измеряется не вещами, но мыслями. Так община долж-

¹ Община (Урга). Ч. II, XI, 6.

² Община (Рига), 249.

³ Записки очевидца. Воспоминания, дневники, письма. С. 615–616.

на быть принята сознанием. Можно иметь вещи и не быть собственником»¹. Подмена чувства собственности, являющегося категорией сознания, материальной субстанцией представляется одним из крупных искажений в духовном движении революции. Есть вещи – ты собственник, нет вещей – не собственник. В результате этические и нравственные ориентиры революции были сдвинуты и нарушены. Зависть, порождение неверно понятого экономического равенства, и канонизированный государством грабеж (крестьяне грабили помещиков, комбедовцы – «справных» крестьян, репрессивные органы – арестованных активистов по борьбе с кулачеством, и т.д. и т.п.) губили ростки новых комбинаций жизнеустройства страны и укрепляли старые, стыдливо, как фиговым листком, прикрытые громкими лозунгами. Новый Мир по-иному решал проблему «брать или давать». «Жертва несчастья – так называли вступившего в общину по безысходности. Потерпев полную неудачу, человек жертвовал несчастье свое, и цена неудачи была несчастна. Но, именно, принесший несчастье считал наибольшим вкладчиком себя: он и пожертвовал, он и отказался, он и предпочел, он ждущий и предъявляющий счет.

Мы предпочитаем жертву счастья. Кому есть от чего отказаться, тот менее ждет платы.

Так стройте общину по вехам пожертвований»².

Теперь, когда мы судим о многом с позиций обретенного нами драматического опыта социальных переустройств, нельзя отрицать справедливости вышесказанного. Человек, сознательно участвуя в строительстве Нового Мира, – отдает. Заведомо ложная концепция: «я борюсь, чтобы взять» – бесплодна и не выдерживает нравственного испытания.

Основой общины, утверждают Учителя, должен быть труд. Труд добровольный, творческий, свободный и приносящий радость. Качественно труд общинников определяется их уровнем сознания. Повседневностью должны стать в жизни общинников наука и искусство. Знание и высокий уровень сознания должны быть естественным критерием, определяющим иерархию в общине. Вождь превосходит остальных по качеству знания и выполняет в то же время роль Учителя. Новая энергия, психическая, активно используется в творческом труде и способствует совершенствованию человека. Община живет интенсивной духовной жизнью, которая и является главной пружиной всех ее свершений. «Община есть вместилище всех возможностей и всех накоплений»³.

¹ Община (Рига), 85.

² Там же, 188.

³ Там же, 237.

Большое внимание Учителя обращают на этику человеческих отношений, на такие нравственные понятия, как достоинство, справедливость, порядочность, честность и многие другие.

Я сделала лишь схематичный набросок тех общинных идей, которые содержатся в книге. Однако и этого достаточно, чтобы понять, что перед нами не реальная община, а некий ее идеальный, можно сказать, утопический образ. Но будем ли мы правы в этом случае? Нам известно, что утопия – это мечта о справедливом и светлом мире или о месте, где такой мир себя уже реализовал. Но если мы зададимся вопросом: как и откуда появилась такая мечта? На это можно ответить: от естественной реакции человека на несовершенство мира, в котором мы живем. Но в таком утверждении много неясного. Рассуждая так, мы, во-первых, не учитываем ни сложности процесса, называемого Жизнь, ни причинно-следственных связей, заложенных в этом процессе. Во-вторых, нам следует обратить внимание на общеизвестный факт, что мечта о справедливом и счастливом мире, или утопия, пришла почему-то с Востока. Европейская утопия была вторичным явлением. На Востоке существовало нечто, что служило реальным источником такого рода мечтаний. Сколь верно такое предположение? С точки зрения эволюции идея общины в чистом ее виде – категория космическая. Закономерно предположить, что одухотворенный Космос продвигает свои идеи не только с помощью энергетического обмена, концепция которого содержится в Живой Этике, но и прямым общением с более высокими сущностями, творящими на Земле. К последним, по-видимому, принадлежат и сами создатели Живой Этики – Учителя, или Махатмы. Их крайне малочисленные группы размещены в нескольких Ашрамах, расположенных в Гималаях. Те, кто знаком с произведениями Рериха, художественными и научно-литературными, помнят легенды о Шамбале, Беловодье, островах Бессмертных и т.д. В легендах нашла отражение реальность Ашрамов Учителей, общинное устройство которых близко к идеальному, описанному в «Общине». «Вам же следует, – сказано там же, – помнить о Нашей Общине и подражать в согласном труде»¹.

Община Учителей работает на Общее Благо. Идея же самого Общего Блага как энергетического принципа в духовно-культурной эволюции человечества нашла свое четкое выражение в философской мысли XX в. Один из крупнейших русских философов А.Ф.Лосев определял истинного интеллигента как человека высокого сознания, несущего в себе идею «интересов человеческого благоденствия»², иными словами, того же Общего Блага, по формулировке Учителей.

¹ Община (Рига), 17.

² Советская культура. 1989. № 4.

«Идеология интеллигентности, – писал Лосев, – возникает сама собой и неизвестно откуда; и действует она, сама не понимая своих действий; и преследует она цели общечеловеческого благоденствия, не имея об этом никакого понятия»¹. Другими словами, объективный природный исторический процесс формирует в социальной сфере идеологию, которая и создает интеллигенцию в ее истинном и самом высоком смысле. Отношение человека или целого народа к идее Общего Блага является тем критерием, которым и измеряется уровень сознания как такового.

Процесс формирования идеи и практики общины был достаточно длительным. Наш исторический опыт знает самые разнообразные формы общины, заключавшие в себе различную суть и цели: родовая община, соседская, домовая и т.д. Позже стали появляться общины, связанные с культурными и духовными движениями. Древняя Индия, например, имела ашрамы, или общины, возникавшие вокруг определенного духовного Учителя. Во времена Будды действовали общины в монастырях. В России также существовали монастырские общины, в которые Сергей Радонежский внес истинный дух объединенного жития. Монашеские общины занимались активной просветительской деятельностью и во многом служили для народа нравственным примером. Однако впоследствии эти общины постепенно утратили свой первоначальный культурно-нравственный характер. Тем не менее идеология общинного жития, подкрепленная общинным устройством русской дореволюционной деревни, еще долго жила в народе. Возможно, поэтому идея коммунизма, принесенная революцией, нашла в нем с самого начала непосредственный отклик. Сразу же после революции появились трудовые крестьянские коммуны. Среди них было немало и таких, которые объединяли духовных единомышленников, например приверженцев идей Л.Н.Толстого, разного рода религиозных сектантов и т.д. О последних мы находим упоминание в интереснейшем документе – «Докладной записке о том, как поднять урожайность и усилить колхозное строительство», написанной в 1929 г.: «...Есть и такие крестьяне, которые уже изжили собственническую психологию и давно уже вполне искренне, по глубокому своему убеждению, а не по нужде только стремятся к социализму и коммунизму, каковы, например, духоборы и другие сектанты-коммунисты, которые создали образцовые колхозы...»² Автор записки И.М.Трегубов, выступая против принудительной коллективизации, обращал внимание на необходимость духовной основы для коммуны или колхозов. Однако на мысли, высказанные в записке, никто не обратил внимания. Мы знаем, что коллективизация нанесла

¹ Советская культура. 1989. № 4.

² Горизонт. 1989. № 1. С. 29.

непоправимый урон не только самому сельскохозяйственному производству, но и духовной основе деревни, ее традиционной культуре. То, что стало ясно немногим в 1929 г., предвиделось авторами «Общины» еще в 1926-м: нарушение принципов общинного устройства, разгул насилия, отчуждение от государства духовной основы, резкий поворот к казарменному социализму. Они предупреждали о надвигавшемся бедствии, но не были услышаны. Объединительная тенденция космической эволюции постепенно подменялась тоталитаризмом, и свободная воля нового вождя сыграла в этом процессе важнейшую роль. Была искажена идея общины и сотрудничества, были нарушены Великие законы Космоса. «Людской миллион в шеренгах, на парадных площадках, – писал Тейяр де Шарден. – Людской миллион, стандартизированный на заводе. Моторизированный людской миллион... И все это приводит лишь к самому ужасному порабощению! Кристалл вместо клетки. Муравейник вместо братства. Вместо ожидаемого скачка сознания – механизация, которая как будто неизбежно вытекает из тотализации...»¹.

«Явно перед вами, – читаем мы на страницах "Общины", – брошены в грязь большие ценности. Явно попираются пути к Мировой Общине»². И еще: «Невежество будет худшим основанием. Страх и подлость займут ближайшее место»³. Причины порождали следствия. Строители Нового Мира принимали желаемое за действительное. Среди многих других ошибок они совершали и эту, которая принесет им потом неисчислимые беды. Разноцветный занавес манящей иллюзии скроет реальность. Ориентиры сдвинутся, и «близорукая очевидность» (по выражению авторов «Общины») отождествится с действительностью. На пути к Новому Миру возникнет одна из самых коварных опасностей. «Надо наблюдать не так, как хочется, но так, как есть в действительности»⁴, – предупреждали Учителя. «Строитель не может фантазировать о почве под зданием. Такое положение тем более преступно, что материальное воззрение дает самые неограниченные, законные возможности»⁵. Расхождение нашего «материального воззрения» с реальностью страна начнет осознавать лишь десятки лет спустя. Порожденные отклонением от пути иллюзии держались на лжи, осознанной для тех, кто был заинтересован в ней, и неосознанной для тех, кто покорно и бездумно следовал за «иллюзионистами». Устная и письменная ложь мутным потоком разливалась по стране со всех этажей правящей структуры. Учителя «именем будущего

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 203.

² Община (Рига), 254

³ Там же, 94.

⁴ Там же, 161.

⁵ Там же, 196.

человечества»¹ предостерегали в первую очередь от лжи в книгах: «Ложь в книгах должна быть преследуема, как вид тяжелой клеветы. <...> Занимать ложью место народных книгохранилищ – тяжелое преступление»². Они выступали против «рабской угодливости», против страха, против «младенческого материализма», который искажал и суживал широкий спектр коммунистического мировоззрения. Они пронизательно и точно определили носителей таких качеств. «Помните, что не безграмотный народ будет яриться против действительности, но эти маленькие грамотеи свирепо будут отстаивать свою близорукую очевидность. Они будут думать, что мир, заключенный в их кругозоре, действителен, все же остальное, им невидимое, является вредной выдумкой. Что же лежит в основе этой нищенской узости? Та же самая, вид изменившая, собственность. Это мой свинарник, и потому все вне его – ненужное и вредное. Это моя очевидность, и потому вне ее ничего не существует»³. Эти «маленькие грамотеи», распространившие чувство собственности и на духовную жизнь народа, представляли самую большую опасность для страны. Именно опираясь на них, тщеславных и амбициозных «первопроходцев», поднялся вождь – диктатор. Авторы «Общины» разглядели его достаточно ясно еще в 1926 г. Они не назвали его имени, понимая, что обстановка этому не благоприятствует, однако отдельные их замечания дают нам достаточно реальное представление о конкретном человеке, которого в тот год страна только что начинала называть вождем. Уже тогда они предвидели многие его действия. «Также непристойно для водителя переменить направление на обратное»⁴, – читаем мы. «Община» обращает внимание на недопустимость низкого сознания у вождя и в то же время дает нам понять, что такое обстоятельство уже является для страны реальностью. «Сектант мечтает забрать власть для подчинения всего своему негибкому сознанию»⁵. «Руководство массами обязывает к расширению сознания»⁶. Вот и еще несколько высказываний, носящих конкретно-оценочный характер. «Плох водитель, применивший план лишь ко дню или к ночи. Не можете идти уверенно, думая о скудости вождя»⁷. «Плох вождь, скрывающий истинную опасность. Преодолеть ее можно лишь полным знанием»⁸. «Человек, сеющий ужас, сам

¹ Община (Рига), 199.

² Там же, 94.

³ Там же, 206.

⁴ Там же, 161.

⁵ Там же, 237.

⁶ Там же, 131.

⁷ Там же, 194.

⁸ Там же, 154.

безумно боится»¹. «Не притворное заикание перед методом признанного авторитета, но брение и горение исканий действительности»².

1926 год был тем переломным моментом, когда перед страной встал выбор: или Общее Благо, или «тьма фетишизма». К сожалению, реализовалось последнее. «Напомним о свойствах, совершенно недопустимых в общине: невежество, страх, ложь, лицемерие, своекорыстие, присвоение, пьянство, курение и сквернословие»³. Все это со временем возникло не только в общине, но и в государстве в целом. К этому черному списку Учителя присоединили и насилие, против которого предупреждали особо. «Из всех насилий самое преступное и уродливое зрелище являет насильственная коммуна. Каждое насилие обречено на реакцию, а самое худшее насилие обречено на реакцию самую худшую»⁴. Через три года в стране началась насильственная коллективизация, которая через несколько десятков лет обернулась «самой худшей реакцией»: развалом аграрной основы страны и нравственным упадком деревни. «Никто не может утвердиться одними бездушными приказами. Насилие есть пережиток»⁵. Насилие породило репрессии, предчувствие которых мы ощущаем на страницах «Общины». «Ни капиталистический сыск, ни инквизиторские тюрьмы недопустимы»⁶. Массовые репрессии в стране оправдывались пресловутой сталинской теорией усиления классовой борьбы по мере строительства социализма. «Труд невозможен среди вражды, – опережая надвигающееся, пишут авторы "Общины". – Строеие немислимо среди взрывов ненависти. Содружество борется с человеконенавистничеством»⁷. Насилие сопровождалось всякого рода запретами, ограничениями и отрицаниями. «Запретом и отрицанием не повторите тиранов и изуверов. Невежеством и чванством не уподобьтесь золоченым дуракам»⁸.

Невежество и насилие препятствовали росту сознания, лишали человека способности отличать добро от зла, рабство от свободы. «Вы хотите затушить пламя знания, но невежественная община – темница, ибо община и невежество несовместимы»⁹. На страницах «Общины» мы находим также и определенное предощущение казарменного социализма с уравнительностью вместо равенства, с новым подчине-

¹ Община (Рига), 157.

² Там же, 162.

³ Там же, 178.

⁴ Община (Урга). Ч. 3, II, 3.

⁵ Община (Рига), 268.

⁶ Община (Урга). Ч. 3, II, 3.

⁷ Община (Рига), 273.

⁸ Там же, 99.

⁹ Там же, 119.

нием вместо свободы. Новый вождь неуклонно вел к этому страну. «Скажут – мы для общины отказались от радостей. Ответьте – какая кладбищенская ваша община, если она на постном масле! Как слезливо унылы лишения! Как облизываются они на запретные лакомства!

Явление лишений незнакомо Нам, ибо вмещение исключает лишение. Учение Наше представляет мир богатым, радостным и увлекательным. Нигде не указаны вериги и бичевания»¹.

В небольшом этом отрывке точно схвачена психология насильственной казарменной коммуны. Искусственные лишения во имя мифического будущего – для одних и вседозволенность – для других. Тяга к «запретным лакомствам» превратила со временем эти «лакомства» в цель человеческой жизни. Мы знаем, что за этим последовали утрата духовного начала, падение нравственности, размывание границы между чужим и своим и т.д. Община, или коммуна в истинном ее смысле, в России не состоялась. Думаю, что для авторов «Общины» это не было секретом. Но со страниц книги не веет ни безнадежностью, ни разочарованием. Нам показали, сколь труден путь к общине – коммуне, нас предупредили об опасностях этого пути. Но окончательного приговора не вынесли. Материя складывает свои новые комбинации. Космическая эволюция представляет вновь свои возможности для продвижения. «Когда человек попадает в несовершенную общину, в ужасе он устремляется в противоположность – это неправильно. <...> Неудача одной общины должна быть поводом к новым общинным строениям. Так мыслите о новых возможностях»². Это уже для нас, сегодняшних. Нам же адресовано и следующее пророчество: «Вы увидите все миражи и будете знать непреложную действительность приближения Мирового Сотрудничества»³. Доктрина необходимости и неизбежности Сотрудничества между людьми, между народами и странами в планетарном масштабе и, наконец, в пределах одухотворенного Космоса – важнейший дар эволюции и важнейшее ее требование на той ступени, к которой мы сейчас подошли.

Чем внимательней мы будем вчитываться в «Общину», тем больше найдем в ней полезного и подчас неожиданного для себя. Мы найдем в ней и новые предупреждения. Хотелось бы, чтобы мы вняли им, а не отвергли, подобно тем, вчерашним, которые заплатили за свое отрицание нашим сегодняшним днем. Именно к нам, сегодняшним, обращены слова о неизбежности проявления в нашей жизни психической энергии, еще одного дара эволюции. «Прежде всего запомним, что невозможно удержать роды созревшего плода. Оглянемся на

¹ Община (Рига), 263.

² Там же, 226.

³ Там же, 258.

страницы истории: пришло время освобождения мысли, и запылали костры, но мысль потекла. Пришло время народоправства, и загремели расстрелы, но воспряли народы. Пришло время развития техники, ужаснулись стародумы, но двинулись машины, пульсируя с темпом эволюции. Теперь пришло время осознания психической энергии. Все инквизиторы, ретрограды, стародумы и невежды могут ужасаться, но возможность новых достижений человечества созрела во всех неисчислимых возможностях мощи. Инквизиторы и ретрограды могут строить тюрьмы и сумасшедшие дома, которые пригодятся для них же в виде рабочих колоний. Но созревшую ступень эволюции отодвинуть нельзя. Так же как нельзя человечество лишить всех путей сообщения»¹.

Если мы, сегодняшние, не примем этот дар, то заплатим за это завтрашним днем наших детей и внуков.

Пусть прочитавшие «Общину» задумаются над опытом прошлого, суть которого она нам раскрывает. Этот опыт направлен в наше будущее. Именно в этой неразрывной связи прошлого, настоящего и будущего и состоит ценность и уникальность этой книги.

5. Культура и цивилизация

Важное место в философии Живой Этики и трудах Н.К. и Е.И. Рерихов уделено Culture как одному из устоев космической эволюции человечества. Н.К.Рерих в своих научных и литературных трудах широко пользовался методологией Живой Этики и тем самым внес четкость во многие онтологические вопросы и прежде всего в проблему «Culture–цивилизация».

«Многочисленно приходится повторять понятие о Culture и цивилизации, – писал он. – К удивлению, приходится замечать, что и эти понятия, казалось бы, так уточненные корнями своими, уже подвержены перетолкованиям и извращению. Например, до сих пор множество людей полагает вполне возможным замену слова "культура" цивилизацией. При этом совершенно упускается, что сам латинский корень "культ" имеет очень глубокое духовное значение, тогда как "цивилизация" в корне своем имеет гражданственное, общественное строение жизни»².

Если Culture есть дух творческой деятельности человека, то цивилизация, или попросту обустройство жизни человека во всех ее материальных, гражданских аспектах, есть материя этой деятельности. Оба эти вида деятельности, казалось бы, так тесно связанные между собой, имеют различные источники возникновения и различное содержание

¹ Община (Рига), 248.

² Рерих Н.К. Твердыня Пламенная. Париж, [1933]. С. 41.

и назначение. Отождествление цивилизации и Культуры приводит к путанице основных понятий, к недооценке духовного фактора в истории человечества. Подмена одного понятия другим, что случается часто, дает возможность навязывать Культуре несвойственные ей функции, а цивилизации приписывать то, что совсем не было для нее характерным. В результате возникали мифы о «тысячелетних царствах», «вечно живых учениях», «пролетарских» и «буржуазных» культурах.

Н.А.Бердяев, чьи взгляды во многом совпадали с рериховскими, определял культуру следующим образом: «Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль – все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще неразвернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур – культура Египта – началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знания и подобия иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями»¹.

Рерих не только разворачивает и углубляет сказанное о Культуре Бердяевым, но и вводит многие совершенно новые понятия и определения. «Культура, – пишет он в одном из очерков, – есть почитание Света, Культура есть любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание жизни и Красоты. Культура есть синтез возвышенных и утонченных достижений. Культура есть оружие Света. Культура есть спасение. Культура есть двигатель. Культура есть сердце. Если соберем все определения Культуры, мы найдем синтез действенного Блага, очаг просвещения и созидательной Красоты»².

К области Культуры мы можем отнести те проявления человеческого духа, которые как бы сами изливаются из таинственных глубин человека, носят природный характер и естественны для него. Песня и музыка, художественное творчество во всех его проявлениях, различные культы, этические моменты, поэзия и многое другое, кажется, появились вместе с человеком, росли и развивались параллельно с его сознанием.

Культура, в отличие от цивилизации, является самоорганизующейся системой духа, действующей согласно уровню и качеству энергетики этого духа. Иными словами, самоорганизация духа есть форма существования Культуры. Новая наука, зародившаяся в XX в.

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 166.

² Рерих Н.К. Твердыня Пламенная. С. 93.

и называемая синергетикой, дает некоторые наведения для выяснения закономерностей этой способности к самоорганизации. Синергетика имеет дело в основном с биологической самоорганизацией. На биологическом уровне ученым удалось «нащупать» некий универсальный принцип, имеющий отношение к любой энергетической структуре, и к духу в том числе.

В энергетическом поле духа идут те же обменные процессы, которые составляют основу всех космических явлений, начиная от человеческого общества и кончая межзвездным веществом. Такой энергообмен складывает или превращает дух в систему Культуры. Синергетика справедливо утверждает, что самоорганизации поддаются лишь открытые системы.

Наряду с этим важным условием для возникновения процесса самоорганизации, в какой бы среде он ни шел, является первоначальное отклонение от равновесия. Такое отклонение может происходить в силу направленного энергетического воздействия извне или возникать внутри самой системы. Раз уж мы обратились к открытиям современной науки, то следует еще упомянуть теорему Мак-Каллока–Питса, одну из важнейших в кибернетике: промоделировать некую самоорганизующуюся систему может только система на порядок более сложная.

В этих положениях заключаются основные принципиальные закономерности формирования Культуры как самоорганизующейся системы духа. Условно мы их можем разделить на объективные и субъективные. Объективные закономерности действуют на уровне регулярных процессов энергообмена, субъективные же связаны с более сложными явлениями, имеющими отношение к высоким самоорганизующимся системам, способным к направленному энергетическому воздействию. И объективные, и субъективные факторы в формировании и развитии Культуры как самоорганизующейся системы духа постоянно взаимодействуют. Если объективные двигатели Культуры мы можем отнести к условно называемым природным явлениям, то субъективные, я не ошибусь в этом, связаны с субъектами космической эволюции, которых Живая Этика называет Иерархией Света. Вряд ли сейчас можно отрицать существование одухотворенного Космоса, в котором энергетические сущности, достигшие высоких степеней эволюции, играют важнейшую и целенаправленную роль. Деятельность космических Иерархов, участвующих в эволюции человечества, проявляется в первую очередь в области Культуры, которая как самоорганизующаяся система духа является энергетическим сердцем этой эволюции.

Воздействие подобного рода можно проследить в истории человечества с древнейших времен и по сегодняшний день. Культурные герои мифов и легенд, мудрецы, Учителя, анонимные и исторические, религиозные наставники и, наконец, создатели духовно-этических уче-

ний – все они были связаны с космическими Иерархами и сами в ряде случаев являлись субъектами космической эволюции, т.е. теми, кто сознательно воздействовал на ход эволюции человечества. Культура «есть глубочайший устой жизни, скрепленный высшими серебряными нитями с Иерархией Эволюции»¹, – писал Рерих. «Культура покоится на Красоте и Знании. Растет она осознанием благословения Иерархии Света. Значит, к познанию механическому нужно добавить огонь сердца. В этом будет уже первое отличие Культуры от цивилизации»².

Называя Культуру «Садом Прекрасным», Рерих ставит в ней на первое место Красоту как энергетический закон гармонии духа. «Осознание Красоты спасет мир», – повторил он с небольшой поправкой слова Достоевского. В этой формуле заключен практически весь смысл космической эволюции, которая идет от хаоса к порядку, от примитивного к сложному, от элементарной системы к Красоте. Красота как категория духа утончает материю жизни и энергетику человека. Созерцание Красоты формирует в человеке философское и утонченное созерцание мира. Культура как таковая не существует без творчества, ибо именно творчество и есть та энергетическая сердцевина, без которой самоорганизующаяся система духа не может продвигаться от менее к более развитому, от плотного состояния к утонченному. Творчество роднит земного человека с Богом-Творцом и указывает ему, человеку, тем самым эволюционный путь в звездных пространствах Космоса. Именно творчество как явление Культуры в самом его широком смысле дает возможность сотрудничества с высокой космической Иерархией. Энергетически усиленное «языком сердца», оно рождает для человека-творца возможность прорыва в неизведанное, в Беспредельность. «Язык творчества и есть тот общечеловеческий язык, понимаемый сердцем. А что же может быть более светоносно, более взаимопонятно, нежели язык сердца, перед которым все звуковые наречия являются скудными и примитивными? Только творчество во всем его многообразии вносит мирную объединяющую струю во все жизнестроение. И тот, кто, несмотря на окружающие затруднения, стремится по этому пути Света, тот выполняет насущную задачу эволюции»³.

Такие высокоэнергетические проявления человеческого духа, как сердечность и любовь, есть неотъемлемая часть Культуры как таковой. Без этих качеств, справедливо утверждал Рерих, нет культурного человека. В рериховской богатой и многоцветной палитре Культуры нет места бездуховным, сухим «образованцам», тем, кто знает, какой

¹ Рерих Н.К. Твердыня Пламенная. С. 77.

² Рерих Н.К. Держава Света. Southbury: Alatas, 1931. С. 207.

³ Там же. С. 140.

вилкой есть рыбу, но не имеет представления о тех высших силах, которые заключены в нем самом. Культура не может существовать без естественной связи с Высшим. Ее самоорганизующаяся система формируется под непосредственным влиянием контактов с мирами более высокого состояния материи, более высоких измерений. Как писал Бердяев, в ней «даны знания и подобию иной духовной действительности». Эта «иная духовная действительность» вошла в человека с первыми искрами его сознания, с первыми формами его творчества. XX век дал нам огромный материал различного рода связей с этой «иной духовной действительностью». Энергии, которые в результате сложнейших энергообменных процессов, идущих в Космосе, приближаются к Земле, могут выполнить свою позитивную роль, лишь пройдя поле Культуры, где сосредоточен высокий духовный потенциал, необходимый для принятия такого рода энергий. Энергии, приблизившиеся к Земле, но не встретившие на своем пути смягчающих духовно-энергетических структур, способных снизить их напряжение, могут обрести разрушительный характер.

Живая Этика, Учение, открывшее нам энергетическое мировоззрение, говорит о Высших мирах – Тонком и Огненном, под воздействием которых находятся многие явления на Земле и элементы которых входят в нашу Культуру. Новый период существования Земли, наступающий с очередным эволюционным витком, еще более усилит нашу связь с «иной духовной действительностью». Рерих, обращая наше внимание на это обстоятельство, цитирует один из параграфов Живой Этики: «Не забудем, что каждое мгновение должно принадлежать Новому Миру. Мир Мысленный составляет живую связь между Тонким и Огненным, он входит как ближайший двигатель Мира Огненного. Мысль не существует без Огня, и Огонь превращается в творящую мысль»¹. Эта ступень творящей мысли и есть один из этапов космической эволюции человечества, к которой нас готовит лишь Культура как форма существования духа на нашей планете. Иного пути в космическую эволюцию нет. Те, кто не в состоянии идти по этому нелегкому и сложному пути, выпадают из эволюционного коридора, предназначенного нашей планете. Их подхватит спираль инволюции, бросит вниз, и вновь нужно будет подниматься путем страданий и мучений. Великие законы Космоса неумолимы, а энергетические процессы, идущие в нем, необратимы.

«...Немногие понимают, что Культура как таковая по-прежнему гнездится только на некоторых вершинах и что пути к этим замкам восхождения человеческого духа по-прежнему необыкновенно трудны и, кто знает, может быть, даже еще труднее, нежели в некоторые

¹ Рерих Н.К. Твердыня Пламенная. С. 192.

бывшие эпохи»¹. Земная материя, в какой бы форме она ни пребывала, своей энергетикой сопротивляется этому восхождению, не желая выходить из комфортного состояния инерции, всячески мешая тому процессу собственного утончения, к которому стремится динамичный и бессмертный дух. Но не материя держит дух, а нетленный и неразрушимый дух держит эту материю и обеспечивает ей возможность перехода в высшее качество.

Н.К.Рерих выработал совершенно новую концепцию Культуры, пронизанную идеями Живой Этики и имеющую практическое эволюционное значение. Среди различных достижений мысли XX в. эта реальная концепция, связанная с проблемами космической эволюции, была одним из важнейших его находений. И когда мы осмыслим эту концепцию, поймем ее особенность и суть, то различие между Культурой и цивилизацией проявится еще резче, а смешение этих понятий станет недопустимым.

Цивилизация, как утверждают Учителя, есть обустройство жизни, связанное с рукотворчеством, главной формой деятельности материи в нашем плотном мире. В истории человечества возникали и складывались различные типы цивилизаций. Их характер определялся в первую очередь уровнем взаимодействия с Культурой, ибо сама цивилизация возникает в энергетическом поле Культуры. Процесс этот еще не изучен, так же как еще не осмыслен характер самой Культуры. Можно только сказать, что во многих случаях ранние цивилизации создавались и развивались вместе с Культурой и активно взаимодействовали с ней. На начальных этапах цивилизация была своего рода оправой драгоценного камня Культуры и соответствие этой оправы самому камню, или степень их гармонии, определяло качество того или иного периода человеческой истории, его духовность и культурность. Иногда оправа изнашивалась, распадалась в силу разных обстоятельств, и тогда сам камень отдавался во власть стихий, часто разрушительных. Иногда цивилизация отдалялась от Культуры или приближалась к ней, но никогда на протяжении последних двух тысячелетий, да и ранее, не существовала отдельно от нее. Полный отход цивилизации от Культуры – особенность XX в., века, стоявшего на пороге новых эволюционных изменений в жизни планеты. Представляя, в отличие от Культуры, тленную, преходящую материю человеческой жизни, цивилизации приходили и уходили, возникали и разрушались, в то время как вечный дух Культуры, носителем которой всегда было человечество в целом, оставался, проходил свои циклы развития через многие поколения, углубляя и расширяя энергетические возможности их дальнейшей эволюции.

¹ Рерих Н.К. Держава Света. С. 233.

Большинство философов и культурологов прошлого столетия, вне зависимости от того, отделяли они Культуру от цивилизации или нет, писали в основном о цивилизации XX в. и ее особенностях. Наиболее значительны, на мой взгляд, исследования Н.А.Бердяева. «Цивилизация, в противоположность культуре, – писал он, – не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум "просвещения", но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она – реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а "реалистических" достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. <...> Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут, закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. <...> Соотношение между целями и средствами жизни перемешивается и извращается»¹.

Рерих обращает наше внимание на то, что во взаимодействии Культуры и цивилизации приоритет должен принадлежать Culture, что избавит цивилизацию от многих искажений, ей свойственных. «Будем помнить завет Света, – пишет он, – что прежде всего, самое важное для нас будет дух и творчество, затем идет здоровье и лишь на третьем месте – богатство»².

Древнейший период человеческой истории дает нам свидетельство о том, что между Culture и цивилизацией не существовало такого резкого разделения, которое возникло впоследствии. По всей видимости, это была единая и цельная самоорганизующаяся система духа и материи человеческой деятельности, так называемый первоначальный синтез. Мифология различных народов довольно ярко отразила это явление. Этнографический материал также это подтверждает. Род, например, был категорией первоначальной цивилизации, но существование его было немислимо без родового божества. Орудия производства и оружие освящались на родовых и племенных алтарях. Первобытная космогония была тесно связана с ориентацией в пространстве и времени. Огонь был священен не только в святилище, но и в домашнем очаге, на котором готовили пищу.

Священные рощи, священные реки, священные горы были связаны с экологией местности, где жили люди, поклонявшиеся им. На них распространялись определенные табу, мудро и строго регулировавшие необходимое экологическое равновесие огромных территорий. Включение самой природы в цельную систему «Culture–цивилизация»

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 167–169.

² Рерих Н.К. Держава Света. С. 88.

ция» было одной из типичных и важнейших особенностей самой системы. Это единение с природой, умение жить в ритме с ней характерно для первоначального синтеза, который делал столь неразличимыми подчас элементы Культуры и цивилизации. Дифференциация этих двух категорий началась с исключения природы и природных явлений из самой системы, с отделения человека от природы. «Начало» это было достаточно длительным и продолжалось, видимо, тысячелетия. Существеннейшим проявлением такого процесса явилось наступление на язычество более развитых великих религий, а затем и их окончательная победа. Разрыв связей с природой и последовавшее за этим забвение природы самого человека облегчило возникновение и становление «техногенной цивилизации» и привело к грубым экологическим нарушениям, поставившим уже в XX в. нашу планету на грань катастрофы. На протяжении человеческой истории формы взаимодействия Культуры и цивилизации, а иногда и переход одной в другую или, вернее, изменение их пропорций в жизни определенных обществ были самыми разнообразными. Но основная тенденция состояла в усиливающемся расхождении между этими понятиями, в углублении различий между ними на Западе и, в меньшей мере, на Востоке.

В истории человечества мы находим самые разные сочетания Культуры и цивилизации, приносившие различные результаты. «Башни духа могут быть созидаемы там же, где и высятся башни рукотворные»¹.

Гармония – лишь ступень к синтезу Культуры и цивилизации, который утончит и одухотворит структуры, связанные с обустройством жизни самого человека. Этот синтез произойдет на более высоком уровне, нежели тот, что существовал в изначальные исторические времена.

В энергетически цельной структуре, управляемой Великими законами Космоса, пульсируют дух и материя и, стремясь к сужденному им эволюцией синтезу, то приближаются, то удаляются от него. Поэтому возникают то эпохи расцвета Культуры – и цивилизация становится культурной, то берет верх материальная цивилизация – и Культура отходит на второй план, подчас будучи не в состоянии влиять на цивилизацию. Эта закономерность была подмечена Рерихом. «Опять, как и во всех спиральных нарастания, мы видим какие-то почти завершающиеся круги, но иногда почти неуловимое повышение сознания создает новую ступень, которая отражается на многих страницах истории искусства. Мы видим, как чередуются специализация и синтез»².

¹ Рерих Н.К. Держава Света. С. 207.

² Там же. С. 64.

Буржуазные революции, носившие прагматический и материалистический характер, укрепили и развили разрыв, образовавшийся в целостном теле явления «Культура–цивилизация». Началась эпоха Великого Отчуждения Культуры от цивилизации. Дух отошел от материи. Материя стала претендовать на власть над духовными ценностями. Оторванная от Культуры цивилизация стала формировать однобокое материалистическое мышление, в котором верх взял голый прагматизм, уничтоживший последние остатки идеализма XIX в. Сам человек, его душа, чувства, его сложная внутренняя жизнь были отторгнуты от общества, его новых ценностей и новых материалистических задач. Материя, как никогда ранее, завладела господствующими позициями, агрессивно и бесцеремонно потеснила дух и лишила общество людей необходимой ему коллективной энергии. Она разорвала связи с Высшим, усомнилась в существовании космического творчества и присвоила себе функции Бога-Творца, будучи уверенной в возможности создавать все своими руками и интеллектом. «В цивилизации, – писал Н.А.Бердяев, – иссякает духовная энергия, угашается дух – источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие»¹.

Машинная, техногенная цивилизация перестает нуждаться в философии, истинном искусстве, религии в действительном смысле этого слова. Она подменяет Культуру развлекательной индустрией, на базе которой возникает «массовая культура», призванная обслуживать материю общества, а отнюдь не питать его дух. Она потакает низким чувствам и инстинктам человеческого тела, убивает его энергетику, мешает развитию гармонии духа и материи, затрудняя человеку дальнейшее эволюционное восхождение. «...Старая Европа, – с горечью пишет Бердяев, – изменила своему прошлому, отреклась от него. Безрелигиозная мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией»².

Когда мы говорим, что человечество зашло в тупик, наводнив планету машинами, подчинив человека этой машине, нанеся непоправимый вред природе Земли, а соответственно, и самому человеку, мы должны понять причину всего этого. Она же, эта причина, состоит в расхождении Культуры и цивилизации, в умалении Культуры и вознесении материальной цивилизации. Когда-то, в силу ряда конкретных

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 172.

² Там же. С. 162.

причин, нарушилось равновесие, державшее планету, как два крыла. Сдвинулось – и все пошло не по тому пути. Не по пути эволюции, которую регулируют Великие законы Космоса, а по ухабистой пыльной дороге, ведущей в тупик, грозящей энергетическими катастрофами.

Справедливо считая, что оптимальное развитие техники необходимо не только цивилизации, но и Культуре, Рерих ставит закономерные вопросы: для чего, для каких целей можно использовать мощные технические средства? В чьих руках они окажутся, как повлияют на духовное развитие человечества в целом, как скажутся на росте его сознания?

В своих работах он старается показать истинную роль духовной Культуры и осмыслить те искажения и перекосы, которые внесла современная цивилизация в жизнь человеческого общества. Он оставляет за Культурой приоритетную роль во всех областях человеческой деятельности. Наблюдая грандиозную экономическую катастрофу, охватившую капиталистический мир в 20–30-е гг. прошлого века, Рерих лучше чем кто-либо осознавал, что это был не столько экономический, сколько духовный кризис буржуазной обескультуренной цивилизации. Состояние экономики было лишь следствием того положения Культуры, в которое ее поставила сама цивилизация. Любое кризисное явление в современном мире, и он понимал это ясно и четко, связано, прежде всего, с нарушением баланса Культуры и цивилизации. «...Думали, что материальный кризис мира можно разрешить материальными вычислениями. Но проказа зашла слишком далеко. Кризис мира вовсе не материальный, но именно духовный. Он может быть исцелен лишь духовным обновлением. Холодный язык мозга обманул счетчиков, и опять настоятельно требуется обратиться к тому вечному языку сердца, которым создавались эпохи расцвета»¹.

Поиск «высшего», «истинно культурного» решения был всегда основной целью Рериха при осмыслении и проработке важнейших проблем. «Высшее решение» всегда диктовалось путями эволюции. Эти же пути несли оптимизм в самых сложных и, казалось бы, безвыходных ситуациях.

Каждое явление, утверждает Рерих, имеет свои циклы развития, свои взлеты и падения. В XX в. Культура и цивилизация достигли кульминационной точки в дифференциации, в разъединенности. И дух, и материя, преодолевая страшные кризисные явления (обычно сопровождающие распад старой и становление новой системы), выходят в эволюционный канал неизбежного синтеза. И только синтез может привести систему «Культура–цивилизация» в то состояние, которое будет соответствовать магистральному направлению космической

¹ Рерих Н.К. Священный Дозор. Харбин, 1934. С. 80.

эволюции. В конце концов, цель эволюции в нашем плотном мире – сближение духа и материи, достижение между ними гармонии на определенном этапе и, наконец, их синтез, который приведет к созданию одухотворенной материи и повысит ее энергетический уровень. Этот синтез, как утверждал Рерих, изменит смысл цивилизации, одухотворит ее и превратит Культуру и цивилизацию в целостное явление, действующее уже на более высоком качественном уровне, нежели в изначальном варианте. «Благодетельный Синтез, – писал Рерих, – поможет и ввести в обиход жизни оздоравливающие высокие понятия и научит вмещать то многое, что еще вчера казалось или пустою отвлеченностью, или неприменимою неуклюжестью, или просто смешным с точки зрения условных привычек, предрассудков и суеверий»¹.

6. Синтез – магистральное направление космической эволюции человечества

Путь синтеза, непосредственно связанный с взаимодействием духа и материи, в самом широком космическом смысле идет через внутренний мир человека, через его сознание. Чем выше уровень сознания, тем выше уровень синтеза познания, и наоборот. Чем выше и тоньше состояние материи, в пространстве которой идет процесс синтеза, тем более высокий, с точки зрения эволюции, результат синтеза. Когда мы говорим «синтез», то имеем в виду не механическое соединение частей какого-либо явления или явлений, а органичное их слияние, сопровождаемое возникновением нового явления и нового его свойства. Новым ступеням человеческого сознания и мышления, как правило, сопутствуют синтетические процессы более высокого духовно-энергетического качества. Что же касается развития системы познания, то в историческом аспекте мы можем рассмотреть эту проблему в контексте известных нам способов мышления, а именно: мифологического, религиозного, научного. В XX в. мы подошли к той стадии, когда синтетическая целостность мифологической системы познания должна вновь вернуться, но на более высоком энергетическом и информационном уровне. Феномен мифологического способа мышления и познания состоит в том, что оно имело довольно тесную энергоинформационную связь с мирами иного состояния материи и более высоких ее измерений. Из этого изначального синтетического явления со временем развились все основные виды творчества, деятельности, знаний и верований человечества. По мере развития исторического процесса в нашем плотном мире мифологический способ познания подвергся дифференциации, которая усилилась религиозным сознанием. Научный же способ мышления в том виде, в

¹ Рерих Н.К. Твердыня Пламенная. С. 45.

котором он сложился в XVII–XVIII вв., не только не остановил процесс дифференциации, но и в значительной мере усугубил его. Более того, произошло разделение на научно-экспериментальный способ познания и метанаучный, в который вошли такие области, как искусство, религия, некоторые системы философии, называемые эзотерическими. В этом пространстве знания добывались не эмпирическим путем, а умозрительным, опиравшимся на религиозный и интуитивный опыт.

Зарождение любого явления в Космосе сопровождается изначальным энергетическим импульсом, особенности которого соответствуют тем историческим условиям, в которых этот импульс возникает. Таким импульсом в XX в. стала Живая Этика, давшая ряд синтетических решений и объединившая в общей концепции научные знания, озарения религиозного опыта, мысль духовных Учителей Востока и философские находения Запада. В книгах Учения присутствует как единое синтетическое целое все то, что накопило человечество в своем культурно-историческом арсенале, все то, что сохранило свою жизнеспособность и эволюционный потенциал. Импульс был дан, и пример был показан. Общий момент, объединяющий различные формы познания, – это их связь с главным источником энергоинформационного потока: материей более высокого состояния. Если искусство, религия, частично философия, в первую очередь восточная, в той или иной мере имеют подобное соприкосновение, то эмпирическая наука долгое время такой связи была лишена и, пожалуй, больше других способов познания нуждается в трансформации. Эту ситуацию в XX в. осознавали представители передовой научной мысли.

«Интуиция, вдохновение – основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путем, – не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связаны со словом и с понятием в своем генезисе.

В этом основном явлении в истории научной мысли мы входим в область явлений, еще наукой не захваченную, но мы не только не можем не считаться с ней, мы должны усилить к ней наше научное внимание»¹, – писал В.И.Вернадский.

Исследование тонких энергий и иных состояний материи, осознание связи с энергетикой Высшего должны были изменить научное мировоззрение как таковое, сделать его более широким и вмещающим, где бы не было места ни отрицанию, ни традиционным «научным» предрассудкам. Положение, которое сложилось в науке к началу XX в., было достаточно противоречивым. Новое мышление получало неопровержимые подтверждения, подкрепленные научными

¹ Вернадский В.И. Размышления натуралиста: Научная мысль как планетное явление. М., 1977. Кн. 2. С. 111.

открытиями. В то же время в пространстве науки еще продолжали существовать инерция старого «материалистического» мировоззрения и традиционное отчуждение от проблем духа и процессов, связанных с более высокими состояниями материи. Причину этого нужно искать в том историческом пути, который пришлось пройти науке и на котором жестокая конфронтация с церковью обусловила такие особенности самого научного мировоззрения.

«Религия и наука не должны расходиться в своей сущности <...>, – сказано в Живой Этике. – Все великие открытия для блага человечества не будут исходить от огромных лабораторий, но будут находимы духом ученых, которые обладают синтезом»¹.

Авторы Живой Этики тщательным образом анализируют те условия, в которых в данное время находятся составляющие синтеза – искусство, религия, философия, наука. В конечном счете и синтез и дифференциация есть энергетические категории человеческого сознания и мышления. Все зависит от уровня той точки зрения, с которой мы смотрим на то или иное явление. Чем ниже уровень ее, а соответственно, и уровень нашего сознания, тем выше в нашем представлении степень дифференцированности картины Мироздания, и наоборот. В конечном счете уровень синтеза – это результат уровня нашего сознания и качества нашего мышления. Поэтому, считая синтез одним из важнейших энергетических процессов эволюции, авторы Живой Этики ставят в качестве главной задачи эволюционного восхождения человека формирование у него расширенного, т.е. высокого сознания.

Они справедливо считают, что религиозное мышление есть также способ познания мира, средство связи с Высшим, и обращают наше внимание на бесценный духовно-нравственный опыт, подвиг религиозных Учителей, великие учения, менявшие сознание огромных человеческих сообществ. Уничтожить мысль христианского или буддийского учения в бессмысленной борьбе так же преступно, как сжечь ученого на костре или погубить его труды. Но в то же время соединить религию с наукой в том состоянии, в каком они находятся в данный момент, задача мало выполнимая. Религиозный опыт, несомненно, требует научного осмысления, а современная наука нуждается в одухотворении и причастности к высшим энергиям. Для этого необходимо отказаться от устаревшего вульгарного материализма, от старого социологического мировоззрения, в котором так мало места уделено внутреннему миру человека. Живая Этика, так же как и новая научная мысль, ставит самым серьезным образом вопрос о необходимости одухотворенной науки и ее нравственной наполненности. Наука,

¹ Мир Огненный, III, 60.

утверждает Живая Этика, должна быть этической, непредубежденной и принимать знание, в какой бы форме оно ни возникло. Новая наука, формирующаяся в пространстве нового мышления XX–XXI вв., должна использовать вековые духовные наработки человеческой культуры и выйти на новый уровень изучения тонких энергий и тонких явлений, которые требуют научных объяснений и научной практики. Иными словами, сами книги Живой Этики, включающие немало достижений религиозной мысли и религиозной практики, как бы дают энергетический импульс к преобразованию науки, которая должна сыграть на новом витке космической эволюции человечества важнейшую роль. Ибо эта одухотворенная наука станет тем пространством связи с мирами более высокого состояния материи, каковым до нее являлась религия. В переходе к новому мышлению авторы Живой Этики предлагают не борьбу и противостояние двух видов сознания, а гармоничное их сочетание с сохранением всех предыдущих ценных накопленных человеческого опыта и человеческой мысли. Как будет называться новое синтетическое познание, которое включит в себя, кроме науки, религии, философии, и искусство, сказать трудно.

Синтез основных форм познания не только создаст новые богатые возможности для взаимодействия с Высшими мирами и Высшей энергетикой, но и устранил тот духовный дисбаланс между различными формами знания, который может возникнуть в силу еще недостаточно высокого уровня человеческого сознания. В XXI в., по всей видимости, и осуществится в основном синтез главных способов познания, который приведет к завершению формирования качественно нового сознания и мышления, к сознательному использованию новой системы познания. Современная наука лучшей частью своих ученых уже входит в область исследований высоких состояний материи. Теория вакуума, механизмы межклеточных взаимодействий и другие подобные открытия свидетельствуют о первых результатах научного соприкосновения с тонкой материей и тонкими энергиями.

Космическая эволюция не только формирует новое мышление и сознание, но и выдвигает на первый план личности, чье творчество получает поистине планетарное звучание, поскольку в нем уже сложился синтез, необходимый для продвижения человеческого сознания. Эти личности, можно сказать, несут в себе этот синтез, независимо от того, к какой сфере человеческого знания они принадлежат. Влияние их на культуру и цивилизацию огромно, их значение долговременно. Хотелось бы упомянуть о пятерых из них – не потому, что они единственные, а потому, что в них нашли яркое выражение основные направления синтеза познания, в силу чего они оказали и оказывают глубокое воздействие на формирование нового, космического мышления на планете Земля. Их нет уже с нами, судьбы их были трагичны,

непризнание и клевета шли рядом с их уникальным творчеством. В.И.Вернадский, К.Э.Циолковский, П.А.Флоренский, А.Л.Чижевский и Н.К.Рерих – несли в себе религию, искусство, философию и науку, и поэтому каждое из этих составных из духовного синтеза обрело уникальное качество, на каждого из них лег космический отсвет миров иных состояний материи.

К вышесказанному необходимо добавить еще одно обстоятельство. Если предыдущие учения, возникавшие в духовном поле, выдвигали в качестве средства претворения идей пространства в действие религиозный культ, то Живая Этика заменяет его сознательной и научно осмысленной этикой. В реальной жизни процесс такой замены сложен и длителен, а временами и драматичен. Переход же от культа, основанного на вере, к этике, основанной на научном знании космических законов и особенностей космической эволюции, изменит коренным образом духовную структуру человека и создаст наряду с синтезом познания качественно иное энергетическое поле его духовно-культурной деятельности на планете.

7. У порога Нового Мира

Живая Этика как философия космической реальности не только появилась в переломный исторический период XX в., но и возвестила о важнейшем моменте в самой космической эволюции человечества, а именно о приближении нового, более высокого витка эволюции. Система познания, которую мы находим на страницах книг Живой Этики, теснейшим образом связана с наступлением этого этапа.

Идея Нового Мира и Нового человека в той или иной форме проходит через всю историю человеческой мысли в обозримом нами отрезке исторического времени. К началу XX в. эта идея достигла не только своего ярчайшего выражения, но и начала воплощаться в жизнь различными общественными силами. Каждое из этих движений имело свое представление и о Новом Мире, и о Новом человеке. Во всем этом разнообразии представлений выделились две четкие тенденции, противостоящие друг другу. Одна сформировалась в пространстве Духовной революции России и во всем богатстве своих особенностей нашла отражение в Живой Этике; другая была порождением социальной революции и тех социальных кругов, которые идейно примыкали к сторонникам так называемой материалистической мысли.

Духовное преображение человека через расширение его сознания, повышение его энергетики и утончение его материи считается Живой Этикой важнейшей эволюционной целью, завершающей очередной этап в развитии человечества.

Другая тенденция сводила космическое творчество Нового Мира и Нового человека к целенаправленной деятельности только человека,

одарив последнего правом самостоятельно решать важнейшие проблемы такого процесса.

«Планета, – сказано в Живой Этике, – совершает круг, который приводит все к завершению. Приходит время, когда каждое начало должно выявить весь свой потенциал. Эти круги рассматриваются в истории как падение или расцвет. Но нужно принять эти ритмы именно как торжество Света или тьмы. Настало время, когда планета приближается к такому кругу завершения, и лишь самое насыщенное напряжение потенциала даст победу. Круг завершения пробуждает все энергии, ибо в окончательной битве будут принимать участие все силы Света и тьмы, от самого высшего до отбросов. Чуткие духи знают, почему проявляется столько высшего наряду с преступным и косным. В бою перед кругом завершения будут состязания всех пространственных, земных и надземных сил»¹.

Космическая эволюция звала к Новому Миру и новому энергетическому виду человека. И этот зов был услышан наиболее чуткими творцами: художниками, мыслителями, поэтами. В надвигавшейся грозовой атмосфере начала XX в. рождались пророчества, возникали предчувствия и видения грядущей Новой Эпохи. Материя старого мира сдвинулась и, потеряв привычную устойчивость, стала расползаться. На планету неудержимо надвигалось время, которое напоминало Апокалипсис.

«...В апокалиптическом времени, – писал Н.Бердяев, – величайшие возможности соединяются с величайшими опасностями. То, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира. <...> В поднявшемся мировом вихре, в ускоренном темпе движения все смещается со своих мест, расковывается стародавняя материальная скованность. Но в этом вихре могут погибнуть и величайшие ценности, может не устоять человек, может быть разодран в клочья»².

Речь шла не просто о двух путях достижения какой-либо цели, а о космической судьбе человечества, о важнейших проблемах его эволюции. Поэтому и два пути, которые предстали перед человечеством в XX в., были невероятно сложны в своем взаимодействии и в своем противостоянии. Никогда еще выбор перед человечеством не стоял так остро, как в XX-м, завершающем тысячелетие веке. Вверх или вниз, старый мир или Новый, с Высшим или без него.

«Мир земной, как тупик пути – или восхождение, или разрушение»³, – сказано в Живой Этике.

То, что происходило в XX в., напоминало события другого исторического периода, пик которых пришелся на 1-е тысячелетие до н.э.

¹ Мир Огненный, III, 350.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 414.

³ Мир Огненный, I, 157.

Тогда начались космические передвижения народов, несшие в себе более высокую энергетику, необходимую для грядущих изменений, тогда философы осмысливали эволюционные процессы и проблемы взаимодействия материи и духа, тогда в мир пришли религиозные Учителя и началась Духовная революция, давшая миру Христа.

Две духовные революции – конца 1-го тысячелетия до н.э. и конца 2-го тысячелетия н.э. – протекали в различных исторических условиях, тем не менее эволюционно были связаны между собой. И перед той, и перед другой стояла задача изменить сознание человека, преобразить и одухотворить материю его внутреннего мира.

Духовная революция конца 2-го тысячелетия н.э., которая несла в себе опыт и находения предыдущей, спрессовала в своем пространстве время двух тысячелетий, расширила понятие Высшего инобытия и, поставив его во главу угла, выдвинула на первый план концепцию нового творчества как условия дальнейшего преображения человека и земного человечества в целом.

«Через культуру, – писал Бердяев, – лежит путь вверх и вперед, а не назад, не к докультурному состоянию, это – путь претворения самой культуры в новое бытие, в новую жизнь, в новое небо и новую землю. Лишь на этом пути ворвавшиеся в культуру варварские звуки и варварские жесты могут быть соподчинены новому космическому ладу и новому космическому ритму. Не только искусство, но и творчество человеческое безвозвратно погибнет и погрузится в изначальную тьму, если оно не станет творчеством жизни, творчеством нового человека и его духовным путем»¹.

То, что новое творчество должно стать «духовным путем» человека, меняло самую его суть, требовало творческого откровения и следования ему. Последнее, содержащееся и в философии Серебряного века, и в Живой Этике, изменяло смысл самого искусства и звало к осознанию новой Красоты как силы, преображающей человека. Творческое откровение во всей его космической сложности и многообразии становилось главным условием преображения человека на пороге Нового Мира.

Эпицентром Духовной революции XX в., в силу ряда исторических и энергетических условий, стала Россия. Именно в ней произошли главные эволюционные события, сдвинувшие в сложнейшем процессе пласты старого мира. В России, где соединились два мира, Восток и Запад, сошлись Духовная и социальная революции, новое космическое миропонимание и старое социологическое мироощущение, два пути творения Нового Мира и Нового человека.

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 418.

Противостояние двух различных путей подхода к проблемам Нового Мира и Нового человека составило главную драматическую коллизию XX в. в ее философском и творческом выражении.

В 1900 г., перед самым началом XX в., ушли из жизни почти одновременно, с разницей не более месяца, два человека. Один – великий русский поэт и философ Владимир Соловьев, другой – известный немецкий философ Фридрих Ницше. В том, что они оставили этот мир одновременно, не было случайности, а скорее присутствовала некая тайна, уходящая своими корнями в сложнейшие процессы космической эволюции. Оба они, и Соловьев и Ницше, стояли у истоков двух противоположных путей к Новому Миру и воплощали собой эти пути.

Владимир Соловьев утверждал, что в художественном акте возможно преобразовать реальность, сделать ее энергетически более высокой, а материю менее плотной. Для этого художник должен вырваться за границы известного нам механизма творчества «восхождение–нисхождение», покинуть ту волшебную точку, где соединяются небо и земля и где возникают образы-символы, и, выйдя за пределы ее, найти путь к новому творчеству и стать сотворцом инобытия, его энергетики, его творящих сил, его Красоты. Подобное творческое сотрудничество русский философ, как известно, назвал теургией.

Теургия исходит из того, что Высшее, или Космос, или Бог, – назывите как хотите, – творит через человека, через ту Божественную искру, которую Творец вложил в этого человека, в силу чего последний оказался способен к космическому творчеству, как и его Творец, который шел в своем творчестве путем Красоты и Сам являлся художником. План космической эволюции состоит в претворении мира в грандиозное художественное полотно, где все будет созидаться по законам Красоты.

«На пути к Миру Огненному запомним о великом принципе красоты»¹, – писали Авторы Живой Этики.

Творческое откровение должно лечь в основание нового творчества Нового Мира.

Красота своей высокой энергетикой преображает человека в ту новую одухотворенную и творческую личность, которую Владимир Соловьев назвал Богочеловеком. Но преображение не может произойти внезапно, оно не может состояться, если человек не имеет соответствующих качеств и устремлений.

«...Опытom прежних существований, – сказано в Живой Этике, – накапливается то качество, которое называется культурностью. Истинное понимание сотрудничества, пламенность мышления, возвышенность деятельности, утонченность восприятий, любовь к красоте, каждое из

¹ Мир Огненный, III, 183.

этих качеств может сложиться лишь упорным устремлением. Люди не могут думать, что мгновенное озарение может немедленно создать возвышенную природу человека. Озарение может открыть сокровищницу, но если она пуста, то и последствия не будет»¹.

Любое преобразование человека в ходе космической эволюции есть процесс сложный, долгий, требующий большого и последовательного внутреннего труда по расширению сознания. Теургическое творчество, или сотрудничество с Высшим, о котором говорил и писал В.С.Соловьев, – подлинный путь преобразования человека, одухотворения его материи.

«Человек, – писал в 1916 г. русский философ Е.Н.Трубецкой, – не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя. В настоящий исторический момент человечество стоит на перепутье»².

Или – или, Богочеловек или зверь. Без преобразования Христа не могла бы состояться и Духовная революция XX в., одним из главных концептуальных положений которой стало учение о Новом Мире и новом человеке. И не удивительно, что именно в период начавшейся русской Духовной революции философы Серебряного века стали более глубоко и точно осмысливать явление Христа, но не церковного, а того, кто «есть путь и истина». «Даже в малой мере старайтесь уподобиться Ему»³, – сказано в Живой Этике. «Откровение о Христе, – писал Бердяев, – дает ключ к раскрытию тайны человеческого самосознания»⁴.

Христос был не только Великим духовным Учителем, но и первым Богочеловеком. В его лице Бог стал человеком, чтобы человек смог уподобиться Богу.

«О богочеловеке, – сказано в Живой Этике, – так много говорят, стремясь к обоготворению. Столько есть памятных записей, указующих на образы, устремленные к высшим мирам. Но как тускло представлены они в сознании людском! Богочеловек – только ушедший в иные миры! Но Мы, Братя человечества, ищем и утверждаем богочеловека на Земле. Все образы Мы чтим, но особенно тот великий образ богочеловека, который несет в сердце полную Чашу, готовый к полету, но несущий на Земле всю Чашу <...> Богочеловек – творец огненный! Богочеловек – носитель огненного знака Новой Расы. Богочеловек горит всеми огнями. Так включите в рекорды о богочеловеке. Архат, Агни-йог, Тара – так внесем»⁵.

¹ Надземное, 590.

² Философия русского религиозного искусства: XVI–XX вв. М., 1993. Вып. 1. С. 217.

³ Листы Сада Мории. Книга первая. Зов. 25.07.1922.

⁴ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 81.

⁵ Иерархия, 14.

Среди тех, кто вершил Духовную революцию, среди ее поэтов, философов, художников, музыкантов уже были те, которые творили Нового человека, и прежде всего в самих себе.

Жертвенно пройдя земной путь, они оставили после себя богатейшее наследие, до сих пор еще, к сожалению, не оцененное и не осмысленное по достоинству. Не ошибусь, если назову в этом ряду имена Владимира Соловьева, Микалоюса Чюрлёниса, Александра Скрябина, Николая Рериха и его супруги Елены Рерих. Это те, на ком, собственно, и держалась русская Духовная революция.

Владимир Соловьев, гениальный философ и поэт, олицетворял собою ту самую связь с Высшим, без которой не мог сложиться Новый человек, не мог совершиться прорыв в иную действительность Нового Мира.

Микалоюс Чюрлёнис, композитор и художник, совершил в своем творчестве взлет от Красоты символической к реальной Красоте Надземного.

Александр Скрябин, композитор, философ, поэт, стремился найти реальные выходы в пространство всечеловеческого преображения.

Николай и Елена Рерихи, став в земной реальности сотрудниками Высшего, принесли нам философию Живой Этики, которая грядущему Новому человеку и Новому Миру отводит доминирующее место в системе эволюционных процессов. Эти два человека представляли собой творческий гармоничный союз, имевший космическое значение. Один – великий, всемирно прославленный художник и ученый, другая – выдающийся мыслитель, они несли в себе эволюционный, духовный и художественный опыт редчайшего и уникального качества, без которого в XX в. многое бы не состоялось. Елена Ивановна под водительством Космических Иерархов прошла то огненное преображение, без энергетики которого не смог бы возникнуть одухотворенный и утонченный Новый человек. Она персонифицировала собою это преображение, пройдя мучительный и жертвенный путь во имя будущего. Сотрудница Сил Космических, она несла в себе весть о наступающем Новом Мире и грядущем преображении человека.

Слова «Я есть путь и истина», сказанные Великим Учителем почти две тысячи лет назад, вели ее на этом тяжком Пути.

Стал ли тот Путь, на который через Христа Высшее Космическое Начало призвало человечество две тысячи лет тому назад, Путем большинства? Определенно можно сказать, что нет. Двух тысяч лет почитания Христа человечеству не хватило, чтобы от поклонения перейти к действию и осознать эволюционный смысл таких, казалось бы, простых слов – «Я есть путь и истина и жизнь».

Двух тысяч лет с избытком хватило на осуществление того, второго, альтернативного пути, на котором властвовала лишь свободная

воля человека. Путь этот, в силу определенных исторических условий, возник в пространстве мысли и творчества Запада. Художественное олицетворение он получил в собирательном образе сверхчеловека Заратустры, героя философского произведения Ф.Ницше «Так говорил Заратустра».

Если Новый человек Владимира Соловьева, названный им Богочеловеком, – преображенный, высокодуховный, нравственный и утонченный – существовал в пространстве Любви и Красоты и сам излучал и творил эту Красоту, то новый человек, или сверхчеловек, Ницше – бунтарь, разрушитель и безбожник – признавал лишь силу и творил свой новый мир собственным волевым усилием. Заратустре, в отличие от Богочеловека, неведомы были подлинные закономерности человеческой эволюции, он невежествен в области изначально-естественной религиозности и не понимает эволюционной сути и цели земного творчества. Во имя своего земного царства он отринул Беспредельность, убил в себе Высшее начало, а сделав это, сам захотел в земном царстве стать этим Высшим, строящим мир по своей воле и своему разумению. Иными словами, возжелал стать богом, не став даже преображенным человеком в истинном значении этого слова.

«Прочь от Бога и богов тянула меня та воля; и что осталось бы созидать, если бы боги – существовали!»¹ – говорил он.

Эта фраза нуждается в особом комментарии, ибо имеет отношение к концепции творчества. Если в феномене Духовной революции Новое творчество рассматривалось как теургия, или сотрудничество с Высшим, то Заратустра противопоставил творчество человека творчеству Высшего начала. Вместо принципа, дополняющего одно творчество другим, он утверждал их несовместимость. Или – или. Или Бог, или я – человек.

Миф о сверхчеловеке, новом человеке, сформированном не духовно-энергетическим преображением, а силой воли «избранных», занял позже главное место в идеологии различных тоталитарных государств, в том числе и России.

Старое вульгарно-материалистическое мировоззрение в его социологическом воплощении нашло в сверхчеловеке Ницше наивысшее выражение. Оно противостояло нарождавшемуся Новому мышлению XX в., космическому мироощущению и тому Новому человеку, теургу и Богочеловеку, концепция которого уже возникла и реализовалась в трудах Владимира Соловьева и книгах Живой Этики. Антиэволюционные подходы к главным проблемам космической эволюции человека, которые мы находим у сверхчеловека Заратустры, привели логически и к позиции отрицания Христа. Заратустра

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 1996. С. 83.

высокомерно и пренебрежительно отзывается о Великом духовном Учителе, отказывая ему в какой-либо значительной роли в человеческой истории. Его, Заратустры, сверхчеловек претендует быть выше и значительнее Христа.

«Образумить» Христа пытался и Великий Инквизитор в знаменитой легенде Ф.М.Достоевского. Писатель с гениальной прозорливостью предугадал отрицание Христа в наступающем этапе борьбы за Новый Мир. И Заратустре, и Великому Инквизитору Христос мешал по одной и той же причине – и тот и другой присвоили себе право судить, лишать человечество подлинной внутренней свободы и поступать с ним по собственному разумению. Новое «земное царство» и у Заратустры, и у Великого Инквизитора имеет один и тот же смысл – принуждение и насилие над человеком, отрицание его свободы, как внутренней, так и внешней, право на которую присваивает себе «избранный», берущий на себя ответственность за будущее человека. «Земное царство» – новый мир без Христова Преображения. Примеров подобных «земных царств» было немало в XX в.

В 1889 г. Владимир Соловьев опубликовал свою «Краткую повесть об Антихристе», в которой философски и художественно осмыслил путь «без Христа» и вскрыл нравственные причины возникновения подобного явления. В повести достаточно ясно описан процесс ухода человека высоких качеств и способностей с «пути Христа» и превращение его во врага Христа. Там столкнулись два пути – «во имя Отца моего», во имя Общего Блага, с одной стороны, и «во имя свое» – с другой. «Повесть об Антихристе» была ответом на книгу Ницше «Так говорил Заратустра», ответом не прямым, а как бы ответом-размышлением. Два пути достижения Нового Мира и Нового человека – с Христом или без него, с Высшим или без него, – обозначенные Соловьевым в конце XIX в., составили главную линию драматургии эволюции XX в.

Второй путь, который оказался в силу различных исторических причин доминирующим, привел к ряду жесточайших кризисов в духовно-культурном пространстве планеты. «Новый человек» и «Новый мир», созданные по меркам этого пути, оказались не только иллюзией, но и причиной процесса расчеловечивания, искажения духовных ценностей, тупиковых и инволюционных направлений в развитии человечества.

Но космическая эволюция предоставляет нам шанс, новое мышление, новую систему познания и, наконец, Живую Этику, философию космической реальности, которая, опираясь на концепцию первого пути и практически представляя его, дает нам возможность выхода из создавшегося положения и правильного осознания, что есть Новый мир и Новый человек.

8. Созвучие

Знания в истории человечества продвигались разными путями. И каждый раз этот путь был труден и тернист. Тайными тропами шли носители знаний в неведомые убежища, где хранились рукописи и свитки. Знание ценилось дороже золота и жизни. Его путь был путем «закрытых забрал». Но забрала не всегда спасали несущих Знания. Их выслеживали, отлавливали, на них доносили. Их жгли на кострах, распинали на крестах, гноили в каменных мешках тюрем. Сколько было потеряно, сколько было сожжено бесценных манускриптов, сколько погибло хранителей духовных сокровищ на этих опасных дорогах, нам пока неизвестно. Если понять, что происходило на дороге «закрытых забрал», то сложится целая история борьбы между Светом и тьмой, возникнет из забвения важнейший и трагический этап эволюции человечества.

После Октябрьской революции 1917 г. в России противостояние между Светом и тьмой обрело формы идеологической борьбы тоталитарного государства. Узкая материалистическая философия марксистского диамата стала единственной, которая допускалась в стране. «Инквизиция, – писала Елена Ивановна Рерих в 1937 г., – еще существует, и члены ее лишь переоделись в современные одежды»¹. Все четверо выдающихся ученых и философов, представлявших космическое мышление: В.И.Вернадский, К.Э.Циолковский, А.Л.Чижевский, П.А.Флоренский – в разное время и в разных обстоятельствах соприкоснулись с этой инквизицией. Циолковского допрашивали в подвалах Лубянки, на Вернадского идеологи писали доносы, которые грозили ученому если не тюрьмой, то забвением его трудов, Чижевский просидел много лет в лагерях ГУЛАГа, Флоренский был расстрелян. Сама же Живая Этика не была допущена в СССР, ибо идеи, сохранившиеся в ней, противоречили идеологическим установкам государства. Никто из четверых не получил возможности прочесть ее. Но, несмотря на это, у каждого из них мы находим созвучность Живой Этике в их идеях и трудах. Как ни странно, они охватили принципиальные ее идеи, каждый в своей доле и части, и выступили как бы вестниками космической философии, и прежде всего ее концепции новой трансформированной науки и новой синтетической системы познания. Все то, что уже было представлено в Живой Этике, постепенно складывалось и развивалось в научном творчестве всех четверых. Впервые в пространстве традиционной науки ими была поставлена проблема синтеза науки и метанауки в рамках новой системы познания. Передовая наука XX в. и Живая Этика шли друг другу навстречу, но это движение было замедлено известными

¹ Е.И.Рерих. Письма. М.: МЦР, 2003. Т. 5. С. 323.

уже нам причинами, связанными с историческим периодом развития государства. Все четверо несли в себе те качества, которые способствовали реализации трудной эволюционной миссии – изменению науки и системы познания. Они были не только великими творцами, но и гениальными учеными и философами, внесшими и в науку, и в философию много нового и неожиданного, начиная с новых идей и кончая новыми областями науки. Все они были блестяще образованы, и их энциклопедические знания напоминали творцов эпохи Возрождения. Их уровень нравственности, духовности и сознания значительно превосходил человеческие качества их коллег и современников. Никто из них не уходил от жизни, их волновали судьбы своего народа и своей страны. Они размышляли над теми негативными и страшными процессами, которые происходили на их родине, и пытались постичь причины происходящего. Циолковский и Вернадский, Флоренский и Чижевский немало думали над тем, как усовершенствовать жизнь государства и человека. Они писали на эту тему статьи, и некоторые их идеи были опять-таки созвучны тем мыслям, которые мы находим в Живой Этике. Государство, государственное устройство, взаимодействие власти и народа, утверждение важнейших факторов в развитии страны – все это мы находим в работах этих выдающихся ученых.

В тех условиях, которые сложились в нашей стране, крайне трудно было, не возбудив нападков и подозрений, работать над новой системой познания, в которую они вводили философию, в самом широком смысле слова, религиозный опыт и искусство.

В работах крупнейшего русского ученого и мыслителя В.И.Вернадского обнаруживаются таинственные связи с Живой Этикой, механизм которых мы пока можем объяснить крайне приблизительно. Результаты этих связей были представлены в ряде идей и явлений, имевших особое значение. Среди них мы видим научное Братство, в создании которого принимал самое активное участие Вернадский. Это Братство в значительной мере было созвучно тому Братству – общине Учителей, – упоминание о котором мы находим в Живой Этике. В Братстве велись научные дискуссии, происходил обмен мнениями и шла та общая научная работа, в которой так нуждались ученые. Мы знаем, что некоторое время спустя подобное Братство было создано Рерихами в Гималайской долине Кулу. Через Рерихов участники гималайского научного Братства были связаны с Учителями, с тем исконным Братством, откуда все и пошло. Братство молодых русских ученых не имело видимых связей с Учителями, но тем не менее его организаторы ощущали то таинственное веяние, то тонкое энергоинформационное невидимое струение, которое исходило из Братства Учителей. И уровень сознания молодых русских ученых, и сердечные узы, которые их связывали, помогли Братству какое-то время продержаться

в самых тяжелых и трудных условиях послереволюционной России. Потом настало время, когда в живых остался только один из них, Владимир Иванович Вернадский, вложивший так много труда и идей в это уникальное Братство. Вернадского с Братством Учителей связывала не только идея самой научной организации. Оттуда же, можно предполагать, пришел к нему тот удивительный сон-жизнь, который он видел в тифозном забытии в Крыму. Этот сон, вне сомнения, можно назвать связью с Высшим, которая ощущалась им в течение всей его жизни. И поэтому в его научной и философской деятельности, начиная с новой системы познания и кончая проблемой ноосферы, мы все время будем встречаться с мыслями, близкими Живой Этике, и ее созвучиями. Это ощущение связи с Высшим Вернадский называл религиозным чувством в самом истинном его смысле. Речь не шла о какой-то конкретной конфессии или каком-либо культе. Религиозное чувство – это природное, в большей или меньшей степени, переживание окружающего мира в его реальности. Именно это чувство, которое у Вернадского было крайне обострено, лежало в основе его космического мироощущения, носившего сначала стихийный характер, а затем научно осознанный. Именно с этого и начиналась его новая система познания. Он считал, и это мы находим в Живой Этике, что ни одно явление на Земле не может быть правильно осмыслено, если его не поместить в научную картину Космоса. В новую картину Космоса, которую Вернадский формировал, он ввел неожиданный компонент – этику, о которой он писал в одной из своих ранних работ. В какой-то мере это был прямой выход на Живую Этику, получивший в определенной степени свое развитие в его философских идеях о необходимости нравственной наполненности новой науки. Вместе с тем он считал, что в новую науку должны войти знания, добытые вненаучным путем в духовном пространстве человека, к которому он относил философию, религиозный опыт и искусство, в самом широком смысле этого слова. Новая система познания должна основываться на комплексе различных знаний, различных способов познания. Собственно, мы находим такую синтетическую систему познания в Живой Этике уже в ее завершенном виде. Исследуя пути создания новой системы познания, Вернадский обратил внимание на восточную философию, в частности на индийскую, где нашел многие наведения для осмысления ряда важнейших процессов, идущих в биосфере. Это было связано, в первую очередь, с его работами о живом веществе, в ходе которых он пришел к выводу о космичности живого вещества и самой жизни. Эту же идею мы находим в Живой Этике. Размышления о генезисе живого вещества вывели его на теорию перевоплощений, которую мы находим в индийской философии, в самом ее четком освещении – в буддизме. Он принял ее, ибо ощутил ее крайнюю необходимость для

объяснений самых важных процессов эволюции. Космический закон перевоплощений Живая Этика рассматривает в качестве важнейшего в космической эволюции. Вернадский подошел очень близко именно к такой интерпретации, считая, что метемпсихоза, или закон перевоплощения, решает вопросы эволюции не только с точки зрения человека как такового, но и «с точки зрения всего живого вещества»¹. В этой мысли был заложен революционный пересмотр всех важнейших положений, связанных с космической эволюцией. Разработки Вернадского в этом направлении пытались остановить и даже пригрозили. Но, несмотря ни на что, он продолжал свою работу, и его доктрина познания обогатилась теорией метемпсихозы, так же как и способами познания, существовавшими в духовном пространстве человека. Он настаивал на том, чтобы такие области познания, как философия, религия, искусство, получили бы равные с эмпирической наукой права в новой системе познания.

Занимаясь много и плодотворно историей науки, Вернадский глубже чем кто-либо осмысливал закономерности ее развития и ее познавательные свойства. Он вникал в ее эволюционные глубины и понимал, что проблема знания была одной из важнейших в эволюции человечества и в его истории. Во взглядах на культуру у Вернадского было много общего с концепцией Н.К.Рериха, который в своих исследованиях искал общее в мировой культуре и пытался найти причины такого ее свойства. Вернадский стремился понять причины ее падений и расцветов, ее зарождений и ее затуханий и тем самым приближался чисто интуитивно к энергетическому мировоззрению Живой Этики. Ученый размышлял об энергиях биосферы и энергетике человека, стараясь уловить какую-то связь между ними, ту связь, на которой все держалось.

Собственно, создавая новую систему познания, он творил новую картину Вселенной и вскрывал новые особенности космической эволюции. Так же как и создатели Живой Этики, он размышлял и писал об энергетическом мировоззрении, о энергоинформационном обмене в Космосе, а новый эволюционный виток планеты Земля назвал «энергетической эпохой». Он рассматривал энергетические процессы, происходящие в Космосе, как причинные для любого земного явления. Подобную идею мы находим в книгах Живой Этики, но в более широком освещении. Энергетические положения буддизма, нашедшие свое отражение в Живой Этике, увлекли его, и он, вникнув в эти положения, пришел к выводу, что буддизм более чем что-либо другое отвечает современной научной мысли. Что же касается буддийской

¹ Вернадский В.И. Размышления натуралиста... Кн. 2. С. 27.

доктрины реинкарнации, Вернадский считал ее важнейшим устоем космической эволюции и не видел в ней ничего, что противоречило бы науке как таковой. Осмысливая буддизм как философскую систему, он повторял те мысли о буддизме, которые содержались в самой Живой Этике. Опираясь на энергетическое мировоззрение, он исследовал энергию человека, которую назвал биохимической и которая по многим своим параметрам отвечала психической энергии, о которой писали создатели Живой Этики. В какую бы область знания ни проникал его острый ум, он везде находил новые моменты, связанные с главными устоями космической эволюции. Вернадский совсем по-другому определял эволюционные периоды Земли. Геологической эпохе нашей планеты, утверждал он, предшествовала космическая эпоха. И опять мы находим соответствие его мыслей с информацией Живой Этики. В своем учении о живом веществе, которое представляет собой ценнейшую часть его научного наследия, Вернадский был убежден, что жизнь на Земле произошла именно в космическую эпоху и была несомненно космическим явлением. И его размышления и заключения о живом веществе имеют много общего с тем, что мы находим на страницах Живой Этики. Он считал жизнь важнейшей опорой всего Космоса, имеющей для последнего причинный характер. Не беря в расчет космические процессы, невозможно постигнуть суть земного живого вещества. Он рассматривал Космос, его энергетику, процессы, идущие в нем, как главную гносеологическую компоненту в новой системе познания. Сам человек, согласно этой системе, является мощным фактором эволюции, а вещество биосферы так же космично, как и сам человек. Космос, как и жизнь, подчиняясь ритму, вечен и не имеет ни начала, ни конца. То же самое утверждают и создатели Живой Этики. Сам Вернадский немало страдал от того, что его ученые коллеги далеко не всегда понимали то, о чем он говорил и писал. Особенно это относилось к проблемам сознания, которыми не занималась эмпирическая наука. Но Вернадский настаивал на расширении сознания как одном из важнейших моментов не только системы познания, но и самой космической эволюции. Те, кто читали книги Живой Этики, должны помнить, что расширение сознания является главным моментом космической эволюции человечества.

Темы, которые затрагивал ученый, такие, как четвертое измерение, связанное с мирами иными, с иным состоянием материи, с разной геометрией самого Космоса, переходом материи из одного состояния в другое, имели прямое отношение к информации Живой Этики. Он много обращался к этим темам в своей известной работе «Научная мысль как планетное явление». Он понимал, что мысль как явление еще по-настоящему не затронута научными исследованиями, в то время как именно она меняет облик планеты, содержание творчества

человека и продвигает его эволюцию. И опять он приближался к пониманию феномена мысли, которое мы встречаем в Живой Этике. Проблема ноосферы, или «сферы разума», как будущего человечества, заставляла его все больше и больше, наряду с наукой, вникать и в философию формирования такой сферы на Земле, и он старался понять, что человека ждет с появлением такой сферы. Пожалуй, ни одна идея, как ноосфера, не вызвала и не вызывает такого количества различных мнений, весьма противоречивых, а иногда просто отрицающих друг друга. И это не потому, что сам Вернадский в чем-то глубоко заблуждался, а потому, что ученые, сталкиваясь с идеей ноосферы, по-разному ее воспринимали, согласно качеству своего сознания и образования. Идея ноосферы Вернадского обогнала уровень самой науки. Многие моменты работы «Научная мысль как планетное явление» приближались к теории познания Живой Этики, к ее концепции космической эволюции. Он увязывал новую форму биохимической энергии человека с созданием ноосферы, или новой эпохи в эволюции человечества. О том же писали и создатели Живой Этики, считая психическую энергию важнейшим фактором Нового мира и Нового века. Согласно и Вернадскому, и Н.К. и Е.И. Рерихам, эта Новая эпоха определялась сроками Второй мировой войны, где в жесточайшем противостоянии сошлись Свет и тьма. В августе 1941 г. Вернадский записал в своем дневнике: «Сегодня я ярко чувствую "мировой" стихийный процесс» – зарождение в буре и грозе ноосферы». О «времени грозном и прекрасном», предшествующем Новой эпохе, написано и в Живой Этике. Формирование ноосферы было для Вернадского космическим процессом. Такой же космический характер носили для него и наши победы в Отечественной войне. По индийскому циклическому летоисчислению, небывалая эта война совпала с концом Кали Юги – эпохи зла – и началом Сатья Юги – эпохи Справедливости. Философское осмысление этих циклов мы находим и в Живой Этике.

Другой великий русский ученый, Константин Эдуардович Циолковский, который, как и В.И.Вернадский, сыграл выдающуюся роль в формировании нового космического мышления, имел высокое и чистое созвучие с Живой Этикой. Кульминационный пункт в творчестве Циолковского пришелся на период между двумя веками – XIX-м и XX-м. Он нес в себе традиции науки XIX в., и эти традиции оказались сильнее, нежели у родившегося позже Вернадского. Циолковский был той фигурой, воплотившей в себе переход, который совершила эволюция, шагнувшая в XX-й, переломный век 2-го тысячелетия. У него были и другие особенности, отличавшие его не только от Вернадского, но и от других трех великих ученых. Он был самоучкой и образовал себя сам, читая книги и схватывая на ходу какие-то знания. Эта ситуация несла в себе двоякий смысл – один положительный,

другой отрицательный. Положительный заключался в том, что в ходе самообразования Циолковский развил в себе самостоятельность мышления и ушел, в какой-то мере, от цепких рук научной традиции XIX в. Но, обделенный волею судьбы этой традицией, он, так или иначе, вольно или невольно, сам к ней стремился и старался, подражая другим ученым, пользоваться ею как можно чаще. Вот это межвековое положение его порождало немало противоречий и в его практической работе ученого, и в его философских размышлениях. Но речь идет здесь не о противоречиях, которые при подлинном углублении в творческое наследие ученого и философа могут быть сняты, а о том, что гений Циолковского создал и сотворил такое, без чего наша наука была бы совсем другой. И еще он, как нам известно, был глухой с самого детства. И это лишало его возможности полноценного общения не только с коллегами, но и с другими людьми. С одной стороны, это было хорошо, люди не могли влиять на его время, и он не зависел в этом отношении от них. Он все время или работал, или, погружившись в себя, размышлял. Но с другой стороны, лишенный нормального общения, он что-то терял и эмоционально, и информативно, и это было плохо. Но как бы то ни было, судьба и эволюция распорядились именно так, а не иначе. У него была удивительно развитая интуиция, а богатство внутреннего знания, очень конкретного и связанного в основном с космическими проблемами, свидетельствовало о каких-то таинственных источниках его происхождения. Самое странное заключалось в том, что у него не было предшественников и, главное, не было инженерного образования. Но он тем не менее при разработке проекта космической ракеты учитывал такие конкретные ее особенности, о которых он не мог знать, живя на Земле и не имея для такой сложной работы даже экспериментальной базы. И, конечно, возникает вопрос, как он мог додуматься сам до этого (или кто ему все это подсказал). Возникало ощущение, что в лице Циолковского на Землю из таинственных глубин Космоса прибыл космонавт, который знал хорошо не только Космос, но и конструкцию аппаратов, которые где-то далеко давным-давно бороздили эти глубины. И он прибыл на Землю, чтобы рассказать людям обо всем этом, и от этих людей зависело – усвоят ли они и поймут ли, о чем говорил им этот странный человек, как будто выполнявший какую-то миссию. Но он, как и Вернадский, не смог избежать ослепления ни Землей, ни наукой. Ослепление наукой в нем было сильнее, нежели ослепление Землей, возникло оно от преклонения перед этой наукой самоучки, и избежать этого было невозможно. Но его природная самостоятельность и внутренняя свобода, существовавшая в нем, часто прорывали это ослепление, и тогда космический поток информации лился через него на Землю и вызывал у окружающих или безграничное удивление,

или резкое отрицание. Его беспокоило и то и другое, ибо он понимал хорошо всю сложность и тяжесть своего земного пути и неожиданные последствия людских эмоций. Его безусловная пронизанность космосом настораживала и тревожила даже тех, кто стремился понять его и отчасти его понимал. У него было много общего с Вернадским в подходах к новому космическому мышлению, но они никогда не были знакомы и, возможно, даже не подозревали о существовании друг друга. Так иногда обстоятельства разводят единомышленников. Но так же, как и Вернадский, Циолковский уделял главное внимание в своих работах новой системе познания. Его открытия и его озарения были связаны именно с ней и носили, я бы сказала, методологический характер. Это были особенности Космоса и космических процессов, без учета которых не могла в XX в. существовать ни одна система познания, а тем более такая, которая лежала в основе формирующегося космического сознания. В нем жило это сознание, и ему не надо было делать усилия, чтобы из механистического превратить его в космическое. Его сознание в измерениях превышало земное и многое определяло и в его философии, и в его научной работе. Он так же, как и Вернадский, в своих подходах к новой системе познания стоял близко к Живой Этике, хотя, как и его младший коллега, не читал ее и ничего о ней не знал. Оба они настаивали на том, чтобы в новую систему вошли способы познания, которые современная им наука называла вненаучными, основную роль в которых играли духовные способности человека. И Вернадский, и Циолковский считали, что восточная философия с ее многовековым опытом познания человека как части Космоса может дать многие наведения для современного познания. Оба отдавали предпочтение буддизму, главные положения которого мы находим в Живой Этике. Циолковский, так же как и Вернадский, принял доктрину перевоплощения и даже пытался объяснить ее с точки зрения научной. Но это у него не очень получилось, ибо научная мысль того времени для таких объяснений была не слишком приспособлена. В то же время он добавил к новой системе познания ряд моментов, которые мы находим только в его философии и ни у кого из его современников. Это разумные силы Вселенной, Совершенные, управляющие ею и влияющие на эволюцию Космоса, и, наконец, высокий Разум, который, вне всякого сомнения, присутствует в Мироздании. Такую же информацию мы встречаем в Живой Этике. Ее авторы пишут об одушевленном Космосе, о космическом Разуме и Иерархии этого разумного Космоса, которая управляет энергоэволюционными процессами в Космосе. В этой Иерархии находит свое выражение закон – Высшее ведет низшее, – с действием которого мы встречаемся в мирах самого различного состояния материи. «В земной жизни и в жизни Космоса, – утверждает Циолковский, – далеко

не все так просто, как думают наши ученые и философы, и высокий разум мыслящих существ уже не раз вмешивался в стихийные силы природы, в явления космических масштабов, только мы еще не научились замечать эти вмешательства. Но с прогрессом науки мало-помалу будут вскрыты те конструктивные изменения, которые внес высокий разум мыслящих существ в высокие, но слепые силы материи. Для того, чтобы заметить эти влияния, понадобится несколько столетий или даже тысячелетий упорной работы ученых, если в один прекрасный день космический корабль, прилетевший из далекой Галактики, не раскроет нам основные законы Вселенной...»¹

Самое интересное состояло в том, что «космический корабль», на который справедливо надеялся Циолковский, уже прилетел на Землю. И этим «кораблем» оказалась Живая Этика, чей источник излился из глубин Космоса на Землю и раскрыл нам основные законы Вселенной. Тем самым ее создатели – Учителя и Космические Иерархи, Совершенные, как называл их Циолковский, – ускорили эволюцию планеты Земля на многие тысячелетия. Они ускорили, но люди на этой планете не спешили признать Живую Этику и воспользоваться ее знаниями. Одни ускоряют, другие – замедляют. В результате получается не очень обнадеживающая средняя кривая эволюционного процесса. Вмешательство состоялось, но «ослепление Земли» не дало пока возможности ускорить процесс. Прошло уже 85 лет, с тех пор как появилась Живая Этика, а о ней до сегодняшнего дня знают немногие. Земля продолжает страдать от незнания Законов Космоса. Последствия этого незнания трагичны и губительны.

Беспрерывно размышляя о проблемах Космоса, учитель гимназии Циолковский создал целую философскую систему, ничего общего не имевшую с официальным диаматом. Мысли чудаковатого глухого учителя не воспринимались в ученом мире. Свои провидческие труды он публиковал на скудное школьное жалование, а потом потерял даже такую возможность. Его идеи долго находились под запретом, о них никто не писал и не говорил. Циолковского не признавали как философа, а его имя было известно лишь в связи с разработкой космических ракет. Да и сейчас немногие знают, что калужский учитель был мыслителем планетарного масштаба. Своими идеями разумного Космоса он пугал и удивлял ортодоксальных материалистов, ничего не признававших, кроме плотной материи. Циолковский утверждал, что человек несет в себе волю Вселенной. Согласованность воли индивидуума с волей Вселенной зависит от уровня сознания и развития этого индивидуума. И чем выше это развитие, тем созвучней воля человека и воля Вселенной. «Воля человека, – писал он, – и всяких

¹ Цит. по: *Чижевский А.Л.* На берегу Вселенной. М., 1995. С. 410.

других существ, – высших и низших, – есть только проявление воли Вселенной. Голос человека, его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения – есть только голос Вселенной»¹. Он как бы слушал Вселенную, опираясь на свое внутреннее знание, о чем-то догадываясь, что-то предчувствовал. В то же время с «космического корабля» – Живой Этики – шла своя информация: «Намагничивание духом дает решение космической воли»². И еще: «Космическая воля присуща каждому продвижению в Беспредельность»³. Многие в этом совпадало с размышлениями Циолковского. Живая Этика писала об Огненном мире, о более высоком состоянии материи в нем, о человеке будущего, строение и энергетика которого будут нести свойства этого Огня, этой высоковибрационной и тонкой материи. Циолковский размышлял о взаимодействии материи и энергии, о переходе одного в другое. В подобном переходе он видел условие для дальнейшего продвижения космической эволюции человечества. Живая Этика важнейшим процессом космической эволюции считает процесс одухотворения материи. Этот процесс связан именно с переходом материи в энергию, ибо дух, согласно Живой Этике, есть энергия. Степени такого перехода могут быть разные. Циолковский брал высший уровень и размышлял об огненном человеке, или лучистом человечестве, которое возникнет в ходе дальнейшего развития эволюции. Лучистое человечество Мира Огненного есть результат духовного совершенствования его в процессе перехода материи в энергию. Этический момент в ходе такого процесса был одним из важных устоев. Поэтому Циолковский, так же как и Вернадский, включал этику в новую систему познания.

Наряду с размышлениями Циолковского о системе познания и некоторых особенностях космической эволюции мы находим у него и интересные догадки, а может быть, и озарения о мирах иных состояний материи, о которых в современной науке не только не писали, но даже и не говорили. «Но кроме миров, подобных человеческим, возможны миры из иных плотностей и иных размеров»⁴, – писал он. В Живой Этике мы также находим информацию о мирах не только иного состояния материи, но и иных измерений. Он прекрасно себе представлял виды тонкой и плотной материи. Однако эволюцию перехода от одного вида материи к другому определял как от разреженного к плотному, несколько упрощая этот процесс. Создатели же Живой Этики представляют себе этот процесс несколько по-другому, сложней и интересней. В основе этого процесса лежит противоположение

¹ Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928. С. 14.

² Беспредельность, 473.

³ Там же, 507.

⁴ Циолковский К.Э. Гений среди людей. М., 2002. С. 234.

инволюция – эволюция. Изначальный этап этого процесса начинается с инволюции, или вхождения, более высокого, или тонкого, вида материи в инволюцию, завершающегося уплотнением самой материи, а затем начинается процесс превращения этой материи снова в более тонкую, но более высокого качества. Циолковский считал плотную материю материей более высокого уровня. Однако считать это грубой ошибкой ученого не приходится, все дело в том, какой этап эволюции он видит в своем воображении и какое место в эволюции он ему находит. Он сам нес в себе этот сложный процесс – инволюцию, через которую он прошел, чтобы вновь достичь высот эволюции, помогая другим. Иногда спотыкаясь и останавливаясь в своем трудном пути самостоятельного постижения Космоса, он нес в себе тем не менее ощущение, что все тайны мира видимого кроются в невидимом, иными словами, невидимое, или Высшее, есть причина всего, что находится в низшем. Между тем и другим лежат миры различных состояний материи, о которых мы находим информацию все в той же Живой Этике.

Многие мысли Циолковского, особенно те, которые были созвучны с системой познания Живой Этики, не были результатом его эмпирических исследований, а как бы шли из глубин его внутреннего мира. И можно прийти к заключению, что метанаучный способ познания в научной работе Циолковского преобладал над эмпирическим. В этом состояла особенность его научной деятельности. В своих философских и научных изысканиях он вырывался за пределы Земли и был убежден, что истина космична. И в этой связи он был не только созвучен Живой Этике, но и повторял размышления Н.И.Пирогова. Эмпирическая наука того времени практически не касалась проблемы мысли, которая самым глубоким образом интересовала Циолковского. Он ощущал ее запредельные скорости и, критикуя теорию относительности Эйнштейна, писал о другом пространстве, которое начиналось за пределами скорости света. Другое пространство существовало в мирах иного состояния материи, откуда и шла эта удивительная пришельца-мысль, неся с собой бесценную информацию. Мысли как таковой посвящены многие страницы в книгах Живой Этики. Он ощутил своей богатейшей интуицией энергетическую роль сердца человека в Космосе и на Земле и включил его в свою новую систему познания. В Живой Этике есть отдельная книга, которая посвящена свойствам энергетики сердца человека. В ней утверждается, что этот орган есть тончайший инструмент познания. Книга эта так и называется – «Сердце». Размышляя о сердце, Циолковский пришел к выводу, что в познании оно выше интеллекта и является местом помещения сознания. Этот вывод не только не противоречил Живой Этике, но и подтверждал ее концепцию сердца. Сам Циолковский сердцем

ощущал космический Закон Учительства, отдавая при этом высший приоритет Галилейскому Учителю, или Иисусу Христу. Сердечное познание Закона Учительства есть одно из важнейших положений Живой Этики. Сердце для Циолковского было своеобразным мостом между Космосом и Землей. В современной ему науке сердце изучалось только медициной, и его энергетическая и познавательная суть совсем не затрагивалась.

В свою систему познания Константин Эдуардович ввел понятие беспредельности и бесконечности Космоса. Беспредельность и бесконечность действуют в рамках космического ритма. Вселенная умирает и вновь возрождается, но каждый раз на более высоком уровне. Он ощущал в этом процессе умирания и возрождения Вселенной один из важнейших процессов космической эволюции. Индуистская философия писала о пралайе – Ночи Брахмы, когда Вселенная стягивается в атом, чтобы потом возродиться и расшириться в День Брахмы. Необходимость такого процесса у него не вызывала никакого сомнения. Он глубоко понимал его закономерность и эволюционную обусловленность. Современная наука ни о чем подобном не свидетельствовала. Он сам постигал некоторые законы Космоса, которые не были ведомы даже самым выдающимся ученым. Закон кармы, или причинно-следственных связей, Закон перевоплощений – были для него эволюционной необходимостью. Он так же глубоко их понимал, как и создатели Живой Этики, писавшие о них в своих удивительных книгах. Те идеи, которые он выдвинул в пространстве познания Космоса и его эволюции, несли и несут такое богатство его гениальной мысли, что переоценить это просто невозможно. И чем больше мы будем отдаляться от него во времени, тем больше будем понимать бесценность его творчества для развития нового космического мышления на планете Земля.

Если Вернадский и Циолковский были, в полном смысле этого слова, изолированы друг от друга, то с другим из четырех Константин Эдуардович был связан тесными узами дружбы, единомыслием и глубокими творческими беседами. У них была большая разница в возрасте, но это не мешало им многие годы поддерживать друг друга и обсуждать интересовавшие их обоих вопросы. И эти вопросы, конечно, были связаны с Космосом. Многолетним другом Циолковского был Александр Леонидович Чижевский, тоже великий русский ученый, внесший важный вклад в космическое мышление и ставший одним из его родоначальников. Он был богато одарен и нес в себе синтез ученого, художника, поэта, что помогало ему немало в его творческой деятельности. «Чижевский, – писал его биограф В.Н.Ягодинский, – конечно, был на редкость многогранной личностью. Именно тогда я впервые узнал, что он писал стихи на космические и научно-

философские темы, был прекрасным пейзажистом и тонким знатоком музыки. И все это было сплавлено в единое мировосприятие благодаря особому таланту к одновременному охвату мыслью и чувством не только логической стройности, но и красоты мира. Именно это предопределило тонкое проникновение Чижевского в интересовавшие его проблемы, обозначило характер и выбор тем»¹.

Чижевский, как и его старшие коллеги, много занимался новой системой познания, которая полностью противоречила существовавшему в то время научному мировоззрению. Космос лежал в ее основе. Он пришел к убеждению, что существует единое космотеллурическое пространство, связанное в одно целое магнитной жизнью Мироздания и теми ритмами и циклами, какие существуют в нем. Все это ни в коей степени не противоречило тем идеям, которые мы находим в Живой Этике. Он был убежден, что процессы, идущие на Земле, могут быть правильно осмыслены только с позиций особенностей и закономерностей самого Космоса. Будучи одним из великих ученых нашего времени, создателей нового космического мышления, он обладал удивительной способностью соединять экспериментальную, эмпирическую науку с теми идеями, которые приходили к нему из внутренних глубин его существа и носили умозрительный философский характер. Неся в себе синтез знаний научных и вненаучных, или метанаучных, он на собственном опыте подтверждал необходимость их соединения. Своим опытом, своими экспериментами он выходил за пределы эмпирической науки, расширяя ее горизонты познания и давая возможность проникнуть в те глубины, которые ей были недоступны. Он блестяще подтверждал метанауку в своих экспериментальных работах, обладая удивительной способностью правильной постановки проблемы в ходе того или иного эксперимента. Такая способность, как это ни странно, редко встречалась среди его коллег-ученых. Ярчайшим примером этого были блестящие экспериментальные доказательства влияния ритмов солнечных возмущений на земной исторический процесс. Человек и человеческое общество и ритмы их жизнедеятельности находились во владении этого яростного Светила и полностью ему подчинялись. Исследуя эти циклы и ритмы, он подходил близко к энергетическому мировоззрению Живой Этики, утверждая, что именно ритм энергетических взрывов, или возмущений, на Солнце изменяет жизнь человека, делает ее активной в одно время и пассивной в другое, создавая возможности для массовых движений в человеческом обществе в определенные периоды и лишая человечество таких возможностей в другие моменты. Он создал убедительную картину 11-летних циклов движения земной истории, причина которых была

¹ Ягодинский В.Н. Александр Леонидович Чижевский. М., 1987. С. 217.

связана с активностью Солнца и лежала вне Земли. Чижевский первым назвал историю природным явлением и причислил ее к сонму естественных наук. Он не только ощущал эти ритмы и циклы, но и, как незаурядный художник, видел их. И образность, которую он вводил в новую систему познания космического мышления, давала ему возможность постигать глубже и тоньше происходящее в Космосе и на Земле. Он вычерчивал кривые взаимодействия Космоса и человека и видел в них не только линии, но и загадочные бесконечные ритмы Космоса.

«И вот, при виде всех этих дружно вздымающихся и дружно падающих кривых наше воображение представляет себе животрепещущую динамику космотеллурической среды в виде безграничного океана, покрытого рядами нарастающих и рушащихся волн, среди которых жизнь и поведение отдельного организма уподобляются незаметной и безвольной щепке, повинующейся в своем поведении, как и в настоящем океане, всем капризам окружающей его физической стихии»¹, – писал он. И этот образ океана с бушующими в нем волнами энергии помогал ему точнее представить энергетику взаимодействия Космоса и планеты, на которой он жил и творил. Этот образ нес в себе познавательную силу.

Творческая интуиция, которая создавала образ, относилась к мета-научному способу познания, и этой творческой интуицией Чижевский был одарен в полную силу. Создав теорию образа как способа познания, он провидел в видимом образе невидимое явление, которое, правильно расшифрованное, дает возможность познать это явление и вскрыть его сокровенную сущность. Волнообразная теория света была образом, при помощи которого Максвелл открыл свои уравнения магнитного поля. Чижевский понимал, что явления, которые не поддаются эксперименту эмпирической науки, могут быть познаны методом «творчества образов». Качающийся маятник – вверх–вниз – таил в себе идею умирания и возрождения Космоса или, иными словами, был образом космического ритма. И этот космический ритм составлял гносеологическую основу новой системы познания. «Космос не знает истощения, – писал Чижевский, – ему присуща вечная жизнь, обусловленная ритмом, отбиваемым колоссальным космическим маятником». Познавательная суть «творчества образов» присутствует и в Живой Этике, создатели которой довольно часто прибегают к образу, носящему не сравнительно-литературный характер, а заключающему в себе то невидимое явление, которое требовало познавательной расшифровки. Это невидимое явление, оставаясь неотъемлемой частью образа, было той реальностью, за которой стояла энергетика

¹ Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. С. 34.

иных, более тонких состояний материи. Опираясь на свое понимание образа как способа познания, он раскрывает и познавательную суть поэзии и делает это убедительно и четко, помещая истинную поэзию в пространство откровения, находящегося в области духовного творчества человека. «Истинное поэтическое произведение, – справедливо утверждал Чижевский, – вырванное из глубины духа, может стать таким откровением, какого не достигнет строго размышляющая философия или наука»¹. Тем самым он утверждал поэзию как один из важнейших способов познания. Подобные идеи мы находим и в Живой Этике, которая рассматривает откровение в качестве источника познавательной информации и не однажды пользуется такой информацией. Моменты откровений возникали и в поэзии самого Чижевского. Слова одного из его стихотворений – «Реальный мир в мгновенном сне» – свидетельствовали об ощущении ученым реальности миров иных, более тонких состояний материи. Или еще:

*И жизнь – повсюду жизнь в материи самой,
В глубинах вещества от края и до края.*

Как философ и как ученый он исследовал проблему жизни, увязывая ее теснейшим образом с энергетическими процессами, идущими в Космосе, и вольно и невольно следуя в русле системы познания Живой Этики. Основная его идея, от которой он никогда не отрекался, жизнь – явление космическое, а сам Космос представляет собой одушевленную структуру. Жизнь, утверждал он, «создана воздействием творческой динамики Космоса на инертный материал Земли». Подавляющее количество физико-химических процессов на Земле, считал он, есть результат воздействия космических сил. Именно они обеспечивают все жизненные процессы в биосфере Земли, именно там происходит трансформация космической энергии. И он приходит к самому главному выводу, который определяет его космическую систему познания: «Не Земля, а космические просторы становятся нашей Родиной». И когда мы читаем Живую Этику, дающую нам новое представление о космической эволюции, мы находим эту мысль почти в каждой ее книге.

Чижевский писал о великой электромагнитной жизни Вселенной, закладывая первые кирпичи в фундамент энергетического мировоззрения и будущих двадцатых веков. «Эта жизнь, – отмечал он, – имеет свой пульс, свои периоды и ритмы. Наука будущего должна будет решить вопрос, где зарождаются и откуда исходят эти ритмы»². Солнце не создавало эти ритмы. Оно только проявляло их своими пятнами и

¹ Чижевский А.Л. Поэзия. М., 1998. С. 328.

² Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 30.

своими возмущениями. Но где-то должен же существовать источник космических ритмов, которые Солнце отражает. Живая Этика называла этот источник Космическим Магнитом, который рождал и регулировал ритмы на всех уровнях мироздания. Чижевский ощущал биение этого Сердца Вселенной, которое работало в унисон с ритмом Солнца. Он подошел близко к этому феномену Вселенной, но не смог подтвердить все экспериментально. Я уверена, ему не хватило на это его короткой творческой жизни. Создатели Живой Этики подтвердили выводы Чижевского о воздействии пятен Солнца на жизнь нашей планеты. «Солнечные пятна, – отмечали они, – оказывают влияние на самые различные стороны сущего»¹. И еще: «Огонь солнца и огонь духа – наши творческие силы. Теплота солнца и теплота сердца – наши жизнедеятельности»². Учителя называли Солнце сердцем нашей Системы. Чижевский не знал ни об Учителях, ни о Живой Этике, но чисто интуитивно следовал в ее русле. Его занимали те проблемы, которые в Живой Этике уже были решены. То, о чем только догадывался Чижевский, было уже разъяснено на страницах Учения.

«...Состояние Солнца, первоисточника всякого движения и всякого дыхания на земле, – писал ученый, – находится в известной зависимости от общего состояния электромагнитной жизни мира вообще и, в частности, от положения других небесных тел. Не связывает ли это изумительно тонкими, но в то же время величественными связями, интеллектуальное развитие человечества с жизнедеятельностью всей Вселенной?»³. И далее: «Став на такую точку зрения, следует уже а priori допустить, что важнейшие события в человеческих сообществах, охватывающие при участии народных масс целые страны, протекают одновременно с какими-то колебаниями или изменениями сил окружающей природы»⁴.

Тот, кто внимательно изучал Живую Этику, без труда поймет, что Чижевский пишет о Космическом Магните, определяющем всю жизнедеятельность Вселенной и наполняющем ее пространство ритмом тех магнитных волн, которые ученый увидел во время своей работы над этой проблемой. Космические ритмы электромагнитных колебаний связывали воедино все Мироздание на уровне макро- и микрокосма. Об этом единстве писали и создатели Живой Этики.

«Теперь мы можем сказать, – утверждал Чижевский, – что в науках о природе идея о единстве и связанности всех явлений в мире и чувство мира как неделимого целого никогда не достигали той ясности

¹ Агни Йога, 504.

² Беспредельность, 79.

³ Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924. С. 9.

⁴ Там же.

и глубины, какой они мало-помалу достигают в наши дни. Но наука о живом организме и его проявлениях пока еще чужда расцвету этой универсальной идеи единства всего живого со всем мирозданием»¹.

Эта идея «единства всего живого со всем мирозданием» свидетельствовала о том, что законы, по которым возникает и развивается все живое в Мироздании, также едины и приложимы в том числе и к историческому процессу.

«Космический закон отражает явления всего мира форм»². «Нерушим закон, явленный Космосом. При творчестве утверждается обмен всех энергий»³, – отмечали создатели Живой Этики.

Как бы странно и даже опасно это ни звучало, было ясно, что точки опоры исторического процесса, его причины, закономерности и ритмы надо было искать не на Земле, а в Космосе, в самой энергетической структуре Мироздания. Чижевский пришел к выводу, что «силы внешней природы связывают или освобождают заложенную потенциально в человеке духовную сущность и принуждают интеллект действовать или коснеть»⁴. В отличие от марксистских философов, считавших дух человека чем-то «невещественным», Чижевский рассматривал последний как силу природы. Это противоречило официальной науке, но несмотря на все это ученый продолжал свои исследования и смог довести их до конца.

Возможно, в картине взаимодействия Космоса с земным историческим процессом, созданной талантом Чижевского, и есть какие-то неточности, какое-то упрощение и не учтены какие-то энергетические факторы, тем не менее принципиальная схема взаимодействия Космоса с историческим процессом научно подтверждена.

«Из сказанного следует заключить, – подводит итоги своих необычных исследований Чижевский, – что есть некоторая внеземная сила, воздействующая извне на развитие событий в человеческих сообществах. Одновременность колебаний солнечной и человеческой деятельности служит лучшим указанием на эту силу»⁵. И опять в этих словах ученого мы ощущаем дыхание и ритм Космического Магнита, одной из важнейших энергетических структур Мироздания. Чижевский все время кружил своей мыслью вокруг него, но ему не хватило ни времени, ни жизни, чтобы сделать свое великое открытие и экспериментально подтвердить его. Он оставил его для будущих ученых, которые воспользуются информацией, содержащейся в Живой Этике.

¹ Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 24.

² Беспредельность, 112.

³ Беспредельность, 147.

⁴ Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. С. 21.

⁵ Там же. С. 38.

Истина пробивает себе путь на Земле в страданиях и борьбе, и не каждому это под силу. Но, как сказал Тейяр де Шарден, человек есть «эволюция, осознавшая саму себя»¹. Процесс этого осознания труден и сложен, и пути его реализации разнообразны. Путь науки – один из них. Без осознания космической эволюции как таковой нельзя осмыслить ни одно явление на земле, в том числе и исторический процесс, который является частью этой эволюции, рычагом ее действия в нашем физическом мире.

Чижевский писал и размышлял о космическом сознании, которое должно составить главную суть наступающего нового мышления. Живая Этика такому сознанию уделяла большое внимание ввиду наступления на Земле Новой эпохи. Между идеями Чижевского и тем, что мы находим в Живой Этике, не было никаких противоречий и никаких расхождений. И создатели Живой Этики, и Чижевский, словно сговорившись, писали об одном и том же – причины земных явлений надо искать в Космосе. Но понимание этого обстоятельства могло прийти с изменением сознания человечества, с расширением этого сознания. Утверждение этого процесса в пространстве космической эволюции становилось методологическим положением и в самой Живой Этике, и в новой системе познания, которое формировалось в многогранном творчестве великого ученого.

В последние годы своей жизни Чижевский занимался энергетикой крови, интуитивно нащупывая одно из главных свойств энергетики человека. «Система крови, – отмечал он, – окутана силовыми линиями электрического поля». Он назвал энергетику крови «электричеством жизни». Живая Этика считает, что именно кровь разносит по организму человека психическую энергию, которая играла важнейшую роль в совершенствовании и преобразении самого человека. Чижевский, так же как и Вернадский, нашел в организме человека явные проявления этой энергии. Исследуя энергетику крови, он пришел к выводу, что кровь, находясь вне организма, теряет свои электрические или энергетические свойства. Это лишний раз подтверждало не только свойства такой энергетики, но и ее особенность или непохожесть на иные виды энергетики.

Ко всему этому можно добавить, что размышления Чижевского об искусстве и культуре, которые мы находим в «Академии поэзии», совпадали с той концепцией, которую мы встречаем в Живой Этике.

Одним из важнейших положений Живой Этики как системы познания нового космического мышления является существование миров иного, более высокого состояния материи, более высокого ее измерения. Создатели этого труда, в том числе Елена Ивановна Рерих,

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 176.

достаточно подробно осветили инобытие как космическое явление, связанное прочно с энергетикой внутреннего мира человека и влияющее на эту энергетику и бытие самого человека. Живая Этика утверждает, что воздействие таких миров на земную жизнь более сильное, нежели мы себе представляем. Для того, чтобы познать особенности плотной материи, мы должны учитывать подобное воздействие. Если мы отказываемся это делать, то ни о каком подлинном познании самой земной материи речи быть не может.

Великий ученый, философ, один из образованнейших людей России, поэт и священник Павел Александрович Флоренский имел непосредственное отношение к изучению инобытия как такового. Так же как и создатели Живой Этики, он считал это явление необходимой и неотъемлемой частью новой системы познания, в формировании которой он активно участвовал. Он не только ощущал в себе это инобытие, но и научно доказал его существование в своих трудах, таких как «Мнимости в геометрии», «Иконостас», «Обратная перспектива». «К чему бы ни прикоснулся Павел Флоренский своей мыслью, – пишет один из известных российских философов К.А.Кедров, – все начинало сиять и светиться новым неповторимым светом. <...> Такой подход опережал движение философской мысли на годы»¹. Это свечение было тем внутренним светом, жившим в нем самом, как жило в нем ощущение инобытия, через опыт которого он шел как философ и ученый. «...Все научные идеи, которые я ценю, возникали во мне из чувства тайны»², – отмечал он сам. Это «чувство тайны» и было тем пространством, где обитали инобытие и метанаучные способы познания, которые он соединял в одно целое в новой системе познания. Космос не существовал без материи иных состояний – в этом он был убежден, и не потому, что логически это доказал, а потому, что имел уникальный опыт общения с мирами такой материи. Его связь с Высшим не была случайной. Регулярность этой связи утверждала его каждый раз в существовании запредельного, иного мира, в котором заключались все причины мира земного. Вот эта связь и приближала его к Живой Этике, книги которой он, как и остальные – Вернадский, Циолковский и Чижевский, – даже не держал в руках. Это его внутреннее знание о мирах иных и опыт, каким он обладал, свидетельствовали о той космической реальности, истинность которой в равной степени существовала и для создателей Живой Этики, и для него самого. Это обстоятельство делало его уникальной фигурой даже среди тех четырех великих личностей, которые внесли самый значительный вклад в формирование нового космического мышления, обо-

¹ Кедров К.А. Параллельные миры. С. 138.

² Флоренский П.А. Оро. Лирическая поэма. М., 1998. С. 109.

значившего иной этап в развитии человечества. В этом сложном процессе у него была самая трудная миссия – рассказать людям о мирах высоких, тонких, высоковибрационных, где господствовала неведомая еще человечеству энергия Огня. Он понимал, что мировоззрение абстрактное, без связи с жизнью и опытом, есть явление мертвенности и пустоты. «Мировоззрение – не шахматная игра, – писал он жене из Соловецкого лагеря, – не построение схем впустую, без опоры в опыте и без целеустремленности к жизни. Как бы ни была она сама в себе остроумно построена, без этого основания и без этой цели она лишена ценности»¹. Пожалуй, он единственный из четверых не подвергся ни «ослепленению Землей», ни «ослепленению наукой». У него существовала твердая почва под ногами, давшая ему уйти от такого соблазна. Этой почвой была реальная связь его с инобытием, с миром иных состояний материи, откуда сюда, на Землю, лился светящийся поток космической реальности, несший в своих магнитных волнах истины грядущего космического сознания, о котором свидетельствовала и Живая Этика. Моменты новой системы познания, которые разрабатывал или над которыми размышлял Флоренский, также были созвучны тем положениям, которые существовали в Живой Этике.

Флоренский не только считал, что метанаука должна войти в новую систему познания, но исследовал ее важнейшие особенности, находившиеся на стыке религии, искусства и идей древней философии. Его учение о мирах различных состояний материи содержало новые подходы к Реальности Космоса и являлось важнейшим методологическим устоем в той системе познания, которую он создавал. Особенностью этой системы являлось расширение пространства метанауки и дальнейшее постижение ее способов познания. Он четко ощущал, что именно за метанаукой, а не эмпирической наукой стоит та космическая Реальность, познание которой изменит и саму эмпирическую науку. Это ощущение не было случайным, а обуславливалось той точкой зрения, с уровня которой он решал проблему новой системы познания. Она была высока и оказалась доступной в ученом мире, к которому он принадлежал, только ему. Эта точка зрения, как ни странно, находилась в непостижимых пространствах миров иных состояний материи и иных, более высоких ее измерений. С такой же точки зрения он решал и проблемы эмпирической науки, получая на редкость оригинальные и неожиданные результаты. Он был уверен, что именно метанаука, которая была тесно связана с Реальностью Космоса, превосходила науку эмпирическую и должна была занимать большее пространство в формирующейся новой системе познания. Он обогатил ее метанаучными способами познания, сложившимися

¹ Флоренский П.А. Соч. В 4 т. М., 1998. Т. 4. С. 599.

в течение многих веков в пространстве духовного творчества человека. Чистой эмпирической науки не существует, утверждал Флоренский, и эмпирическая наука нуждается в дальнейшем расширении в ней методологии метанаучного познания. Ибо только такая методология определит путь познания Реальности. Особенностью Флоренского как ученого было практическое соприкосновение с такой Реальностью. Мир иной жил в нем самом, давал ему творческие ориентиры и возможность постигнуть его Реальность. Флоренский, можно утверждать, был истинным свидетелем этой Реальности. Оценивая это обстоятельство с точки зрения космической эволюции, можно назвать его Вестником Реальности. Эти особенности не только приближают его идеи к Живой Этике, но и сам он нес в себе то духовное наполнение, которое было свойственно авторам этого уникального труда. Уровень его сознания был высок и превосходил энергетику современников. Он был сторонником общинного устройства, опыт которого он находил в Оптиной пустыни, и считал, что община может возродить Церковь в ее изначальном виде, который в далеком прошлом придал ей апостол Павел. Он научно доказал связь истинного искусства с инобытием, утвердив тем самым ряд идей, которые мы находим в Живой Этике. Он раскрыл сущность реальной Любви и Красоты, идущих на Землю из Высших миров, и определил их как новые способы познания. В эту систему он включил и сердце, во взглядах на которое он не расходился с авторами Живой Этики. Определяя сердце как духовный центр энергетической структуры человека, Флоренский считал этот орган инструментом метанаучного познания, источником знания и пространством связи с мирами более высокого состояния материи. Имея в виду эти свойства сердца, он, как и авторы Живой Этики, считал необходимым синтез интеллекта и сердца в системе нового познания. Разрабатывая методологию этой системы, он считал ее главной целью познание космической Реальности во всевозможных ее формах.

Выходя в своих творческих исследованиях на проблемы пространства, он пришел к интересному заключению, отзвуки которого мы находим также в Живой Этике. Пространство не только определяет стиль художественного построения, но и отражает мировосприятие самого художника. Иными словами, пространство есть миропонимание и важнейший момент в постижении искусства как системы познания. Творческую связь пространства с миропониманием обуславливают миры более высоких состояний материи. Он научно доказал эту важнейшую мысль в своих работах «Обратная перспектива» и «Мнимости в геометрии». Он также пришел к выводу, который мы знаем из Живой Этики, что пространство – это энергетика, которая зависит от организации этого пространства.

Новая система познания, в которую Флоренский внес так много, позволила ему определить и предмет философии. «Центральным пунктом философии, – писал он, – считается сейчас вопрос о познании реальности». Как авторы Живой Этики не ставят вопроса, что в какой-либо философской системе «первично», а что «вторично», так и Флоренский снял это «первично» и «вторично» и заменил все это необходимостью философского познания Реальности. Включая философию в новую систему познания, он настаивал на изменении ее концептуальной направленности.

Будучи убежденным сторонником синтеза научного и метанаучного способа познания в рамках нового космического мышления, Флоренский особое внимание уделил использованию в этом синтезе религиозного опыта. На основе такого опыта он разрабатывает методологию поиска Истины, которую мы видим в его фундаментальной работе «Столп и утверждение Истины». Космическая направленность нового мышления нашла свое выражение во всех областях человеческого творчества, в том числе и в религии. И в каждой такой области – науке, философии, искусстве, религии, – рвалась на поверхность новая система познания, богатая, многосторонняя, непредубежденная и глубокая, какой еще не было в истории человеческой мысли. Флоренский был ее ярчайшим представителем, сумевшим показать всю познавательную силу религиозного опыта так же убедительно, как это было сделано в Живой Этике.

Откровение в этом пространстве составляло важную часть знания, которое сформировалось на религиозном опыте и составляло, вне всякого сомнения, важную, метанаучную часть самой системы познания. Флоренский не просто автоматически включал религиозный опыт в новую систему познания, но параллельно вел и углубленную работу по обновлению религиозной мысли, которая должна была соответствовать происходящему в пространстве нового мышления синтезу. Такой же процесс мы находим и в Живой Этике, связь которого с религиозным творчеством Флоренского не может быть подвергнута сомнению. От русского священника к Учителям тянулись какие-то таинственные нити, уходящие в беспредельность Космоса и погружавшиеся в его сверкающие видимые и невидимые глубины. Метанаука, которая с древнейших времен играла в познании человека важную роль, а затем была отодвинута эмпирической наукой, теперь, в новых условиях, обретала более значительное место, вновь возрождалась, но на более высоком уровне. Во многих работах Флоренского мы видим исследование этого процесса, осмысленного с точки зрения научной. Этот же сюжет мы находим и в Живой Этике, в системе познания которой способности познания, находящиеся в духовном пространстве человека, иногда занимают ведущее место. И Флоренский, и создатели Живой Этики понимали опережающее значение метанауки, главные находения

которой подтверждались эмпирической наукой. Наука как бы раскрывала метанауку, отдавая ей время от времени тайное предпочтение. Флоренский был убежден, что метанаука и, в частности, религиозный опыт, дает в системе познания более высокий результат, нежели эмпирическая наука, ибо главным инструментом исследования метанауки был и остается человек – сложнейшая энергетическая структура, несущая в себе целый Космос. И если говорить о мирах иных, которыми занимался Флоренский, то другого инструмента для их исследования, кроме человека, пока не имелось. Для подобных исследований экспериментальной науке, согласно Живой Этике, потребуется особая аппаратура, реагирующая на тонкие процессы, идущие в материи и энергетике Космоса. Без самого человека и без находений метанауки, Флоренский был в этом убежден, невозможно создать новую систему познания в пространстве космического мышления. Ей необходимы были два крыла – наука и метанаука.

Он более чем кто-либо другой осознавал необходимость введения «человеческого» в новую систему познания, ибо это «человеческое» есть первооснова познания Реальности. «Человек есть бесконечность», – утверждал Флоренский и этим определил место творчества человека не только в системе познания, но и в самой космической Реальности. Именно эта человеческая бесконечность сделала метанучный метод познания, возникший в духовном пространстве человеческого творчества, явлением непреходящим, живущим многие века в отличие от эмпирического метода, часто сохраняющего свои результаты лишь в течение десятков лет. Это «очеловечивание» Флоренским новой системы познания соответствует, без всяких отклонений, концепции познания, которую мы находим в Живой Этике.

За много веков метанаука накопила богатейший запас знаний, без использования и осмысления которых невозможно было продвигаться дальше, в глубины материи и в беспредельность Космоса. Флоренский раскрыл важнейшие особенности самой метанауки, научно объяснил их и сделал доступными современному научному мышлению. Вот в чем его, о. Павла, непреходящее для этой науки значение. Его мысли о пространстве, столь созвучные идеям Живой Этики, еще по-настоящему не осмыслены современной наукой. Флоренский считал, и справедливо, что пространство есть миропонимание. Чем шире пространство, тем шире миропонимание, чем уже пространство, тем ограниченнее миропонимание. Огромные пространства России были одной из причин формирования именно в ней нового космического мышления. Православие, в котором четко выступает космичность, также несет в себе эти российские пространства. Поэтому православие византийское и православие российское и в философии, и в искусстве резко отличаются друг от друга. Когда иконописная традиция Руси отошла от

византийской, уже началось незаметное еще для самих современников формирование космического мироощущения, которое принесло совсем другое понимание красоты. Так становится ясным, почему именно Россия в начале переломного XX в. заново открывает такую важную для ее культуры и нового космического мышления подлинную иконописную традицию. И особая красота этих икон, и ощущение в них космического пространства дали возможность назвать православную икону дверью или окном в мир более высокого состояния материи. Эти «двери» и «окна» несли важнейшую познавательную функцию в пространстве христианской религии.

Идеи и мысли, которые Флоренский заложил в новую систему познания, встретили весьма противоречивый отклик в научной и церковной общественности. Лишь единицы смогли понять о. Павла и то, о чем он хлопотал в течение своей не очень длинной жизни. Большинство не приняло ни его философских размышлений, ни его научных исследований, связанных с этими размышлениями. Но космическая эволюция творила в пространстве земной плотной материи и не собиралась прекращать это творчество, несмотря на сопротивление темных и невежественных сил. Тоталитарное государство России всей силой своего репрессивного и идеологического аппарата не смогло остановить этот процесс. И потом наступило время, когда в России вновь стали говорить и писать о новом космическом мышлении, упоминать имена великих ученых, стоявших у начала этого мышления, и рассуждать о необходимости новой синтетической системы познания. Стали издавать труды Рерихов и книги Живой Этики. Усиленное успехами технического проникновения в ближний Космос, новое мышление получило свое второе дыхание. Традиционная наука, которая еще лет 10–15 тому назад не хотела даже слышать о новом космическом мышлении и его системе познания, теперь осторожно приоткрывает свой «железный занавес» для знаний и идей, пока еще чуждых ей. Хотелось бы привести ряд фрагментов из работ трех крупнейших ученых, академиков Бориса Викторовича Раушенбаха, Андрея Дмитриевича Сахарова, Никиты Николаевича Моисеева. Самое интересное состоит в том, что по своему базовому образованию они принадлежали к точным и техническим наукам. В их высказываниях мы находим отзвуки не только основателей космического мышления, но и Живой Этики. Все трое были представителями традиционной эмпирической науки, и тем самым ценность их размышлений значительно повышается. «Все чаще, – пишет Б.В.Раушенбах, – людям в голову приходит мысль: не назрел ли синтез двух систем познания, религиозной и научной? Хотя я не стал бы разделять религиозное и научное мировоззрение. Я бы взял шире – логическое, в том числе и научное, и внелогическое, куда входит не только религия, но и искусство,

разные грани мировоззрения. Так вот, если грубо рассуждать, очень грубо, то можно сказать, что они друг от друга не зависят, это даже в какой-то мере разделено физиологически. Одна половина мозга занимается логической частью, другая – внелогической. Мне не хотелось бы, чтобы так препарировали человека: вот левое полушарие, вот правое, они совершенно не связаны. На самом деле человек – это некое единство, и ему свойственно целостное понимание мира. Для целостного же восприятия мира следует, что наука и религия не противоречат, а дополняют друг друга, точно так же, как искусство не противоречит науке... Наука изучает законы материального мира, что не является целью религии. Поэтому здесь не может возникнуть никаких конфликтов или недоразумений. Казалось бы, что математика не имеет ко всему этому никакого отношения. Но на самом деле это не так, математика по своей сути – чистая логика, и тем не менее она знает такое внелогическое понятие, как красота. Люди, занимающиеся математикой, знают, что нередко существует несколько доказательств какой-либо теоремы. Все они безупречно правильны, но любой математик выделит из них одно или два, отличающихся особой красотой. Эта красота являет ощущение того, какими тонкими логическими ходами, переплетением их и часто неожиданными заимствованиями из других разделов математики получено доказательство. Религиозные переживания – это сфера эмоционального. Но существует ведь и богословие, совершенно логическое построение наподобие философских систем – суховатое, строгое как математика; оно держится на логике, вспомним хотя бы великих западных католических схоластов. Это же настоящие ученые. Существование логически строгого богословия наряду с глубоко интимным религиозным переживанием и красота сухих математических доказательств свидетельствуют, что на самом деле разрыва нет, что есть целостное восприятие мира»¹. Иными словами, если есть целостное восприятие мира, или мироощущение, то и система познания должна быть целостной, или синтетической, не разделенной на научную, религиозную, философскую и т.д. теории познания. Это та система познания, которую мы находим в Живой Этике, соответствующая по своим параметрам новому космическому мышлению. Будучи уверенным именно в такой системе познания, Борис Викторович пишет: «Сегодня, в период триумфа естественно-научного знания, впечатляющих открытий в физике, астрономии, биологии и других науках, дающих рациональное объяснение жизни Вселенной, возникла грандиозная задача – создание научной картины мира на основе научного мировоззрения. Многие считают, что решение этой сверхзадачи благодетельствует человечество. Однако

¹ Раушенбах Б.В. «Убеждает и мыслью, и сердцем...» // Открытое общество. 2001. № 3. С. 53.

это утверждение представляется весьма сомнительным, ведь в этом случае мировоззрение будет односторонним, а потому ущербным. Человечеству нужно целостное мировоззрение, в фундаменте которого лежит как научная картина мира, так и вненаучное, внелогическое, образное восприятие его. Мир следует постигать, повторю Гомера, и мыслью, и сердцем, лишь совокупность научной и "сердечной" картины мира дает достойное человека отражение мира и его сознания и может быть надежной основой поведения»¹. Блестящая мысль великого ученого двигала его глубокие работы по искусству, особенно иконописи, туда, к новой системе познания космического мышления, к новому мировоззрению.

Академик А.Д.Сахаров был его единомышленником, ощущавшим, как и Раушенбах, неполноценность научного мировоззрения, лишенного явлений, связанных с духовными процессами человека. «Я не могу представить себе, – писал Сахаров, – Вселенную и человеческую жизнь без какого-то осмысливающего их начала, без источника духовной теплоты, лежащего вне материи и ее законов. Вероятно, такое чувство можно назвать религиозным»². Я бы добавила к этому – не только религиозное чувство, но и предвидение радикально новой, одухотворенной картины Вселенной, которой, согласно Циолковскому и Живой Этике, управляют разумные силы. К этой мысли сейчас подходят наиболее духовно развитые ученые, с тонкой интуицией, одним из которых был, несомненно, Андрей Дмитриевич Сахаров.

Интересными с многих точек зрения являются философские размышления Н.Н.Моисеева о явлении, которое он назвал «Учитель» с большой буквы. Эти размышления также созвучны эволюционной концепции Учителя, которую мы находим в той же Живой Этике. В своей работе «Время определять национальные интересы» академик Моисеев пишет, что его концепция Учителя не входит в марксистскую схему. «Действительность, – отмечает он, – однако, сложнее той схемы, которую предлагают марксисты. И очень часто именно сознание определяет бытие и активность человека, его способность принимать судьбоносные решения. Бытие человека и его сознание суть неразрывное единство»³. Сделав такую поправку, он перешел к существу вопроса: «Нация, которая сегодня сумеет создать более совершенную систему – УЧИТЕЛЬ (автор пишет все это слово большими буквами. – Л.Ш.), делается лидером XXI века!»⁴. Полагая УЧИТЕЛЯ центральной фигурой в истории и культуре страны, Н.Н.Моисеев

¹ Раушенбах Б.В. «Убеждает и мыслью, и сердцем...» С. 9–10.

² Там же. С. 9.

³ Моисеев Н.Н. Соч. В 3 т. Время определять национальные цели. М., 1997. Т. 3. С. 173.

⁴ Там же. С. 176.

дает свою концепцию УЧИТЕЛЯ как явления: «Когда я произношу слово УЧИТЕЛЬ и пишу его большими буквами, то имею в виду не только педагогов, работающих в средней или высшей школе, а всех тех, кто создает систему формирования, сохранения и развития коллективных знаний, нравственности и памяти народа, передачи всего накопленного следующим поколениям, и всех тех людей, которые способны внести в мир элементы душевной тревоги за их будущность и будущность своего народа, а в нынешних условиях – и будущность планетарной цивилизации»¹. И еще: «Человечество подошло к порогу, за которым нужны и новая нравственность, и новые знания, новый менталитет и новая система ценностей. <...> Вот почему учитель, то есть центральная фигура системы УЧИТЕЛЬ, тот, кто передает эстафету знаний и культуры, особенно в "минуты роковые", превращается в центральную фигуру общества, центральный персонаж разворачивающейся человеческой драмы»². Идея Никиты Николаевича о системе УЧИТЕЛЬ, которую он пытался поставить на практическую основу, была самой реальной из всех предложений, которые обсуждались последние 15 лет на общественной ниве. Все четверо крупнейших ученых: В.И.Вернадский, К.Э.Циолковский, А.Л.Чижевский и П.А.Флоренский – были именно такими УЧИТЕЛЯМИ, в деятельности которых связь, открытая или закрытая, с космической Иерархией является несомненной. Все четверо, призванные эволюцией в преддверии Нового Мира, безусловно нуждались в таких земных коллегах, о которых пишет Моисеев. Он, как ученый и философ, продвигая систему УЧИТЕЛЬ, шел навстречу новому космическому мышлению, прозревая необходимость таких учителей при переходе планеты Земля на новый эволюционный виток. Надо отдать должное этому великому ученому, определившему так широко и точно особенности подлинного Учителя, имеющего не только культурное, но и эволюционное значение, о котором пишет Живая Этика. Этот Учитель выступает как связь между земным и небесным, между учителем на Земле и Учителем – космическим Иерархом. Такие Учителя существовали в древности и сохранились в некоторых странах Востока до сих пор. Их опыт бесценен, их влияние на учеников, к какой бы области творчества они ни принадлежали, беспредельно. Поэтому Восток не переживает в своей культуре таких острых кризисных явлений, которые мы наблюдаем на Западе и, в частности, в России. Наше переломное время вновь потребовало такого Учителя, и академик Моисеев чутко уловил эту важнейшую эволюционную тенденцию наступающей новой эпохи. «До сих пор, – пишет он, – главным назначением системы

¹ Моисеев Н.Н. Указ соч. С. 172.

² Там же. С. 173.

УЧИТЕЛЬ было аккумулировать опыт, превращать его в знания, в связанную систему знаний и готовить людей, способных передавать его обществу. Теперь этого недостаточно. Опыта перехода к новой, нам еще малопонятной цивилизации, нет! Значит, система УЧИТЕЛЬ, и прежде всего университеты должны готовить специалистов, не просто владеющих экстрактом опыта предыдущих поколений, но готовых к встрече с неизвестным, к непрерывной учебе и поиску – поиску во всех сферах деятельности»¹. И словно поддерживая основные размышления Моисеева, современный российский философ В.М.Розин пишет: «В настоящее время почти все согласны, что мы стоим на пороге новой цивилизации. Куда же идет человечество? Явно к уяснению корней нашей культуры, к выработке нового понимания человека и личности»². И приводит в подтверждение своих слов высказывание одного из крупнейших философов Серебряного века Н.А.Бердяева: «Личность человека может быть вкоренена лишь в универсуме, лишь в космосе... Личность есть лишь в том случае, если есть Бог и божественное»³. Космос и Высшее дают нам возможность понять, что есть Новый Мир, у порога которого мы сейчас стоим, что есть его концепция и его система познания. Все это мы находим в Живой Этике, которая необходима и для учителя, и для ученого, и для философа – в общем, для всех, чье творчество приближает этот Новый Мир, его новое космическое мышление. Время Живой Этики настало, и если мы его упустим, то «новая цивилизация» может превратиться в «оскал старого», как сказано все в той же Живой Этике, созданной для нас высокими Учителями космической Иерархии. Живая Этика звучит уже сейчас в благородных умах и тонких сердцах своей концепцией космической эволюции. И надо стремиться прислушаться к этому звучанию. Творческое наследие Рерихов – его источник. Оно обогнало свое время, чтобы у людей планеты Земля осталось пространство для размышлений и творчества во имя Нового Мира. Но и это пространство не бесконечно. С такой точки зрения и надо осмысливать Живую Этику. И определяя ее, следует сказать, что она есть творение высокого космического Разума на тернистом пути земной научной мысли, знак неутомимого сотрудничества Космоса с земной мыслью и выражение регулярной помощи Космических Иерархов, или, как называл их Циолковский, Совершенных, в трудной эволюции плотной земной материи.

Все четверо – и В.И.Вернадский, и К.Э.Циолковский, и А.Л.Чижевский, и П.А.Флоренский, – принадлежат к различным областям знания, занимались одним важным делом: они создавали новую систему

¹ Моисеев Н.Н. Указ соч. С. 201.

² Знание за пределами науки. М., 1996. С. 9.

³ Бердяев Н. Новое средневековье. М., 1991. С. 8, 14.

познания для наступавшего космического мышления. Все они работали в пространстве эмпирической науки и метанауки. Никто из них не отделял одно от другого. Все они признавали необходимость сочетания того и другого в новой системе познания. Но у каждого из них, если можно так сказать, был свой «центр тяжести», который не исключал их соприкосновения и с другими областями Знания. Все четверо были не только великими учеными, но и не менее великими философами, работавшими в тяжелейших условиях расцвета идеологии тоталитарного государства. Когда мы оцениваем вклад каждого из них в новую систему познания космического мышления, то перед нами открывается удивительная картина. Создается впечатление, что кто-то составил для них единый план, имея в виду их всех как единую команду, занимающуюся творением новой системы познания. Будучи очень мало или почти не связанными в этом отношении друг с другом (за исключением Циолковского и Чижевского), они тем не менее как будто под чьим-то руководством распределили между собой главные проблемы этой системы, которые нашли свое отражение в Живой Этике.

Вернадский занимался научным познанием, Циолковский – космическим содержанием метанауки, Чижевский, наряду с другими проблемами познания, прежде всего искусством как способом познания, и, наконец, Флоренский разработал религиозный опыт как способ познания Реальности. Их труды составляли то единое целое, что мы находим в системе познания самой Живой Этики. Неизбежно возникает мысль о том, что все четверо ученых как бы готовили необходимую почву в России для восприятия Живой Этики, Учения о Космической Реальности и ее системы познания. Но вместе с этим мы должны знать, что если контакты Н.К. и Е.И. Рерихов с Высокими Учителями, Братьями человечества имеют достаточное количество доказательств и не подвергаются сомнению, то контакты наших ученых не носили такого характера. Тем не менее нельзя считать, что Учителя, стоящие на дозоре космической эволюции человечества, ограничивают себя лишь одной формой контакта с нужными им людьми. Созвучие идей Живой Этики с идеями российских ученых свидетельствует о том, что какой-то контакт с ними у Братьев человечества существовал. На размышление наводит и совпадение сроков публикации книг Живой Этики с наиболее плодотворными моментами творчества всех четверых. Однако утверждение, что Живая Этика могла быть прочитана кем-либо из четверых, полностью отпадает. Размышляя обо всем этом и в очередной раз просматривая одну из книг Живой Этики – «Братство», я наткнулась на очень значительные слова, которые утвердили меня в моих предположениях. «Ученые – Наши друзья, – писал Учитель. – Не называем учеными книжников, полных суеверий, но

каждый просветленный труженик науки получит привет Братства»¹. Были ли в то время в пространстве российской науки более просветленные, чем те, о которых написано выше? По всей видимости, нет. И вряд ли стоит сомневаться в том, что именно они получили «привет Братства». Приветов, в нашем обычном смысле слова, еще никто из Братства никому не посылал. Тот, который был послан Вернадскому, Циолковскому, Чижевскому и Флоренскому, был информацией, которую они ввели в свое творчество, связанное в первую очередь с новой системой познания. Полагаю, что конкретные подтверждения связи всех четверых с Братьями человечества ждут нас в недалеком будущем, что приведет к новой, еще неизвестной нам сейчас переоценке творчества наших великих соотечественников.

Вместо заключения

Все наследие Рерихов – научное, философское, художественное, литературное – пронизано идеями Живой Этики, поэтому оно столь уникально и привлекательно и, очевидно, по той же причине вызывает самые противоречивые мнения и оценки. Эти идеи далеко не сразу и не легко воспринимаются нашими современниками, в мышлении которых еще господствуют представления, сформированные социологическим мироощущением и закрепленные примитивно понимаемой парадигмой материализма. Но как бы то ни было, Живая Этика, возникшая в духовно-культурном поле планеты Земля в 20-е гг. прошлого века, вполне поддается научному анализу, определению ее гносеологических корней, методологии и того космического мироощущения, которое она несет в своих текстах, в основных постулатах и, наконец, в своей системе познания. Возникает вопрос, почему именно Рерихи, Николай Константинович и Елена Ивановна, оказались причастными к созданию этой философской системы. На наш взгляд, потому, что оба они были высокодуховными людьми, один – великий художник и выдающийся ученый, другая – блестящий музыкант и уникальный мыслитель. В пространстве их творчества оказались те умения и способности, которые составили главные направления гносеологии самой Живой Этики. Красота, мысль, искусство, наука – все это слилось в гармоническом синтезе, в едином творчестве этих двух, идеально дополнявших друг друга людей. Оба обладали тем расширенным сознанием, которое давало им возможность глубоко вникать в самые сложные процессы космической эволюции и использовать метод свидетельства при соприкосновении с реальным духовным источником. Высокая духовность обоих Рерихов позволила донести информацию,

¹ Братство, 600.

которую они получали из этого источника, в неискаженном и неизвращенном виде. Космическая эволюция как бы завершила Живой Этикой важнейшую ступень в процессе формирования нового мышления и обозначила этим вековую веху в развитии Духовной революции в пространстве России. Подвиг Рерихов не только в том, что они сообщили нам тексты и идеи Живой Этики, но и в том, что они открыли нам удивительный мир космических ощущений и переживаний, мир новой Красоты и новых эволюционных возможностей, мир не фантазии и иллюзий, а Истины и Реальности.

Следует еще раз отметить наиболее важные особенности Живой Этики как новой системы познания космической реальности.

1. Живая Этика есть универсальная открытая система философии, в которой синтетически слились способы познания, научные и мета-научные, в единую новую систему познания. В ней в равной степени использованы находения эмпирической, умозрительной, художественной и религиозной мысли, интуитивных прозрений, которые подтверждены научными открытиями, такими как теория относительности, квантовая теория и др.

2. Духовность обуславливает главные качества системы познания Живой Этики. Духовные находения прочно входят в нее наряду с научными открытиями, пробивая путь к одухотворению науки.

3. Синтетическое слияние в этой системе познания духовного и материального, видимого и невидимого, древних знаний и современных, мысли восточной и западной позволяет расширить возможности системы до космических масштабов Высшей реальности.

4. Авторы Живой Этики называют ее «Учением Знания»¹, открытым для всех, а не только для избранных. В этом заключается одна из главных особенностей ее системы познания.

5. В Живой Этике есть и другие особенности, отличающие ее как систему познания от традиционных систем различного толка. Изложение материала в ней не совсем обычное. Содержащиеся в ее книгах мысли идут спирально, отвечая тем самым движению самой космической эволюции и таким образом порождая особую энергетику во взаимодействии с читателем.

6. Таким образом, структура самой системы познания содействует расширению сознания, что, в свою очередь, обуславливает постижение заложенных в ней знаний, которые открываются по мере их усвоения с новой и подчас неожиданной стороны. «Учение жизни, – утверждают авторы Живой Этики, – оценивается жемчужиной сознания»².

¹ Агни Йога, 304.

² Община (Рига), 130.

А раз это так, то с ростом сознания возникают новые открытия, новые мысли, новые построения. И процесс этот бесконечен.

7. Включение в обычный круг знаний информации, полученной путем интуитивных озарений, обуславливает профетический, или опережающий, их характер. Эту научную информацию предстоит еще расшифровать и извлечь из нее немало открытий.

8. Живая Этика не ограничивает свою систему познания только общими научно-философскими вопросами. Она включает в себя, что особенно важно, и проблемы социального бытия человека, протягивая вполне зримые нити между Великими законами Космоса и закономерностями исторического развития человечества. Именно Живая Этика дает нам ту методологию, на основе которой возможно будет выявить истинные законы развития человеческого общества. Эти законы будут касаться не только земного бытия, но и космического, не только материального, но и духовного. Ряд подобных законов мы уже находим в самой Живой Этике – закон Общего Блага, закон сотрудничества, закон общины и ряд других, не менее важных для нас.

9. Новая система познания сложилась не только на основе научной информации, но и вненаучной, или метанаучной, что отличает ее от традиционных научных систем, которые строились на фундаменте только эмпирической науки. Дух и материя выступают в ней как целостное явление.

10. В том, что Живая Этика представляет собой новую, синтетическую систему познания, вобравшую в себя реалии Космоса и отличающуюся от традиционных систем познания, вряд ли можно сомневаться. Название самой философии – Живая Этика – связывает земное и небесное, человека и Космос. Именно в ней мы находим новый подход к исследованию Мироздания, новую его модель. Можно определить Живую Этику как философию космической реальности, включающую в себя систему познания и практику действия.

11. Живая Этика – это целый мир мысли, целая Вселенная, в которой наше сознание, в зависимости от его уровня и состояния, будет находить все новые и новые грани познания.

12. Живая Этика дает нам ясное представление о ранее недоступном для нас пространстве познания, а именно о Законах Космоса, их действии и уровнях их влияния.

13. Отметив важность миров более высоких состояний материи и их воздействие на процессы земной жизни, Живая Этика необозримо расширяет космическое пространство нашего познания.

14. Обращая наше внимание на место человека в Космосе и на его взаимодействие с Космосом, Живая Этика дает нам новое представление о единстве человека с Космосом, которое строится не по принципу дополнительности, а по закону волна–частица.

Естественно, что появление в арсенале современной философской мысли такой системы, как Живая Этика, породило немало противоречий и путаных определений в отношении последней. Живая Этика разрушала традиционные представления и о методологии, и о самой системе познания. Значительная часть философов, в той или иной степени соприкоснувшихся с Живой Этикой и не нашедших в ней узнаваемых элементов, оказалась в затруднительном положении. «Выход» из этого положения был найден в попытке судить о Живой Этике с позиций устаревших представлений и в стремлении найти спасительные ярлыки для определения ее места в культурном пространстве. Но и то и другое не только не прояснило ситуацию, но окончательно запутало ее. В сложном пространстве отечественной философии, после крушения официальной идеологии СССР, сошлись материалисты и получившие доступ к публикациям и выступлениям «идеалисты», скороспелые приверженцы православия и твердолобые атеисты, последователи различных духовных течений Запада и лица, вовлеченные в духовную практику Востока, рационалисты и эзотерики. На этом фоне развернулась ожесточенная борьба взглядов, позиций и концепций. Встали остро проблемы научного и метанаучного знания, рационализма, не признающего ничего, кроме ограниченно понимаемой материи, и эзотерики, за которой стояла древнейшая традиция человеческого знания. На фоне всего этого постепенно формировалось и отношение к Живой Этике, которое было далеко не однозначным.

При рассмотрении места Живой Этики в современной философии следует отметить одно важное обстоятельство. Эта философская система находится как бы «вне»: вне конфессий, вне традиционного эзотеризма и, наконец, вне официальной философии, которую почему-то называют научной в отличие от того мировоззрения, которое большинство не принимает, но «ненаучность» которого никто так толком и не подтвердил. «Вне конфессий» находится весь духовный опыт связи с Высшим, представленный в Живой Этике, что определяет негативное к ней отношение Церкви, претендующей на монополию в этом вопросе. «Вне эзотерики» остается также актуальным для Живой Этики, несмотря на то, что некоторые философы упорно стараются ее втиснуть в эзотерическое пространство. Такая попытка крайне неплодотворна, ибо Живая Этика в отличие от эзотерики представляет собой открытую систему. В то же время не вызывает сомнения, что создатели Живой Этики использовали мировой эзотерический опыт, как и религиозный, в той его части, которая сохранила значение для концепции космической эволюции. Вместе с тем, являясь философией более широкого диапазона, охватывая не только

эзотерический опыт, но и, например, общественное устройство и ряд других, вполне открытых проблем, Живая Этика ни в коей мере не может быть поставлена в ряд традиционной эзотерики. Включение ее в подобное направление свидетельствует о наличии в современном философском мышлении определенных старых, уже отживших стереотипов.

Неприятие Живой Этики традиционной, так называемой научной, философией объясняется в первую очередь тем, что новое не сразу воспринимается, нередко отрицается, а традиция старого мышления препятствует введению этого нового в научный оборот.

При этом надо учитывать и то обстоятельство, что тексты Живой Этики поданы в нетрадиционной философской форме, к которой те, кто занимался философией в период господства «вечно живого учения», естественно, не привыкли. И сам метод ее создания, называющийся свидетельством, многих не только отталкивает от новой философской системы, но и крайне затрудняет ее понимание. Для того чтобы это все преодолеть, требуется немалое время, неутомимый творческий труд и последовательное расширение сознания наиболее образованной части общества.

Но если Живая Этика находится вне перечисленных выше областей познания, то это не значит, что она оказалась в пустоте или признается только дилетантами и неподготовленными в научном отношении людьми. Она опирается на прочный фундамент формирующегося нового мышления, новой научной парадигмы, нового космического мироощущения. Последнее основывается на достижениях научной мысли великих ученых, на находениях русской философии Серебряного века и, наконец, на философских построениях самой Живой Этики, которая сложила все эти накопления в систему и дала космическому миропониманию ту методологию, с помощью которой и формируется новая система познания.

Все в мире течет и изменяется. Стоящее на месте разрушается. Движущееся и восходящее изменяет мир. Время, в котором мы сейчас живем, – время великих перемен, время, кующее наше будущее. И каким оно будет – во всех отношениях зависит только от самого человека, от уровня его сознания и способности осмысливать происходящее. Попытка «налить новое вино в старые мехи» обречена на неудачу.

И поэтому место Живой Этики в пространстве современной философской мысли особое. Ее нельзя подгонять под старые традиционные мерки и укладывать в прокрустово ложе устаревших представлений. Ибо философия Живой Этики знаменует собой новое мышление, новую философию, новую систему познания. Непредвзятое ее введение в научный оборот поможет снять те кризисные противоречия,

которые образовались между традиционной философской мыслью и последними открытиями и находениями современной науки. Уже замечено, что философия Живой Этики, широко охватывающая все энергетические явления Космоса, с большим успехом и большей научностью, нежели старые философские системы, может объяснить онтологический смысл происходящих эволюционных процессов.

Живая Этика и ее новая система познания дают нам возможность пересмотреть важнейшие эволюционные и творческие процессы на нашей планете и более глубоко и многосторонне определить их причинную суть. Сегодняшняя свобода мысли, которая есть несомненное завоевание Духовной революции, требует своего информационного пространства, своих этических устоев. Основы всего этого уже разработаны новым космическим мышлением XX в., сложившимся и теперь вновь развивающимся в России. Как мы сможем воспользоваться достижениями Живой Этики, в какой мере сумеем на ее основе расширить наше сознание, – полностью зависит от нас самих. Конечно, этот процесс достаточно длителен и сложен, сопряжен с рядом предвиденных и непредвиденных трудностей. И относительное его завершение не есть достижение очередного «светлого будущего», а всего лишь еще одна ступенька в нескончаемости нашего духовно-культурного эволюционного развития.

И, наконец, надо помнить еще одно обстоятельство – Живая Этика есть главная система познания нового космического мышления, которое идет на смену старому научному сознанию, представляя собой четвертый вид мышления. Наличие подобного процесса в нашем времени и пространстве накладывает на образованную и духовно развитую часть нашего общества особые обязательства и немалую ответственность, связанную с важнейшими проблемами космической эволюции человечества.

В.Э.Жигота

Философия творчества Живой Этики и традиция трансцендентально- эволюционного космизма

Воистину, я – ТО, верховный Брахман,
проявленный как Бытие, Сознание, Блаженство,
и сущность моя есть вечная свобода.

Шри Шанкарачарья

Вся внутренняя связь трансцендентальной философии покоится только на постоянном потенцировании самосознания, от первой простейшей потенции в самосознании и до высшей, эстетической...

Ф.Шеллинг

Вы станете добрее не сухим приказом морали, но творческим излучением сердца. В вас пробудится Творец, сокрытый в недрах сознания.

Н.К.Рерих

Человек вынашивает своего Творца.

Восходя по ступеням творчества, он проявляет *в себе самом* тот динамический, творящий принцип единой вселенской Жизни, к которому под разными наименованиями и символами, во все эпохи и в различных культурных традициях интуитивно был обращен дух человеческий. Внемля зову собственного сердца, человек входит в течение космической эволюции, становится ее сознательным посредником, со-творцом, ибо трансцендентный Источник эволюционной динамики Космоса и подлинно творческих процессов сознания – един.

Такое понимание коэволюционной сущности творческой деятельности, восходящее к самым истокам философского мышления и уточняющее его в свете идей западного эволюционизма, достигает вершин своего развития в интуитивизме А.Бергсона, трансцендентальном экзистенциализме Н.А.Бердяева, философии Всеединства В.С.Соловьева, в творчестве С.Н.Булгакова, С.Л.Франка, П.А.Флоренского, сублимационной теории Б.П.Вышеславцева, теософии Е.П.Блаватской, философско-этическом учении Живой Этики Е.И.Рерих и Н.К.Рериха, философии интегральной йоги А.Гхоша и др. Это, в конечном итоге, позволяет говорить о весьма серьезной, глубоко и многообразно разработанной традиции трансцендентально-эволюционного космизма в мировой философии, в которой *идея* творчества является едва ли не ключевой, органично сопрягающей антропо-космологическую теорию и практически ориентированную этику.

I. От сакрального к святому: эволюция понятия «творчество» в европейской традиции

Истоки философии творчества могут быть найдены уже в трудах великих философов древности – Платона и Аристотеля. Они положили начало двум основным направлениям, которые, будучи преимущественно нацелены на раскрытие соответственно онтологических оснований и психологических механизмов творческих процессов, сохраняют свою актуальность и в наше время. Однако, вопреки преобладающему представлению о неотъемлемой связи понятия творчества со сферой художественной деятельности, начало процесса становления этого понятия в рамках европейской, а затем и мировой культуры положено религиозными представлениями теистических традиций иудаизма и христианства: именно средневековая теология активно разрабатывает идею Бога как Творца мира «из ничего».

Таким образом, понятие «творчество» уже в самом начале мыслится как *относящееся исключительно к сфере сакрального*¹ – в связи с абсолютной значимостью акта Божественной креации. Творчество выступает как атрибут Божий, *не имеющий никакого отношения к человеческой деятельности*².

Такая сакрализация рассматриваемого понятия продолжается в европейской культуре вплоть до эпохи Ренессанса, которая хотя и не решается еще на теоретическом уровне провозгласить творчест-

¹ Существующие в античной культуре близкие понятия, относящиеся к космологии и поэзии, являются частными и выражают феномен творчества, как он понимается в европейской культуре, лишь частично.

² При этом сам термин *creator* заимствуется из повседневной речи римлян, где он был равнозначен слову «отец»; *creator urbis* означало «основатель города».

во высшим проявлением личности, но своим антропоцентрическим культом эстетических способностей полагает начало осознания *беспредельных креативных потенциалов самой человеческой экзистенции*, создав все необходимые предпосылки для будущего переноса соответствующего Божественного атрибута с Творца на его творение – человека. При этом человек мыслит себя с этого времени творцом не только внешних ценностей – объективированного мира культуры, но и вполне самодостаточным творцом самого себя, своего интрасубъективного экзистенциального пространства. Так, известный деятель итальянского Возрождения Дж. Пико делла Мирандола в своем трактате «О достоинстве человека» утверждает, что в человеке воплощен наиболее полный синтез всех областей бытия – космической и земной. Здесь же он развивает учение о творении человеком самого себя. В частности, он пишет, что Творец, поставив человека в центр мира, возгласил: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю»¹.

Однако на понятийном уровне реализация такого понимания творчества происходит лишь в эпоху Нового времени. Под творчеством отныне понимается не столько создание вещей «из ничего», сколько *создание новых вещей*. Обновление понятия обусловило и новую теорию. С этой поры понятия «творчество» и «творец» сопрягаются со сферой художественной деятельности. Однако уже на рубеже XIX–XX вв. происходит их экспансия на другие области человеческой деятельности, – они по-прежнему определяются «новизной», но теперь могут относиться и к иным сферам культуры: отныне говорят о творчестве ученого, политика, полководца, педагога и т.д.²

С середины XX в. в культуру входит еще более расширительное понимание творчества: оно теперь вообще не ограничено рамками какой-либо внешней деятельности, но *может быть наиболее значимым элементом повседневной жизни каждого, придающим ей принципиально новое качество и динамику как в сфере экзистенциального переживания человеком своего бытия-в-мире, так и в сфере социальных взаимоотношений*. Отныне говорят о «творческом поведении» (М.Пришвин), о жизни как творческом процессе (А.Гхош), об «искусстве *творить* взаимоотношения» (Е.И.Рерих), о творческом отношении к повседневному «нетворческому» труду, о творческом взгляде на окружающий мир и т.д.

¹ Цит. по: Шаповалов В.Ф. Основы философии: от классики к современности. М., 2000. С. 183–184.

² См.: Батюшков Ф. Творчество // Энциклопедический словарь. СПб., 1901. Т. 32. С. 729–730.

Вместе с тем, наряду с развитием понятия, связанным с расширением семантических границ его употребления, начиная с XIX в. идут активные процессы углубленной философской рефлексии над его содержанием, генетически восходящие к трансцендентальной философии и имеющие своим результатом онтологизацию, интериоризацию и, отчасти, *возвратную сакрализацию* понятия. Со всей очевидностью намечается перенос ценностного акцентирования с сугубо внешней значимости феномена (творчество как *создание нового*, как *объективация культурных ценностей*) на его внутренний аспект – в сферу духовно-эволюционных (Г.В.Ф.Гегель, Й.Г.Фихте, Ф.Шеллинг, В.С.Соловьев, А.Бергсон) и экзистенциальных (Н.А.Бердяев) измерений.

Уже в традиции немецкого трансцендентализма все проявления культуротворчества (прежде всего, в области философии, религии, искусства) интерпретируются как феноменологическая объективация – самопознание и самоосуществление – универсальной Божественной субстанции (например, «Абсолютный Дух» Г.В.Ф.Гегеля), происходящая в человеческой экзистенции. Русская философия XIX–XX вв. развивает эту парадигму, низводя отчужденную *идею* Духа в область конкретно-индивидуальной целеустремленно развивающейся человеческой духовности: в русле идей Ф.Шеллинга об эссенциализации и потенцировании космической материи В.С.Соловьев развивает концепцию теургического творчества, согласно которой наличные проявления творческой деятельности имеют своей подлинной целью актуализацию и развертывание в человеке неограниченной креативно-динамической потенции космоса, вследствие чего животнo-человеческая природа должна преобразиться в богочеловеческую, которой, в синергийном единстве с Божественным началом, предназначается осуществить идеал теургического творчества, связанного с одухотворением универсума.

В то же время, с точки зрения П.А.Флоренского и Б.П.Вышеславцева, некий иной вид творчества должен предшествовать теургическому – а именно святодейство *внутреннего* творчества как *сознательный процесс духовного совершенствования*. П.А.Флоренский в терминологии исихазма называет его «художеством художеств» и полагает процессом очищения и выявления истинного «Лица» человеческого (в духе эйдетической концепции платонизма)¹. Тогда как Б.П.Вышеславцев называет его «святым творчеством», вознося на высшую ступень иерархии ценностей и рассматривая в свете сублимационных теорий неофрейдизма (и в частности юнгианства), которые он идеализирует, сочетая с концепциями Эроса, восходящего по «ступеням» Бытия (опять-таки

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Собр. соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 224–225, 244–245.

в платонизме)¹. Но оба, каждый со своих позиций, полагают в основу «внутреннее делание» православных подвижников². Таким образом, на основании описанной традиции в философии формируется такой подход к интерпретации феномена творчества, в рамках которого творческие способности человека не только косвенно – посредством процесса объективации культурных ценностей, но и непосредственно – *путем сознательного процесса самосовершенствования, понятого как особого рода искусство*, – могут быть направлены на духовно-эволюционное преобразование человеческого существа.

В связи с этим хочется обратить внимание на то, что именно в пространстве русского мировосприятия рождается качественно новая версия *философии творчества* (изначально восходившей к западной культурной традиции и носившей все характерные особенности мировосприятия европейского человека), в которой в четкой и яркой форме проступают черты, весьма напоминающие общие очертания совсем иной философии, рожденной совсем другой культурной традицией, – а именно восточной *философии йоги*.

В продолжение этой мысли обратим внимание на еще один существенный для данного исследования факт: в традиции европейского трансцендентализма понятие «творчество» теснейшим образом переплетено с понятием «свобода». Если онтологически творчество в этой традиции суть *освобожденное* от обусловленности сугубо материальной причинностью мира проявление действия Абсолютного Духа в экзистенциальном бытии человека, то антропологически это *освобожденное* от «тягости мира сего» (Н.А.Бердяев) действие человека *в соответствии с собственной трансцендентной или ноуменальной сущностью*. Эти идеи в различных вариантах являются ключевыми для Г.В.Ф.Гегеля, И.В.Гёте, Ф.Шеллинга, А.Бергсона, В.С.Соловьева, С.Л.Франка, они расцветают – как *основная* проблема философии творчества – в экзистенциальном трансцендентализме Н.А.Бердяева.

Однако в пространстве русского мировосприятия намечается направление, которое вносит существенное дополнение в традицию философской рефлексии над феноменом творчества. никоим образом не отрицая прошлые достижения европейской традиции (скорее

¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 46–47, 115.

² Н.А.Бердяев намечает иную линию трактовки творчества как глубоко интериорного процесса: с одной стороны, подлинное творчество принципиально несовместимо ни с какого рода духовной аскезой, оно выше всякого сугубо внутреннего делания; с другой – в творчестве значим не столько внешний процесс объективации культурных ценностей, сколько обновленное состояние самой человеческой экзистенции, ее выход за пределы природной данности, трансцендирование – или самоуглубление – к иной, ноуменальной реальности. В XX в. заданный Н.А.Бердяевым вектор в определенном смысле реализуется в таких направлениях психологии и психотерапии, как экзистенциальная психология, онтопсихология, арт-терапия и др.

подытоживая, суммируя и преодолевая некоторую отнюдь не очевидную для европейца односторонность западной философии при рассмотрении данного феномена), известный российский исследователь советских времен Г.С.Батищев – доводя осмысление онтологических аспектов проблемы творчества до их совмещения с вопросом «о том, как возможно и чем должно быть творчество человеческое в его отношении к потенциям всей беспредельной объективной диалектики, царящей во Вселенной»¹, – фактически отождествляет творчество с осуществлением своего рода космической миссии, потенциально несомой каждым человеком: «Истинное творчество есть объективно ориентированное служение, есть выполнение человеком своего космического призвания»². Таким образом, в этой версии творчество предстает как исполнение человеком своего космического долга, оно становится выражением осуществления онтологической необходимости³ служения творческой «единицы» креативному космическому «Единству», разумного существа – благу, эволюции универсума, обретая мощное аксиологическое и космологическое звучание. А следовательно, при указанной интерпретации данного понятия, в нем отчетливо и, с нашей точки зрения, вполне закономерно проявляют себя некоторые интенции, генетически восходящие к традиции восточного трансцендентализма и кристаллизованные в таких священных текстах, как Бхагавадгита, Упанишады, Даодэцин и др., о чем более подробно будет сказано ниже.

II. Аксиологический аналог понятия «творчество» в восточной традиции

Обратимся теперь непосредственно к более древней, восточной культуре и ее философской традиции. Здесь, на первый взгляд, достаточно сложно обнаружить понятие, близко подходящее к значению современного понятия «творчество», имея в виду прежде всего его высочайший статус в европейской – экстерно ориентированной – культуре, где творчество, безусловно, воспринимается как *высшее* проявление человеческой деятельности, а также его тесную связь с такими понятиями, как свобода, создание нового, эволюция, социальный прогресс, в их чисто европейской интерпретации. Естественно, отсутствует здесь и соответствующая рефлексия. Это связано с чрезмерной интровертностью восточного мирозерцания; культурная традиция здесь ориентирована почти исключительно на достижение внутрен-

¹ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 439.

² Там же. С. 441.

³ Как диалектического дополнения (но не отрицания) онтологической свободы, акцентированной Западом.

него, духовного единства, гармонии микро- и макрокосма, человека и Дао, атмана и Брахмана. Позитивное по своей природе стремление к одухотворенности порождает, тем не менее, свою тень – невысокий ценностный статус самобытных творческих проявлений человека, которые часто отождествляются с неким онтологическим заблуждением экзистенциального бытия («маяя», «мара»). Весьма характерной в этом отношении выглядит одна из характеристик, которой надеются идеальные люди – совершенномудрые – в Даодэцзине: «Они соблюдали дао и не желали многого. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового»¹. Между тем именно «создание нового» выступает как наиболее распространенное определение понятия творчества в европейской культурной традиции.

Тем не менее только исходная европоцентрическая установка может помешать исследователю заметить мощные креативные потенции восточной культурной традиции. В действительности нельзя однозначно сказать, что для восточной культуры совершенно чуждой является идея культивирования, развития самобытных проявлений человеческого духа, – просто их оценка принципиально иная, а следовательно, и основной вектор этого культивирования отличен.

Попытаемся найти восточный аналог понятию «творчество», во-первых, абстрагируясь от устойчиво зафиксированной в сознании западного человека его генетической связи со сферой художественной деятельности, а во-вторых, опираясь на тот факт, что на сегодняшний день творчество в европейской традиции, безусловно, воспринимается как высшее проявление любой человеческой деятельности, обладает высшим ценностным статусом, является своего рода высшей оценкой любого человеческого труда и даже, в более широком смысле, любой человеческой сознательной активности. При этом воспользуемся концепцией Г.С.Батищева, который, как уже было сказано выше, соотнося феномен творчества с беспредельными потенциями Вселенной, вполне убедительно интерпретирует его как осуществление онтологической необходимости, связанной с исполнением космического долга (в дополнение к доминирующей интенции западной философии рассматривать проблему творчества в связи с осуществлением внутренней свободы человека).

Анализ восточной культурной традиции с этой точки зрения позволяет сделать следующее заключение: искомым аналогом европейского понятия «творчество», обладающим соответствующим высшим аксиологическим и космологическим статусом на Востоке, является понятие «исполнение дхармы» в индуизме (близкий даосский аналог – «следование Дао», буддийский – «вхождение в поток Сантаны»).

¹ Даодэцзин, 15.

Причем семантический акцент здесь, как и в европейском трансцендентализме при рассмотрении понятия «творчество» (и даже в еще большей степени), делается не на внешних проявлениях человеческой деятельности, а на внутреннем одухотворении человека, реализации в нем божественного потенциала. Именно в концепции исполнения дхармы, при ее онтологически углубленной интерпретации, очищенной от вторичных социокультурных напластований (согласно которым дхарма понимается лишь как сословно-кастовый долг и формальное обрядовое, как раз все и «...ставится на надлежащее место и подчиняется главному – "строительству" человека посредством всех внешне-объективных изменений, а не наоборот, не изменению вещей посредством человека»¹. Последняя цитата принадлежит перу Г.С.Батищева и является выражением его представления о единственно верном философском, онтологическом подходе к проблеме творчества².

В целом, согласно М.Т.Степанянц, концепция дхармы, которая является ключевой в индийской культуре, указывает на то, что процессы космогенезиса обусловлены не произволом какого-либо индивидуального существа (хотя бы и божественного) и тем более не естественно-механическими причинами, но причинностью морального плана³. В этой системе человек является своего рода посредником миропорядка в силу того, что он обладает способностью сознательно следовать дхарме – моральному закону бытия. Это выделяет человека из всех живых существ и фактически наделяет свободой воли, т.е. правом избирать свой путь (следовать или же не следовать закону дхармы), а также дает ему возможность беспредельного совершенствования в исполнении дхармы, доводя его до степени искусства.

Если попытаться без предубеждений проанализировать столь авторитетный священный текст, каковым является Бхагавадгита в Индии, при этом максимально абстрагируясь от тех фиксирующих жесткие нормативные социальные рамки интерпретаций, которые он получает у себя на родине, то можно сделать одно интересное открытие. Фактически Бхагавадгита является подробным руководством по овладению *искусством исполнения дхармы*, или «искусством в действиях»⁴. Именно таким образом определяется понятие «йога» в указанном священном писании индуизма. И речь здесь идет прежде всего

¹ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. С. 131–132.

² Согласно Г.С.Батищеву, *адекватным творчеству может быть только подход к нему также с позиции творчества*, а «...творчеству сродни лишь атмосфера субъективного созидательного восхождения человека ко все большему совершенству» (там же. С. 131–132).

³ Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 2001.

⁴ Бхагавадгита. Ц, 50.

о карма-йоге, наиболее жизнеутверждающей из всех традиционных йогических систем Индии, входящей как основополагающий элемент духовной культуры в повседневную жизнь человека. Так, карма-йога, не лишая человека деятельного участия в социальной жизни, нацеливает его на тончайшую рефлексию над бессознательными мотивами своих поступков (например, за кажущимся милосердием к врагу может скрываться личный страх, ведущий к нарушению закона дхармы, и т.д.), учит отличать истинные мотивы от ложных и культивировать первые. Каждый человек, согласно Бхагавадгите, является носителем определенной жизненной миссии, фактически ему предначертано исполнить определенную творческую задачу – в соответствии с законом перевоплощения и кармы; его целью является вовсе не самоустрашение из горизонтали социальных обязанностей для приобщения к Абсолюту (как часто односторонне трактуется основная интенция восточной философии), что ведет к нарушению закона дхармы, а следовательно, ввергает мир в хаос. Истинной целью человека, в концепции Бхагавадгиты, является синхронизация этих двух динамических интенций универсума – горизонтали социально-природных данностей с вертикалью сущностных законов бытия, которые запечатлены в его бессмертном Я – атмане, являющемся в то же время носителем кармических накоплений прошлых воплощений. Указанная гармонизация достигается путем:

(1) правильного нахождения своей творческой миссии: «Лучше своя карма, выполненная хотя бы с недостатком, чем хорошо исполненная чужая...»¹;

(2) правильного отношения как к самому процессу деятельности, так и к его результатам, что связано прежде всего с достижением состояния «совершенно непривязанного сознания»², т.е. сознание человека в процессе деятельности должно быть свободно от обусловленности утилитарными мотивами, а также от привязанности к самому процессу; таким образом, фактически речь идет о достижении абсолютной свободы действия, иначе говоря, о подлинно творческом состоянии экзистенции, что непосредственно связано здесь с (3) сознательным соединением (посвящением) как самого процесса деятельности, так и его результатов с трансцендентным первоисточником жизни, персонафицированным в Бхагавадгите в образе Кришны: «Хотя и совершая всегда всякие дела, ищущий прибежища у меня, моей милостью достигает вечного и непреходящего состояния. Сознанием предоставив все дела мне, поставив меня высшей целью... размышляй обо мне

¹ Бхагавадгита. XVII, 47.

² Бхагавадгита. XVIII, 49.

постоянно»¹. При такой интерпретации йога как искусство исполнения дхармы (а дхарма, как уже показано, рассматривается в Бхагавадгите в качестве своего рода абсолютной необходимости экзистенциального бытия) фактически предстает как действие в соответствии с собственной сущностью (или, точнее, в соответствии с универсальной сущностью бытия, просвечиваемой сквозь призму индивидуальных накоплений данного человека), что, согласно европейскому трансцендентализму, например в версии Ф.Шеллинга, является абсолютной свободой², а следовательно, и подлинным творчеством, согласно Н.А.Бердяеву.

Таким образом, восточное понятие «йога», интерпретируемое в Бхагавадгите как реализация в действиях абсолютной необходимости, и западное понятие «творчество», интерпретируемое в рамках европейского трансцендентализма как реализация в действиях абсолютной свободы, – при их более глубоком, онтологически фундированном рассмотрении, освобожденном от шор привычных стереотипов, – совпадают или, во всяком случае, имеют семантическое пространство пересечения их содержаний, где они представляются тождественными³.

Такого рода тождественность абсолютной свободы и абсолютной необходимости ясно осознавали многие выдающиеся мыслители, и среди них Л.А.Сенека («Нравственные письма к Луцилию»), Б.Спиноза («Этика»), Ф.В.Й.Шеллинг⁴, А.Бергсон⁵, В.С.Соловьев⁶.

Однако при этом очевидном онтологическом, эссенциальном тождестве, на уровне реальных проявлений экзистенциального бытия Восток обычно делает акцент на необходимости, ввиду обусловлен-

¹ Бхагавадгита. XVIII, 56–57. Таким образом, наиважнейшим элементом здесь, как и в обычном творчестве, является воображение, посредством которого происходит сублимация утилитарной значимости процесса труда в трансцендентную – через внутренний творческий акт воссоединения реальности бытовой с реальностью бытийной.

² См.: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 73.

³ Возможно, идеальным символом их онтологического совпадения и взаимодополнения могла бы послужить известная китайская идеограмма, символизирующая единство космических принципов Инь и Ян, выражающих пассивную, созерцательную, центростремительную и активную, деятельностную, центробежную интенции универсума.

⁴ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Т. 1. С. 70–79.

⁵ См.: Бергсон А. Творческая эволюция. Минск, 1999.

⁶ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 2000. С. 199–200, 202–204. О таком понимании свободы как возможности и в то же время онтологической необходимости поступательной реализации беспредельного духовного потенциала человека, в полном согласии с философией Живой Этики, писал и С.Н.Перих: «Нам дано творить свою собственную судьбу, нам дано быть чем-то большим, нежели средний человек из толпы. <...> ...Именно такой человек становится фокусом высших сил и творит судьбы человечества. Нет такого предела, который не мог бы превзойти человек, и именно в этом заключается его истинная свобода. Свобода стать чем-то великим. Этот шанс, эта возможность принадлежит ему, и никто не может ее у него отнять – никто, кроме него самого» (Перих С.Н. Искусство и Жизнь. М., 2004. С. 41). Таким образом, «...из всех понятий свободы истинным и неизменным является внутреннее освобождение своего собственного "я"» (там же. С. 43).

ности экзистенциального бытия эссенциальным и во имя блаженства абсолютного освобождения (мокши), тогда как Запад делает акцент на свободе – во имя поверхностных проявлений ее, сиюминутных «радостей жизни». Тот и другой варианты имеют на практике как позитивные, так и негативные стороны. Теневая сторона восточной «необходимости» ведет к застою, отсутствию социального прогресса, закрытости от естественно-эволюционных процессов, препятствует творческой самореализации личности. Западная «свобода» ведет к десакрализации и вульгаризации культуры, самой жизни, которая превращается в перманентный процесс торговли малыми свободами-наслаждениями обывателя, оторванного от сущностной свободы Бытия.

III. Живая Этика как синтез западной и восточной традиций трансцендентализма

Все вышесказанное представляется весьма значимым для теоретической реконструкции концепции творчества, в имплицитной форме содержащейся в философско-этическом учении Живой Этики, которое возникает как синтез глубинных мировоззренческих основ восточной и западной традиций культуры. Причем синтез этот представляется не надуманно искусственным, но вполне естественным и закономерным, ибо он осуществляется не только и не столько на бумаге – в качестве очередной отчужденной от самой жизни концептуализации бытия, в духе западной философской традиции¹, но непосредственно в экзистенциальном бытии великой четверки Рерихов и в их неординарных творческих реализациях – в духе восточной традиции «философии жизни»², которая выстраивалась как рациональное обоснование того или иного рода реально осуществляемого на практике «искусства жить»³. Так, исследователи индийской философии С.Чаттерджи и Д.Датта писали о том, что «в Индии философия являлась составной частью жизни»⁴. «Как только появлялась новая система мысли, группа

¹ Так, Ж.Делёз и Ф.Гваттари вполне обоснованно рассматривают западный тип философствования как «творчество концептов» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 131).

² Здесь, конечно же, имеется в виду не дильтеевско-зиммелевская парадигма западной философии, но то определение, которое дают С.Чаттерджи и Д.Датта в целом индийскому типу философствования (Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 21–22).

³ В связи с этим нам хотелось бы подчеркнуть методологическую некорректность и очевидную несостоятельность попыток некоторых исследователей отделить творческие достижения членов семьи Рерих от той философии, на которой основывались и которой духовно питались эти достижения, а именно от философии Живой Этики (см., напр.: Прокошина Е.С. Агни-Йога. Живая Этика. Иерархия Света // Неокульты: «новые религии» века? Минск, 2002. С. 148).

⁴ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 21–22.

ее сторонников воспринимала ее как философию жизни и создавала школу этой философии. Они жили ею и передавали ее поколениям своих приверженцев, которые следовали их образу жизни и мыслей»¹. Таким образом, различные философские школы «считались в Индии различными способами руководства в практической жизни»².

В дальнейшем для данной философской традиции, восходящей к восточной духовной культуре, мы вводим название «философия жизнетворчества», чтобы, во-первых, акцентировать практическую, жизнепреображающую ориентацию ее, во-вторых, во избежание недоразумений и путаницы в связи с наличием соответствующей европейской парадигмы «философии жизни», в-третьих, принятое нами название находит свои глубокие основания в концепции творчества Живой Этики и весьма точно характеризует это философско-этическое учение, о чем будет сказано ниже.

Заметим, что попытки привнести дух такого рода философии жизнетворчества предпринимались неоднократно и в европейской традиции, но оставались на ее периферии – неактуализированными и практически невостребованными (во всяком случае, со времен Сократа, Платона, Пифагора, Плотина). Так, пытаясь утвердить в философской традиции требование, чтобы Абсолют перестал быть для человека внеположным объектом, Ф.Шеллинг ставит перед философом предельно высокую цель «посредством бесконечного стремления реализовать Абсолют в себе самом – посредством неограниченной активности»³. Он полагал, что лишь в этом случае «идеи, до которых возвысилось наше умозрение, перестают быть предметом досужих занятий, слишком быстро утомляющих наш дух; они становятся законом нашей жизни, и, переходя в жизнь и существование, превратившись в предметы опыта, они навсегда освобождают нас от утомительного занятия убеждать в их реальности путем умозрения, априорно»⁴. Аналогично у Платона «философ тот, кто... способен видеть природу красоты самой по себе...»⁵, т.е. Красоту ноуменальной сущности бытия.

Именно в русле указанной восточной традиции философии жизнетворчества возникает и философско-этическое учение Живой Этики, что нашло отражение и в самом ее названии (кроме того, авторы часто

¹ Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. С. 88.

² Рерих Н.К. Зажигайте сердца. М., 1990. С. 235.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 82–83. Заметим, что эта формула Ф.Шеллинга может служить предельно лаконичным выражением самой сущности этической концепции Живой Этики.

⁴ Там же. С. 88.

⁵ Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 253.

именуют ее *Учением Жизни*)¹. Органично накладывая чисто европейские понятия творчества, красоты, эволюции (репрезентирующие глубинные мировоззренческие основания европейской культуры) на мировоззренческую матрицу восточной традиции, Живая Этика, с одной стороны, очищает от вторичных культурных напластований восточное понятие «исполнение дхармы», тем самым открывая его истинный глубочайший смысл, преобразуя во всеобъемлющее искусство жизни – творчество кармы², а с другой стороны, предельно углубляет само западное понятие творчества, фактически вновь сакрализуя его – через сопряжение с сознательным процессом актуализации в человеческой индивидуальности беспредельной креативно-динамической Потенции космоса.

При этом заметим, что идея возможности беспредельного совершенствования человеческой индивидуальности неоднократно высказывалась и в европейском трансцендентализме, например Ф.Шеллингом, В.С.Соловьевым, С.Л.Франком, однако она не находила прочного фундамента в христианской мировоззренческой установке, где концепция перевоплощения, а соответственно и кармы, была в свое время отвергнута.

Следует особо подчеркнуть, что осуществление указанного синтеза глубинных мировоззренческих оснований восточной и западной традиций культуры находит прочный теоретический фундамент в культурологической концепции Живой Этики, согласно которой возникновение и эволюция мировой культуры тесно связаны с закономерностями процесса раскрытия эссенциальных оснований универсума в пространстве экзистенциального бытия человека как космопланетарного феномена. Таким образом, и культура получает статус явления космопланетарного масштаба, возникновение которого – необходимая составная часть процессов космической эволюции. В рамках данной концепции мировая культура может быть интерпретирована как пространство открывающегося смысла бытия, механизм креативно-динамических потенциалов универсума. Эволюционная динамика мировой культуры взаимообусловлена эволюционной динамикой культуры отдельной личности, которая, в свою очередь, своим субстанциальным основанием имеет духовную природу человека и в этом смысле имманентна человеческой природе, является выражением сокрытого в глубинных структурах сознания динамического импульса к совершенствованию, одухотворению жизни во всех ее аспектах, – импульса, по существу универсального, общечеловеческого³. Поэтому, несмотря на

¹ Так, утверждая необходимость жизненного применения философии Живой Этики, Е.И.Рерих писала: «...без применения к жизни никакое знание не имеет цены и не дает ожидаемых результатов» (Письма Елены Рерих. 1929–1939. В 2 т. Минск, 1992. Т. 1. С. 135).

² Мир Огненный, III, 91, 317.

³ Надземное, 373.

все разнообразие внешних проявлений культурных традиций различных народов, населяющих нашу планету, каждое подлинно культурное, творческое действие – в сущности своего целеполагания – имеет универсальный, общечеловеческий характер.

IV. Живая Этика как философия жизнетворчества

Если с максимально обобщенных позиций попытаться определить основной смысл понятия «творчество» в многоаспектной и вариативной философско-этической креатологии Живой Этики, то становится очевидным, что он заключается в максимально расширенном и онтологически углубленном понимании творчества как творчества жизни, или жизнетворчества. Указанная онтологическая проработка концепции подразумевает понимание индивидуальной жизни человека не в профанном смысле случайного всплеска индивидуального существования на поверхности океана бытия – от рождения и до смерти, но в сакральном: как закономерного, причинно-следственного, т.е. кармически обусловленного, потока проявлений (реинкарнаций) индивидуализированной субстанции Абсолютного Духа¹ в вечности и беспредельности космического процесса, в соответствии с различными космическими циклами и уровнями иерархической структуры бытия. Таким образом, семантическим аналогом понятия «творчество жизни» в концепции Живой Этики выступает понятие «творчество кармы»².

¹ В Живой Этике терминологическими эквивалентами Абсолютного Духа являются «Психодинамика Космоса», «Огонь Пространства», «Всена начальная Энергия», «Аум» и др.; терминологическое обозначение индивидуализированной субстанции Огня Пространства – «огненное зерно духа».

² Исходно в индийской культуре слово «карма» означало «дело», «действие». Согласно В.С.Семенцову, в ведический период под словом «карма» понималось не любое действие, а только ритуальное, приносящее определенный плод (*пхала*). Позднее, в эпоху Упанишад, в связи с развитием «внутреннего», интровертированного ритуала и десакрализацией ведического ритуализма слово «карма» начинает означать вообще всякое действие, причем не только физическое, но также вербальное (речь) и ментальное (психический акт). Любое такое действие приносит результат; такой же результат должна приносить и вся совокупность действий, совершенных в течение всей жизни. *Их итог определит качество и основные характеристики следующей жизни живого существа*, которая в силу закона кармы должна сменить жизнь закончившуюся (Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примеры Бхагавадгиты // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 5–32).

В философии Живой Этики, которая вообще не рассматривает понятия, подобные «мокше» (под ним традиционно понимается нечто вроде *абсолютного освобождения* от уз обусловленного существования), любое индивидуализированное существо как таковое (т.е. как «выпавшее» из совершенного единства Абсолютного Бытия в мир дифференцированных, а следовательно, взаимообусловленных форм), на какие бы высочайшие вершины духовной жизни оно ни восходило, подлежит причинно-следственному закону кармы, который понимается в этой традиции как универсальный закон гармонии, уравновешивания.

Такое понимание бесконечного потока индивидуального бытия человека (в контексте универсальных законов «космического магнита», кармы и перевоплощения, которые позволяют вводить этот поток в созвучие со все более высокими уровнями иерархической структуры бытия) дает возможность человеку сознательно направлять причинно-следственный поток жизни к достижению того или иного эволюционно значимого результата, что, в свою очередь, позволяет, при достижении определенной степени совершенства в такого рода творчестве жизни, стать в конечном итоге сознательным творцом собственной кармы, или жизни в широком смысле. Собственно, в этом и заключается цель йоги (и, в частности, Агни Йоги), согласно Живой Этике, а именно: в претворении бессознательного течения кармы в Красоту сознательного эволюционного жизнетворчества: «Живая Этика состоит в том, чтобы приучить себя быть сознательным во всем»¹. «Как неубывающая спираль, питаемая силами материи, стремится вечный поток [универсально-космической и индивидуальной жизни]². <...> Уявление [т.е. осознание и реализацию, проявление] великого потока принесите к вашему рабочему столу и окрылите ваш труд»³.

Так, Живая Этика указывает на необходимость осознать, что «...люди беспрестанно творят. Каждым взглядом, каждым вздохом они меняют течение космических волн», порождая следствия на внутренних планах бытия. Таким образом, «...мы оставляем форму каждого движения нашего», и прежде всего это относится к ментальной активности человека – к движению мысли⁴. Потому «течение кармы несетя как поток», но «сознание может претворить поток в явленный, священный союз» с высшими уровнями иерархической структуры бытия⁵, что ведет к актуализации высших креативно-динамических потенциалов космоса в человеческой экзистенции. Ведь «атомистическая энергия кармы, сознательно ткущейся, – сильнейший рычаг»⁶

вающий в космическом масштабе действие позитивных (эволюционно-созидательных) и негативных (инволюционных, разрушительных) энергий. Более того, именно достигая указанных вершин, индивидуальное существо становится совершенным проводником и своего рода сознательным «адаптором» этого вселенского закона гармонии в мире дифференцированной материи – «владыкой кармы». Выражая эти идеи, Е.И.Рерих писала: «В действительности человек никогда не может освободиться от кармы, ибо карма есть жизнь. Но мы можем лишь закончить цикл кармы, той или иной длительности (и качества. – В.Ж.), в зависимости от нашего духовного роста и принятой на себя миссии...» (Письма Елены Рерих. 1929–1939. В 2 т. Минск, 1992. Т. 2. С. 42).

1 Надземное, 249.

2 Здесь и далее в прямоугольных скобках внутри цитируемого текста комментарии автора.

3 Община (Рига), 135.

4 Иерархия, 75.

5 Там же, 25.

6 Там же, 26

преображения жизни. Однако лишь «...огненное [т.е. одухотворенное в процессе духовного самосовершенствования] сознание являет притяжение к творчеству лучшей кармы»¹. «Трудно просачиваются искры творчества пути кармы, и еще меньше понимается истина кармического действия»². Ибо люди не хотят понять, что «не извне приходит то, что принято считать кармой. ...Дух несет *свое* достижение...»³

Творчество в данной концепции, по существу, есть акт (1) живого, глубокого, недогматического, конструктивного восприятия («добрым глазом», «сердцем») любой жизненной ситуации (самого процесса индивидуальной и социальной, субъективной и объективной жизни человека) как бытийно укорененной⁴ (т.е. обусловленной причинно-следственными закономерностями бытия космоса) и (2) столь же живого и созидательного, исходящего из эссенциальных глубин экзистенции волеизлияния, входящего в созвучие с высшими уровнями иерархической структуры бытия.

Так, книга «Сердце» начинается словами: «Видеть глазами сердца; слышать гул мира ушами сердца; прозревать будущее пониманием сердца; помнить прошлые накопления сердцем, – так нужно стремительно идти путем восхождения. Творчество обнимает огненный потенциал [духа] и насыщается сокровенным огнем сердца. <...> Именно, свойство магнита заложено в сердце»⁵.

В свое время Е.И.Рерих писала о Н.К.Рерихе: «Истинно, "глаз добрый" полагается им в основу его отношения к людям в стремлении дать всем надежду на преуспеяние и радость творчества. Этот глаз сердца и позволяет ему охватить всю Красоту Творчества Жизни... Его постоянное горение к прекрасному, к строительству делает творчество его неисчерпаемым в проявлении своем»⁶. В Живой Этике жизнетворчество духовных подвижников описывается следующим образом: «Не насилуя волю, они незримо и терпеливо направляют на благо каждую пригодную силу. <...> Творчество в труде каждого взмаха руки неустояющей, ибо глаз знает пространство до цели»⁷; «принести явление продвижения эволюции, дать утвержденную Истину, знание и приобщить чело-

¹ Мир Огненный, III, 317.

² Там же, 91.

³ Там же.

⁴ «Поговорка "все не случайно" для йога представляется радугой воздействия. Многослойно наслаиваются события...» (Агни Йога, 218).

⁵ Сердце, 1. В Живой Этике развито учение о центре сердца (точнее, креативно-динамическом центре сознания, расположенном в области сердца) как носителе высших, наиболее тонких, синтетических и могущественных творческих потенциалов космоса.

⁶ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Н. Новгород, 1995. Т. 1.

⁷ Агни Йога, 332.

вечество к токам эволюции – этот стимул движет каждым жестом архата. Это напряжение приводит все чувства и тонкие энергии в движение»¹.

Такой основной ракурс рассмотрения понятия творчества не исключает и даже, наоборот, предполагает философско-этическую концептуализацию в Живой Этике и других, более частных его аспектов, связанных, например, с художественным творчеством, социальной и научной деятельностью, а также с искусством внутреннего творчества: духовным самосовершенствованием, мыслетворчеством, духовтворчеством и т.д. Причем все высокие проявления человеческого духа интерпретируются в качестве различных феноменологических аспектов единого бытийного стремления как универсальной, космической жизни, так и индивидуальной, человеческой, к максимальному совершенству, заключающемуся в наиболее целостной, полной актуализации абсолютной креативно-динамической Потенции бытия на всех уровнях многомерного пространства и времени.

Следует особенно подчеркнуть, что абсолютная Потенция, символом которой является Огонь Пространства, рассматривается именно как ноуменальное основание всех креативно-динамических процессов космоса, *включая процессы сознания*. В этом заключается, на наш взгляд, основная, принципиально значимая особенность Живой Этики, или Агни Йоги, отличающая ее от большинства других философско-этических учений как Востока, так и Запада. Феноменологическое проявление (актуализация) Абсолюта в человеческой личности мыслится в Живой Этике не в односторонней отвлеченно-спиритуалистической плоскости (как преодоление мира, некий трансцензус сознания, погружение в абсолютное – а следовательно, не допускающее никаких творческих проявлений индивидуального сознания – Единство Божества), но в конкретно-практическом, созидательном, эволюционно-этическом измерении – как низведение абсолютной креативно-динамической Потенции («Психодинамики Космоса») в повседневную жизнь человека, а следовательно, и мира, в процессе многообразных творческих выявлений духа, и преобразование на этой основе как внутренней, так и внешней реальности. «Когда слова претворяются в действие, то утверждается высшая энергия. Потому только в жизни можно проявить все высшие энергии. <...> Только когда проявлен потенциал в действии, утверждается высшее соответствие»². В русле этих идей Е.И.Рерих писала: «Никто не хочет понять, что высшее достижение не в психизме, не в астральных видениях, но в *синтезе*³, в развитии своих

¹ Иерархия, 22.

² Там же, 41.

³ То есть не в одностороннем развитии – какой бы возвышенной ни представлялась эта ограниченность (например, разного рода религиозно-аскетические практики), – но в целостной актуализации многообразных аспектов творческого потенциала духа.

способностей, что достигается добросовестным исполнением своего долга, или, как сказали бы восточники, дхармы»¹.

Понятие «йога» в данной традиции также подразумевает идею вполне осознанного, целенаправленного и утонченного в своем качестве поиска и осуществления деятельного, творческого созвучия (соответствия) пространства экзистенциального бытия человека (т.е. сферы его чувств, переживаний, мыслей) с эволюционным (т.е. поступательно потенцирующим космическую материю) потоком эссенциального бытия, а следовательно, стремление к максимальному выявлению сущности, в соответствии с законами космических циклов и кармы, во всех аспектах человеческого существования². Таким образом, цель йоги, в интерпретации Живой Этики, заключается в доведении творческого напряжения всех элементов экзистенциального бытия человека, органично вписанного в социальную и природную реальность, до соизмеримого и законного максимума. В процессе такого поступательного и конструктивного, а также самоотверженного, т.е. неутилитарного, неэгоистического («на общее благо») увеличения творческого напряжения экзистенциального бытия и наступает йогическая реализация, которая в концепции Живой Этики близка идее обожения человеческого существа в русской религиозной философии, связывавшей этот процесс с актуализацией в человеческом существе потенций теургического (или космического) творчества.

Кроме того, Живая Этика утверждает, что йога (как сознательный процесс духовного самосовершенствования, «как высшая связь» с эволюционными интенциями Космоса, как претворение этих ноуменальных интенций в духовно-творческих реализациях человека) существовала всегда: «Каждое Учение содержит свою йогу, применимую к [очередной] ступени эволюции»³. Следовательно, йога не является раз и навсегда данной, застывшей формой духовной жизни, но есть явление, творчески преобразуемое в соответствии с очередными запросами человеческой эволюции.

Таким образом, высшее понятие, выработанное культурной традицией Запада в процессе осознания внешних проявлений человеческой активности, а именно «творчество», оказывается в философии Живой Этики наиболее адекватно выражающим высшее понятие, выработанное духовной культурой Востока в процессе осмысления внутренней

¹ Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 293.

² Так, согласно философии Живой Этики, «когда человек приобщается правильному течению эволюции, он чудесно легко проходит препятствия. Дело лишь в том, чтобы здраво определить конструкцию эволюции. <...> "Контакт космического преобразования с психической энергией [как субстанциальным основанием сознания индивидуума] рождает состояние счастливого потока", – так говорил Будда» (Община, 225).

³ Агни Йога. Предисловие.

активности, направленной на духовное совершенствование, а именно «йога». Отсюда подлинное творчество – *творчество как выявление Красоты сущего* – в различных его аспектах (как экстериорных, так и интериорных) осмысливается как основной метод, динамический фактор йогической практики в Агни Йоге. Учитывая все вышесказанное, Агни Йога (Живая Этика) вполне адекватно может быть названа *йогой творчества* или *этикой творчества*.

При этом концепция творчества в Живой Этике имеет глубокую онтологическую проработку.

V. Доктрина эволюции: творчество как совершенствование жизни

Представляется весьма значимым тот факт, что наиболее фундаментальные онтологические основания, на которых базируется концепция творчества в философско-этическом учении Живой Этики, по своей сути тождественны соответствующим основам концепции творчества в европейском, и особенно в российском (конец XIX – начало XX в.), трансцендентализме, – отличие здесь чисто терминологическое. В частности, и Живая Этика, и европейский трансцендентализм содержат идентичные представления о (1) едином трансцендентном источнике жизни, который по существу является *абсолютной креативно-динамической Потенцией космоса*, и (2) процессе *духовно-эволюционного потенцирования* космической материи.

Так, Ф.Шеллинг определяет Абсолют как единство деятельной силы и формообразующих потенциал¹. В свою очередь, Е.И.Рерих характеризует Огонь Пространства в его высших аспектах (на высших уровнях бытия) как абсолютное Единство, не допускающее никакой двойственности духа и материи, «совершенный вечный Божественный Потенциал», содержащий в себе лишь в качестве собственных модусов потенции духа (сознания) и материи (энергии) – как формообразующее основание космогонического процесса – и потому являющийся залогом того, что «Макрокосм находится в непрестанном процессе разворачивания или становления»². Согласно философии Живой Этики, «все энергии, все элементы исходят из единой всеначальной энергии, или из единого элемента – ОГНЯ, потому и говорится о ЕДИНОМ НАЧАЛЕ, из которого возникла ВСЕЛЕННАЯ. Огонь лежит в основании каждого творения. <...> Материя есть и дух, и каждое проявление их есть лишь проявление той же всеначальной энергии»³. «Как основа,

¹ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Т. 1. С. 586.

² Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 359–360.

³ Письма Елены Рерих. 1932–1955. Новосибирск, 1993. С. 434.

как *Потенциал всего сущего*, – отмечала Е.И.Рерих, – субстанция эта всюду *едина*, но дифференциации ее беспредельны»¹.

Что же касается концепций потенцирования или эссенциализации космической материи, предложенных европейским трансцендентализмом (Ф.Шеллинг, В.С.Соловьев, П.Тиллих), то в них как раз полагается поступательная актуализация абсолютной и совершенной Божественной Потенции в космической материи, и лишь одним возможным способом – а именно через возникновение и эволюцию индивидуального самосознания. Так, Ф.Шеллинг отмечал, что «...вся внутренняя связь трансцендентальной философии покоится только на постоянном потенцировании самосознания, от первой простейшей потенции в самосознании и до высшей, эстетической...»²

Аналогично Е.И.Рерих писала: «Космическая Субстанция, Дух-Материя, простирающаяся в Беспредельности, есть Божественная Основа или Потенциал всего сущего, и в своих бесконечных проявлениях, дифференциациях и сменах форм она стремится к *беспредельному совершенствованию и самосознанию* в них, в этих формах»³. Эта Космическая Субстанция, или Огонь Пространства, согласно философии Живой Этики, в качестве всеначала космической энергии «...сообщает всему жизнь (следовательно, сознание)», и высшим проявлением этой энергии является высокая психическая энергия как субстанциальное основание одухотворенного сознания человека⁴.

Развивая эту тему, Р.Рудзитис (известный латышский поэт и философ, в 1930-е гг. председатель Латвийского общества Рериха) отмечал, что ноуменальным основанием Беспредельной Вселенной является «...*величественный импульс, стремящийся к проявлению*, который в ходе космического развития неорганическое склоняет к превращению в органическое, побуждая царства природы подняться до состояния человека, чтобы вновь отправиться по бесконечным ступеням дальше, ввысь. Поток Океана Жизни – единое целое, однако душа человека резко отличается от души животного именно своим *индивидуальным сознанием*»⁵.

Так, Живая Этика утверждает, что первоначальное *огненное зерно духа* (индивидуализированная частица Огня Пространства) под воздействием определенных космических потенциалов «начинает развивать заложенные в нем химизмы в различные энергии и окружается особой индивидуальной атмосферой от эманации раскрывающихся в нем

¹ Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 410.

² Шеллинг Ф.В.И. Т. 1. С. 486.

³ Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 411.

⁴ Там же. С. 410.

⁵ Рудзитис Р. Века // Звезды гор. Научно-художественный альманах. Львов – Минск – Москва – Рига, 2002. № 3. С. 95–143.

энергий и таким образом становится индивидуальной монадой»¹, первоначально обладающей лишь примитивной перцепцией. Е.И.Рерих замечает: «Именно совершенство и вечность этого Божественного Начала в его потенциале является залогом того, что и человек, носитель его, может вечно совершенствоваться. <...> Макрокосм находится в непрестанном процессе разворачивания или становления, так и человек – микрокосм неустанно раскрывает и накапливает новую возможность, именно благодаря присутствию в нем совершенного, вечного, Божественного Потенциала»².

Заметим лишь, что в Живой Этике, как и в традиции русского трансцендентализма (В.С.Соловьев и др.), эстетическая, философская и религиозная потенции самосознания, рассматриваемые соответственно Ф.Шеллингом, Г.Гегелем и Й.Фихте как высшие, преодолеваются и получают свое синтетическое завершение в *креативно-космической, или теургической, потенции самосознания.*

В философии Живой Этики понятие «огненная трансмутация» может быть рассмотрено как семантический аналог понятию «потенцирование» западной традиции. Процесс огненной трансмутации представляет собой выражение действия закона *Космического Магнита.* Космический магнетизм – универсальное свойство абсолютной Потенции, или Огня Пространства, на планах дифференцированной космической материи³.

Сущность космического процесса «...утверждается как трансмутация огненная. Космический Магнит соединяет все энергии...»⁴, в том числе энергии высших и низших уровней иерархической структуры бытия, для последовательной *трансмутации, или одухотворения, последних*⁵.

«Космический Магнит эволюции предназначен для вечного приращения» космической материи, и в частности субстанции человеческого сознания, к совершенному Потенциалу для последовательной актуализации его, указывая таким образом «путь совершенствования»⁶. «Последовательность врат ведущих к новым сферам назовем Беспредельностью. Творчество духа растет с каждым новым течением эволюции»⁷.

¹ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. М., 2000. С. 239.

² Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 359–360.

³ «Магнит, или магнетизм, есть основное качество Огня» (Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 267.)

⁴ Там же. С. 278.

⁵ К.Юнг обращал внимание на то, что термином «трансмутация» в трактатах средневековых алхимиков обозначался, прежде всего, процесс духовного преображения самого человека.

⁶ См.: Беспредельность, 113.

⁷ Там же.

Принципиальные отличия этих двух систем – европейского трансцендентализма и Живой Этики – заложены в мировоззренческих установках, к которым они восходят: соответственно, христианской и ориенталистически ориентированной.

Так, потенцирование в европейском трансцендентализме, в частности у Ф.Шеллинга, рассматривается как общекосмический и общечеловеческий (исторический) процесс, лишь отчасти касающийся реальной жизни отдельных индивидуальностей; по крайней мере, этот аспект недостаточно проработан ввиду отсутствия соответствующих оснований в христианской традиции. Тогда как в философии Живой Этики данный процесс, опирающийся на представление о причинно-следственном законе бытия (законе кармы) и законе космических циклов (в приложении к отдельному человеку выражающемуся в законе реинкарнации), получает весьма конкретное жизненное и практическое выражение, касающееся каждого отдельного человека.

В этом контексте философию В.С.Соловьева объективно-содержательно можно рассматривать как своего рода связующее звено между европейским трансцендентализмом и Живой Этикой. Так, в своей софиологии как учении о положительном Всеединстве он синтезирует всю западную философию от Платона и Плотина до Гегеля и Шеллинга (делая особый акцент на развитии идей последнего о потенцировании космической материи и переходе к теургическому творчеству), используя при этом, как известно, и многие идеи различных восточных традиций, в том числе дошедших через гностицизм, и таким образом показывает всемирный процесс как процесс поступательного выявления (актуализации) космических потенций. Высшей стадией данного процесса, согласно В.С.Соловьеву, является возникновение человека и его *сознательное* соучастие в процессе потенцирования Космоса, в результате чего человек становится в полном смысле со-творцом – организующим началом во Вселенной. И эта общая онтологическая модель в семантико-аксиологическом отношении фактически изоморфна модели космического потенцирования в философии Живой Этики. Так, В.С.Соловьев пишет о вечности человеческого духа, у которого нет начала и конца, и бесконечном процессе совершенствования. Отличие состоит лишь в том, что он переносит этот процесс в трансцендентные сферы бытия, в отличие от Живой Этики, которая настаивает на исключительном значении именно воплощенного состояния для эволюции бессмертной индивидуальности.

Однако то, что в универсальной системе отсчета есть *потенцирование космической материи*, в социально-историческом и индивидуально-человеческом измерении есть *эволюция сознания*. Само учение Живой Этики – в силу того что эволюционное преобразование сознания (т.е. расширение его познавательных возможностей, утончение воспри-

ятий, актуализация разнообразных креативных потенциалов) является его основной проблематикой и целью – вполне закономерно и логично характеризуется его авторами как «доктрина эволюции»¹.

Согласно Живой Этике, именно духовная эволюция «является главным фактором всего развития...»², в конечном итоге определяя психическую и физическую эволюцию и следуя параллельно с ними³. «Духовный принцип, или принцип Космического Магнита... нарастает в напряжении при сочетании с однородными [созвучными или приходящими в динамическое соответствие с ним] элементами [человеческого сознания]»⁴. Поступательно возрастающее напряжение креативно-динамических центров сознания «...выявляет или раскрывает новые качества Основной энергии [или совершенной креативно-динамической Потенции космоса], действующей через них»⁵.

Таким образом, понятие *нового*, фактически не проясненное в западной трактовке творчества как «создание нового», обретает в Живой Этике конкретный эволюционно-космический смысл.

Согласно концепции Живой Этики, фактически «...нового не существует. Есть забытое или ранее не осознанное. Мы предлагаем вместо *нового* говорить – *нужное*. <...> Лучше будем думать о нужном [т.е. эволюционно необходимом], о том, что может принести миру наибольшее благо»⁶.

Именно последовательное выявление, или актуализация, все более высоких уровней универсальной космической Потенции индивидуальным сознанием человека (в качестве его «новых» способностей) в процессе разнообразной творческой деятельности, понятой в широком одухотворенном смысле, и является основой не только индивидуальной и социальной, но и космической эволюции, согласно Живой Этике: «Творчество – основа эволюционности...»⁷; «творчество духа, идущего параллельно с притяжением Космического Магнита, является двигателем эволюции»⁸; «творчество нужно понять как соединение различных энергий, явленных Огнем Пространства и духом человека»⁹.

¹ Иерархия, 1.

² Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 247–248.

³ Н.О.Лосский также полагал, что именно «духовная основа» индивидуальных существ определяет эволюцию универсума: «...Стремление к конечной цели абсолютной полноты бытия и совершенства, хотя бы бессознательное, есть источник всякого познания и всей эволюции» (Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991. С. 220).

⁴ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 247–248.

⁵ Там же.

⁶ Надземное, 226.

⁷ Община (Рига), 163.

⁸ Беспредельность, 339.

⁹ Мир Огненный, III, 161.

Таким образом, глубинные креативные процессы сознания, объективирующиеся в творчестве, оцениваются в Живой Этике как феноменологические проявления эволюционных интенций универсума в экзистенциальном бытии человека.

С точки зрения же самих процессов сознания творчество в Живой Этике рассматривается как особое «состояние магнита сознания»¹, при котором напряженная деятельность креативно-динамических центров индивидуального сознания вводит человеческую экзистенцию в живое динамическое созвучие с универсальной креативно-динамической Потенцией космоса, или Огнем Пространства, в результате чего и осуществляется «соединение различных энергий, явленных Огнем Пространства и духом человека»². Такое объединение с высшими энергиями как раз и способно вызывать особое состояние, экзистенциально переживаемое как творческое вдохновение.

Таким образом, усиленная деятельность указанных центров, или потенциалов, сознания и их особое взаимодействие между собой вызывает «магнетическое» притяжение и фокусирование соответствующих креативных потенциалов универсума, с последующей их актуализацией в человеческой экзистенции³. «Божественный Огонь являет свои искры во всем сущем. Сокрытые потенциалы этих искр, хотя и невидимы, но должны быть приняты как основа всех проявлений. Эту искру нужно принять как звено в каждом центре организма. Взяв эту истину за основу, можно представить себе, как центры объединены функциями. Каждая божественная искра вдыхает и выдыхает Огонь, который служит объединителем. Все силы потенциала духа напрягаются в этом обмене. Потенциал каждого центра есть звено к бессмертию... Именно не извне, но изнутри может искра божественного Огня разгореться»⁴.

Практически тождественную мысль высказывал и В.С.Соловьев, когда утверждал, что те силы, которые являются внешними по отношению к человеку, действуя в объективном Космосе, действуют и внутри человеческого сознания – как его динамические потенциалы, ибо космогонический процесс и процесс эволюции сознания имеют общий генетический исток⁵. А.Бергсон полагал, что именно момент постижения, в процессе развития религиозного сознания, исходно мыслимых внешними по отношению к человеку антропоморфных богов в качестве внутренних, присущих самому сознанию сил жизни есть рубеж, с которым связано появление принципиально нового типа

¹ Беспредельность, 339.

² Мир Огненный, III, 79.

³ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. 247–248.

⁴ Мир Огненный, III, 228.

⁵ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 207–210.

человечества, вновь обретающего (теперь уже сознательно) единство с ноуменальным «жизненным порывом»¹ универсума, что содержательно совпадает с учением Живой Этики о новом, наступающем этапе эволюции человечества, связанном с постижением движущих сил и закономерностей именно внутренней жизни человека и преодолении ограниченных антропоморфных и тем более зооморфных представлений о высшей реальности. А.Бергсон сравнивал эту закономерную, по его мысли, эволюционную трансформацию человеческого сознания по значимости с появлением нового вида в биологической эволюции².

Кроме того, представления Живой Этики об определенных уровнях иерархической организации бытия и действующей в соответствии с ними творческой иерархии индивидуальных существ близки подобным же идеям В.С.Соловьева и Н.О.Лосского.

Так, в Живой Этике градация уровней бытия осуществляется следующим образом: кроме уровня плотной материи, существуют миры сублимированной материи – тонкий, ментальный, огненный, высший. Именно огненный и высший миры являются носителями эволюционной динамики космоса, своего рода посредствующими звеньями, трансформаторами, в механизме передачи процессов потенцирования от абсолютной Потенции к низшим уровням бытия. Именно в психодинамическое созвучие с ними должно войти индивидуальное сознание человека для того, чтобы состоялся собственно эволюционно-творческий акт.

В свою очередь, В.С.Соловьев упоминает три сферы бытия: *субстанциальную* (вероятно, соответствующую огненному и высшему мирам Живой Этики), *умственную* (ментальный мир Живой Этики) и *чувственную* (тонкий и плотный мир Живой Этики)³. Он рассматривает Божественное творчество как выявление идеальных образов высших сфер в сфере чувственной⁴. Это весьма близко концепции Живой Этики, где мысленное творчество в Огненном Мире рассматривается как «утверждение магнита» для строительства на планах тонкого и плотного миров. Поэтому «устремление к Идеалу, созданному в Огненном Мире, уявляется сильнейшим притяжением к Огненной Сфере, где живут эти Магниты – Представления и Идеалы»⁵.

Кроме того, указанные уровни бытия, согласно Живой Этике, являются носителями не только универсальных креативно-динамических

¹ «Жизненный порыв» – в философии А.Бергсона фактически синоним трансцендентной Реальности, абсолютной креативно-динамической Потенции бытия.

² См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 192.

³ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 187–192.

⁴ Там же. С. 189.

⁵ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 253.

потенций, но и поступательно эволюционирующих, «восходящих» в бытии индивидуальных существ – *творческой иерархии космоса*, которая возникает в силу разновременности вступления в духовно-эволюционный процесс индивидуальных монад и разной скорости их продвижения на этом пути.

Данная концепция имеет весьма близкий аналог в концепции «иерархического персонализма» Н.О.Лосского, согласно которой мир наполнен сверхвременными и сверхпространственными «субстанциальными деятелями», активными либо потенциальными личностями, наделенными творческой силой и творящими события¹. Так, Н.О.Лосский писал, что «Бог, творя [субстанциального] деятеля, наделяет его только отвлеченным логосом и сверхприродною творческой силою», а далее «деятель» сам определяет характер и скорость своей эволюции², причем «все субстанциальные деятели стремятся к абсолютной полноте бытия»³, – указанные факторы и являются основой возникновения творческой иерархии субстанциальных деятелей⁴.

В свою очередь, В.С.Соловьев, в согласии с духом времени, выстраивает иерархию существ по принципу более обширной идеи (каждый человек в его концепции является носителем идеи), что является аналогом иерархического принципа более широкого сознания (в смысле познавательных и творческих возможностей) в Живой Этике.

Е.И.Рерих писала: «Конечно, раз никакой организм, никакое устройство не может существовать без иерархического начала, то и небесная эйдократия имеет свою Иерархию, но Иерархия эта теряется в Беспредельности... Мир управляется Космическим Разумом, который есть *совокупность* Разумов Высших Иерархов. <...> В Иерархии Небесной никто не назначается, но все достигается. Именно, в Космосе существует непреложное подчинение низшего Высшему, в этом основа эволюции»⁵.

¹ См.: Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. С. 219.

² Там же.

³ Там же. С. 232.

⁴ Таким образом, по сравнению с Живой Этикой, в концепции Н.О.Лосского отсутствуют лишь идеи реинкарнации и кармы как конкретных механизмов эволюционного самоосуществления бессмертной индивидуальности.

Живая Этика дает в том числе своего рода прагматически окрашенную (в духе У.Джеймса) аргументацию этих идей, полагая, что никакие другие теории, кроме концепции кармы и перевоплощения в контексте бесконечной космической эволюции человеческой индивидуальности, не дают человеку такого мощного импульса к самосовершенствованию, ибо, согласно этим законам, человек сам в первую очередь несет ответственность за свою эволюцию и за свою жизнь (карму) в широком смысле. Так, «...лишь понятие единства [бесконечного] пути может заставить людей жить красотою и умирать, как путники, продолжающие свое странствование [и совершенствование]» (Мир Огненный, III, 69), потому только «...осознание [себя в качестве] Космической Личности может озарить ступени эволюции, иначе в земном понимании эволюция останется лишь выгодным помещением капитала» (Община (Рига), 23).

⁵ Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 181.

В концепции иерархического персонализма Н.О.Лосского творческое вдохновение рассматривается как сотрудничество человека с субстанциальными деятелями, стоящими на более высокой ступени развития¹, что находится в полном согласии с самим духом учения Живой Этики, где подлинный креативный акт немислим без *творческого созвучия*, или *психодинамического соответствия*, сознания человека с определенными высокими уровнями творческой Иерархии Космоса: «Излишне говорить о смысле устремления к Высшему Миру поэтам, музыкантам, художникам, ваятелям, певцам, ибо их выражение красоты основано на вдохновении. Кто же может обозначить грань между вдохновением и Иеровдохновением? Неразличима такая грань между вдохновениями. Каждое вдохновение содержит некоторую частицу Иеровдохновения»².

Таким образом, *принцип созвучия* (динамического соответствия) является одним из центральных в концепции творчества Живой Этики. Ибо творческий импульс, который изначально исходит из самого огненного зерна духа («Искра, зажигающая творчество, заложена в самом зерне духа»³), должен, – трансформируясь в призме актуализированного сознания в определенное качество психодинамическую «вибрацию», – достичь созвучия с соответствующими креативными уровнями иерархической структуры бытия, являющимися носителями эволюционной динамики Космоса. Только в этом случае и можно говорить, что состоялся собственно *творческий акт*, а не его *симуляция*, – потому «...без устремления к созвучию нет творчества»⁴.

Именно Мир Огненный, согласно Живой Этике, содержит те уровни бытия, которые направляют и предохраняют «...сферы земные в их эволюционном росте. В этих слоях намечаются все течения эволюции. Они являются не только сокровищницей рекордов пространства, но и Космической Лабораторией. <...> Восхождение человека зависит от притяжения к этим сферам»⁵. Кроме того, «Мир Огненный имеет целую Иерархию, рождающую миры [творчеством мысли]...»⁶

Таким образом, все сущее эволюционирует согласно закону преемственности – от высших уровней иерархической структуры бытия к низшим⁷; а следовательно, иерархическое устройство бытия является одним из конкретных, действенных механизмов потенцирования, или огненной трансмутации, космической материи. Творческий акт, входя

¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра... С. 202–203.

² Аум, 300.

³ Беспредельность, 26.

⁴ Иерархия, 72.

⁵ Мир Огненный, III, 319.

⁶ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 263.

⁷ См.: Иерархия, 61.

в созвучие с высшими уровнями космической иерархии, приобретает универсальное значение, ибо двигает всю цепь причинности, звеном которой является носитель данного акта – конкретный земной человек.

Отсюда следует также, что космология, антропология, нравственная доктрина Живой Этики базируются на идее коэволюции человека и Космоса, конкретным основанием осуществления которой выступает именно иерархическое устройство мироздания: «Эволюция всего сущего неотделима от эволюции каждого духа, как одна спираль в вечном движении»¹.

И здесь вновь может быть обнаружено семантическое соответствие с русской философией. Как известно, Н.А.Бердяев под творчеством понимал не столько создание культурных продуктов, сколько «...потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию»²; творчество, согласно его концепции, суть восхождение в космической иерархии бытия, которое имеет значение, выходящее далеко за пределы узких рамок индивидуальной эволюции. Как писал философ, «всякий творческий акт имеет универсальное космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию, освобождаясь от низших, мертворожденных иерархий»³.

Итак, концепция творчества в Живой Этике основывается на представлениях о беспредельности духовно-эволюционных процессов космоса и возможности бесконечного восхождения человека в иерархической структуре бытия; дух человека должен созвучать высшим уровням космической иерархии, чтобы имело место подлинное творчество, понимаемое в Живой Этике как ответ на «зов Бытия», или влечение космического магнита Беспредельности. Но такое требование соответствия человеческого сознания высшим уровням космической иерархии делает насущной проблему осознания высших принципов бытия и необходимости духовно-нравственного совершенствования человека-творца, ибо «творчество, лишённое высших принципов, создает карму разрушения»⁴, или ввергает дух в инволюционные процессы (это весьма характерно для нашей эпохи десаκραлизации и вульгаризации феномена творчества).

Здесь проявляет себя характерная особенность концепции творчества Живой Этики, которая отличается определенной дуальностью рассмотрения данного феномена, ибо творчество подразделяется на два вида⁵:

¹ Беспредельность, 8.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 236.

³ Цит. по: Экологическая мысль восточных славян. Антология. Минск, 1995. С. 420.

⁴ Беспредельность, 578.

⁵ Там же, 389.

1) *внешнее* – творчество как объективация культурных ценностей и, в более широком смысле, как любая конструктивная социально ориентированная деятельность, имеющая целью достижение максимального качества труда;

2) *внутреннее* – «творчество психожизни», связанное с сознательным процессом духовного самосовершенствования как объективацией, или актуализацией, абсолютной креативно-динамической Потенции во внутреннем пространстве экзистенциального бытия человека.

Ниже подробно рассмотрим оба аспекта данной концепции.

VI. Доктрина труда: труд как творчество

Концепция жизнетворчества Живой Этики, соединяясь с понятием эволюции, формирует тем самым идеал перманентного выявления эссенциальных космических потенций в экзистенциальном бытии человека: «Нужно каждое движение сознания устремлять к потоку эволюции. Каждый шаг жизни считать неотъемлемым от совершенствования. Форма застывшая пригодна для повторения, но поток не повторяет ни одной волны. Сон или бодрствование, работа или отдых, движение или покой – одинаково все несет нас к завершению плана жизни»¹.

И главным элементом в концептуальной развертке данного идеала является содержащаяся в Живой Этике в имплицитной форме целостная программа претворения повседневного человеческого труда в нескончаемый поток жизнеутверждающего, всеобъемлющего, позитивного, эволюционного творчества. *Достижение йогической реализации, или духовного совершенства, человека мыслится возможным здесь исключительно в процессе напряженной, бескорыстной по своим мотивам трудовой практики, осознанной как «служение общему благу», т.е. благу народа, государства, человечества, понимаемым не как замкнутые автономные системы, но как открытые подсистемы единого эволюционирующего универсума, – и таким образом «Мировому Общему Благу», эволюции всего космоса. Труд, в его должном качестве, рассматривается, с одной стороны, как основа цивилизационного прогресса общества, с другой – и на этом делается особый акцент – как основа духовно-культурной эволюции человечества и каждого конкретного человека в отдельности. Недаром авторы Живой Этики называют ее, кроме того, «доктриной труда», характеризуя по основному предлагаемому ими методу духовного совершенствования². Заметим, что речь здесь идет, конечно же, не об абстрактной теории, связанной с анализом значимости труда для прогресса человечества, что не являлось бы*

¹ Агни Йога, 36.

² Иерархия, 1.

оригинальным (например, марксизм), но о конкретном, вполне определенном использовании онтологических и экзистенциальных закономерностей трудовой деятельности для духовного развития каждого отдельного человека, а следовательно, и для прогресса духовной культуры общества в целом. Согласно Живой Этике, только особая сознательная культивация трудовой деятельности человека способна преобразить труд в совершенно естественный источник одухотворения жизни. Разработкой философско-этической платформы такой культивации и занимается «доктрина труда».

Агни Йога как йогическая система, безусловно, в теоретическом и практическом аспектах наследует и развивает, в соответствии с очередным эволюционным этапом, концепцию карма-йоги в интерпретации Бхагавадгиты, в которой йога понимается как «искусство в действиях»¹ и идеалом которой является *деятельный* йогин, – т.е., говоря современным языком, человек, пытающийся реализовать высшие ценности духовной жизни в самой гуще общественной жизни, не оставляя своих социальных обязанностей. Охватывая же всю духовную культуру в ее целостности, можно сказать, что Агни Йога, или Живая Этика, является наследницей любой духовно-этической программы, которая может быть охарактеризована как идеология «Срединного Пути»; в том числе ей весьма близки многие идеалы Срединного Пути в буддизме Махаяны².

В связи с этим мы хотели бы высказать следующее предположение.

В Бхагавадгите Кришна говорит о забвении подлинной йоги и о том, что он приносит ее очищенное изначальное понимание, а именно как действенной, укорененной в социальной реальности, не входящей в противоречие с причинно-следственными связями вселенной (законом кармы), – в качестве альтернативы восторжествовавшему профанному пониманию йоги как однобоко спиритуалистической, аскетической практики, таким образом разрушающей оптимальный гармонический баланс экзистенциального и эссенциального уровней бытия человека. Это можно продемонстрировать следующими фрагментами Бхагавадгиты.

«...Карма-йога превосходит отрешение от действий»³. «Человек, не предпринимающий дел, не достигает (истинного) бездействия... Ибо никто даже мгновенья не может пребывать в бездействии: он ведь невольно производит все действия в силу рожденных природой

¹ Прежде всего имеется в виду внутреннее искусство – искусство создания определенных экзистенциальных состояний в ходе повседневной трудовой деятельности, искусство культивации мотивационного импульса труда.

² Имеется в виду путь гармоничного синтеза сущности и существования.

³ Бхагавадгита. V, 2.

качеств (гун)»¹. «От необходимых действий отказываться не подобает: такой отказ – от заблуждения; он считается темным»². «...И да не будет у тебя привязанности к бездействию»³. «Если, предаваясь своеволю, ты думаешь: „не буду сражаться“, – тщетно твое решение: ты повлечешься собственной природой. Связанный... своей кармой, рожденный собственной природой, ты исполнишь помимо воли то, что по заблуждению не хочешь исполнить. Господь в сердце каждого существа пребывает... как на гончарном колесе вращая все существа силой своей майи»⁴. «Кто совершает должные дела, не ища плодов дел, тот и санньясин и йогин...»⁵ «Подлежит выполнению, – кто так совершает необходимые действия... отрешась от привязанности и плодов, отрешенье того саттвично»⁶. «...Непривязанный, знающий да совершает действия ради целокупности мира»⁷. «...Йога есть искусство в действиях»⁸.

По существу, аналогичная философско-этическая парадигма выявляется и в буддизме. Согласно буддийскому преданию, в момент сверхрационального интуитивно-духовного постижения реальности – базисного для формирования буддийского идеала Срединного Пути – Будда Гаутама приходит к совершенно очевидной для него в этот момент истине: «Умерщвление плоти не есть путь к свободе духа. Самоистязание – это такая же кабала, проистекающая от самолюбования Атманом, от гордыни „я“, как и жизнь в поиске наслаждений, как и жизнь ради радости и утех все того же плотского „я“»⁹.

В Живой Этике, или Агни Йоге, также утверждается ее направленность на очищение пришедших в негодность и не отвечающих более духу времени, из-за своей оторванности от реальной жизни, йогических систем и приведение их методов в согласие с насущными духовно-эволюционными потребностями человечества, в связи с чем ее авторы настаивают на действенном участии йогина в социальной жизни: «Раджа-йога, джняна-йога и бхакти-йога – все они оберегают от действительности (от действительного участия в жизни) и тем не могут входить в эволюцию будущего»¹⁰. «Самая обобщающая йога (Агни Йога)

¹ Бхагавадгита. III, 4–5.

² Бёкк Р.М. Космическое сознание. М., 1994.

³ Бхагавадгита. II, 47.

⁴ Там же. XVIII, 59–61.

⁵ Там же. VI, 1.

⁶ Там же. XVIII, 9.

⁷ Там же. III, 25.

⁸ Там же. II, 50.

⁹ Цит. по: Андросов В.П. Будда и индийский буддизм. М., 2001.

¹⁰ Агни Йога, 161. Цит. по: Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 29. В скобках внутри цитируемого текста комментарии Е.И.Рерих.

накладывает обязательство построения всей жизни в соответственной внешне незаметной дисциплине...»¹

В связи с этим, а также исходя из понимания феномена жизни как гармонического в своей основе и в своем идеале единства сущности и существования, эссенциального и экзистенциального бытия, мы предполагаем, что именно такое понимание йоги как внутреннего «искусства в действиях» повседневной жизни, характерное и для карма-йоги Бхагавадгиты, и для идеала Срединного Пути в буддизме, и для самой Живой Этики, или Агни Йоги (реализованной в жизни членов семьи Рерих), является изначальным, исходным, подлинным пониманием йоги. Мы полагаем, что, внедряясь в массы, такое высококультурное, можно сказать, аристократическое понимание йоги как непротиворечивого сочетания экзистенциального и эссенциального бытия человека, связанное с утонченной рефлексией над процессами сознания в естественном, повседневном течении жизни, утрачивалось, а второстепенные – более доступные, механические, примитивные – элементы йоги, предназначение которых было чисто функциональным, например, способствовать сосредоточению человека, поддержанию его физического здоровья и т.п., как-то: медитация, мантры, пранаяма, физические упражнения и пр., – выдвигались на первый план, увлекая йогические системы в сторону спиритуалистической однобокости, отвлеченности от жизни и последовательной профанации².

Согласно «доктрине труда», развиваемой в Живой Этике, нет такой области созидательной деятельности человека, которая, при искреннем стремлении к высокому качеству труда, не могла бы быть возвышена до степени творчества. Ведь творчество в ней рассматривается не только и не столько со стороны творческой объективации в конкретном продукте (хотя и этот аспект признается весьма значимым), сколько с внутренней, экзистенциальной и духовно-эволюционной точки зрения. Согласно Живой Этике, творчество «можно... назвать состоянием магнита сознания»³, ведь в творчестве и происходит «соединение раз-

¹ Агни Йога, 163. Цит. по: Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 29.

² Здесь хочется выразить наше принципиальное несогласие с позицией Е.А.Торчинова, который считал карма-йогу лишь подготовительным средством, «очищающим психику и создающим условия для занятия собственно духовным делом йоги» (Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998). Данная позиция, с нашей точки зрения, как раз и основывалась на одностороннем понимании *йоги как психотехники, ставящей своей целью достижение трансперсональных состояний*. Мы же полагаем, и это полностью согласуется с таким авторитетным текстом для индийской йогической традиции, каковым является Бхагавадгита, а также с Агни Йогой, что главная цель йоги состоит прежде всего в самом процессе духовного совершенствования, трансцендентные же познания являются лишь естественным результатом приведения экзистенциального бытия человека в процессе такого самосовершенствования в динамическое соответствие, «созвучие», с эссенциальными уровнями бытия.

³ Беспредельность, 339.

личных энергий, явленных Огнем Пространства и духом человека»¹. Таким образом, каждый труд, сознательно устремленный к совершенному качеству, должен быть осмыслен как творчество².

При сознательном стремлении к высшему качеству человек достигает благодатного состояния самозабвения, а следовательно, освобождается от самости, эгоцентризма, являющихся главным препятствием на пути духовного восхождения³. Таким образом, высокое качество труда наиболее естественным способом вводит человека в течение (или в «притяжение») Космического Магнита, приобщая к высшим, потенцирующим уровням бытия, «Мировому Общему Благу», что влечет за собой огненную трансмутацию, или потенцирование, сознания, т.е. утончает восприятие человека, расширяет его познавательные возможности, актуализирует творческие задатки и т.д.

Кроме того, с точки зрения Живой Этики необходимо развивать такие характеристики трудовой деятельности, как ритмичность и соизмеримая напряженность, ибо «в напряженном темпе работы скрыто замечательное... качество. <...> Темп и насыщенность ритма могут сблизить с космическим напряжением»⁴. Именно ввиду понимания того, что никаким напряжением воли нельзя достичь результатов напряженного труда, еще древние мистерии, согласно Живой Этике, предлагали «изучавшему глубокие предметы» неопиту «работать в волне Великой Природы» или «работать с биением сердца Матери Мира», настаивая таким образом на труде насыщенного ритма, от которого ничто не должно было отвлекать⁵.

Но кроме всех указанных – в известном смысле внешних – характеристик, для подлинного одухотворения трудовой деятельности и превращения ее в наиболее естественный способ духовного совершенствования необходимо особое искусство трансформации содержаний глубинных уровней сознания, ведущее к преодолению эгоистической мотивации и претворению труда, с точки зрения внутреннего отношения к нему человека, в сознательный бескорыстный процесс «служения общему благу». В качестве конкретного метода *йогического* сосредоточения в процессе повседневного труда Живая Этика предлагает устремить сознание «на руководящую мысль о помощи человечеству»: «Думайте ясно, что вы делаете не личное, не групповое, но абсолютно полезное дело. Делаемое вами без времени, без ограничения пространства является трудом на соединение миров [или различных уровней иерархической структуры космоса]. Храните руководящую

¹ Мир Огненный, III, 161.

² См.: Надземное, 789.

³ Там же, 839, 892.

⁴ Листы Сада Мории. Кн. 2. Озарение, часть третья, VI, 8.

⁵ Там же.

огненную [т.е. возжженную энтузиазмом самоотверженности] мысль»¹. Таким образом, когда качество, напряженность, ритмичность дополняются искренней внутренней самоотверженностью, жертвенностью, земной труд, согласно «доктрине труда» Живой Этики, превращается в утонченное творчество духовного восхождения.

VII. Доктрина Красоты: творчество как выявление Красоты сущего

Итак, согласно философии Живой Этики, любые позитивные проявления человеческой деятельности при определенных условиях могут и, в конечном итоге, должны быть возвышены до степени творчества, однако существуют особые формы творческой активности человека, которые наиболее эффективно способствуют актуализации креативно-динамических потенций человеческой экзистенции. Они-то и обладают наиболее мощными эволюционными, жизнепреобразующими возможностями. И прежде всего Живая Этика относит к ним те виды труда, которые уже самим характером, особенностью своих деятельностных проявлений и ожидаемым результатом подвигают человеческую экзистенцию к целостному переживанию Красоты сущего. «Не только возвышение деятельности, но и обострение [творческих] сил дает произведение красоты. <...> Можно ли мыслить построение общины без кристаллов звука и цвета?! <...> Конечно, творчество разлито в каждом труде, но некоторые искры Великого Аума [т.е. абсолютной Потенции бытия] направляют течение жизни. То явление творчества образует узлы эволюции...»² Ибо именно в феномене Красоты экзистенциальное и эссенциальное бытие, согласно Живой Этике, встречаются наиболее естественным образом, порождая то, что П.Тиллих называл кайросом – вхождением эссенциального бытия в историческое время. Так и Живая Этика подчеркивает особое переживание темпоральности бытия в процессе всякого подлинного творческого акта и эстетического созерцания.

Многообразно понимание феномена красоты в Живой Этике, но основной ракурс его рассмотрения связан с эволюцией, усовершенствованием жизни, поэтапным выявлением эссенциальных потенций в экзистенциальном бытии человека и мира: «...Над так называемой красотой есть покрывающее понятие – улучшение [или эволюция] Космоса»³. «Самое нужное [с эволюционной точки зрения] будет и прекрасным. Безобразное непригодно для эволюции. ...Красота есть самое нужное»⁴.

¹ Община, 128.

² Там же, 224.

³ Там же, 35.

⁴ Надземное, 226.

Здесь может быть обнаружена содержательная близость философии Живой Этики эстетическим взглядам Ф.Шеллинга и В.С.Соловьева, которые связывали понятие красоты с поступательным развертыванием сущности и с соответствующим этому процессу духовным восхождением человека. Так, Ф.Шеллинг писал: «Хотя красота распространена повсюду, но существуют различные степени являемости и развертывания сущности, а тем самым и красоты»¹.

В свою очередь, Живая Этика акцентирует внимание на том, что истинное, целесообразное творчество состоит «в устремлении к явлению Красоты», когда «устремленный дух являет понимание Беспредельности»². Под «пониманием Беспредельности» здесь подразумевается интуитивное, экзистенциально окрашенное постижение беспредельной сущности бытия; понятие «Беспредельность» является в Живой Этике одним из аналогов понятий «Абсолют» или «Божественное Начало» в европейском трансцендентализме. Таким образом, творчество в данном контексте суть *постижение и выявление красоты эссенциальных уровней бытия – как во внешнем, окружающем человека мире, так и во внутреннем пространстве его экзистенциального бытия*. «Красота» и «творчество» предстают здесь как понятия, акцентирующие два аспекта – созерцательно-постигающий и деятельностно-объективирующий – единого процесса духовно-эволюционного преображения мира, связанного с потенцированием («огненной трансмутацией») космической материи.

Как известно, В.С.Соловьев даже сам переход к богочеловеческому теургическому творчеству мыслил возможным непосредственно через этап эстетического творчества, соединяя эту концепцию, кроме того, с темой сизигического единства мужского и женского начал. Философия Живой Этики дает своего рода содержательное завершение этих идей русского философа, оставшихся не облеченными в целостную концепцию. Также полагая *путь красоты* высшим, завершающим становление духовной зрелости человека³, она дает его более широкое понимание – в рамках учения о целостной сублимационно ориентированной

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. Т. 1. С. 64.

² Агни Йога, 621.

³ Так, утверждая возможность разнообразных путей стремления к осуществлению в своей жизни духовного идеала, Живая Этика тем не менее утверждает, что «ближе всего подходит к завершению путь красоты. Религия дала путь устремления к нирване, но оно искажено превратными понятиями [т.е. ложным пониманием]. Много исканий было искажено неправильным понятием кармы и перевоплощений. Кто искал завершения красотой, тот мог найти мощные законы бытия. Если взять все изуродованные проявления жизни и сопоставить их с красотой, мы найдем закон завершения. Если мы возьмем неуравновешенное состояние всех принципов, введенных в жизнь, и сопоставим их с красотой, мы придем к закону бытия. Если мы взглянем на жизнь планеты со всеми предрассудками, мы неминуемо придем к великому завершению красотой» (Мир Огненный, III, 23).

культивации творческой мысли и стремлений человека, во всех возможных их аспектах и проявлениях: «Когда говорим о красоте, то прежде всего имеем в виду красоту мысли»¹.

Заметим, как и у В.С.Соловьева (но в гораздо более эстетически совершенной и концептуально завершенной форме), путь красоты и творчества как высший, завершающий – в переходе от человеческого к богочеловеческому состоянию – в Живой Этике тесно сопрягается с темой предельно одухотворенного единства, творческого созвучия мужского и женского начал бытия, которые мыслятся здесь именно как онтологически необходимые креативно-динамические принципы – основания космической жизни: «Закон единства [начал] и закон завершения есть главное действо. Эти законы есть основа всего Мироздания»². «Космическое влечение [взаимовлечение начал] лежит в основе всего Бытия»³, причем сам феномен жизни в рамках этой концепции тесно связывается с влечением и поисками «...индивидуальной вибрации и завершения в слиянии с соответствующей вибрацией в достижении Венца Космического Права»⁴. Невзирая на всевозможные духовные совершенства, человек «не может... достичь [богочеловеческой] ступени архата, не найдя великого космического закона притяжения [начал]»⁵. Ведь достижение богочеловеческой ступени подразумевает реализацию креативно-космических потенций сознания, выводящую человека на уровень всеобъемлющего космического (или теургического, согласно русской философии) творчества, однако лишь «творчество во властью любви космической – беспредельно»⁶.

В этой точке происходит также восполнение до полного концептуального завершения двух идей Платона (в русле которых следовал и В.С.Соловьев) – о восхождении красотой (с поступательной сублимацией Эроса как творящей потенции человека) и половинчатых душах (как разделенных частицах первоначальной целостной, муже-женской души, устремленных к исходному единству).

Так, в концепции Живой Этики каждая индивидуальность – носитель разделенной (мужской либо женской) потенции первичного «атома психожизни», который до своей дифференциации заключает в себе единство обоих начал. Последующее разделение начал и является основой вечного бессознательного стремления («Эроса» в платонизме) каждой души к слиянию с душой, являющейся носителем соответствующей частицы разделенного духовного «атома психожизни», что

¹ Аум, 439.

² Мир Огненный, III, 23.

³ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 268.

⁴ Там же.

⁵ Мир Огненный, III, 40.

⁶ Там же, 29.

и служит основой «эротического» в платоническом смысле (т.е. творческого, творящего красоту культуры и в конечном итоге красоту внутренней, духовной жизни) восхождения души к высшим уровням иерархической структуры бытия. Ибо подлинное искомое слияние разделенных душ (понимаемое как достижение чисто духовного, вселенского по своему значению *творческого созвучия* в совершенной целостности бытия) реализуемо лишь на сублимированных вершинах именно *духовной* жизни, при совершенной актуализации всех *духовных* потенций индивидуальности, проявляющих себя через соответствующие креативно-динамические центры сознания. Такое совершенное, в соответствии с законом «Космического Права», творческое созвучие предельно одухотворенных «Космических Личностей» (которое никоим образом не дезавуирует их индивидуальности, но, наоборот, лишь только таким образом вполне осуществляет ее) и есть «Венец Бытия», совершенная «Красота Космоса», т.е. полная для *определенного космического цикла* актуализация Совершенного Вселенского Принципа Единства, содержащего в себе мужскую и женскую потенции, в пространстве экзистенциального бытия творческой индивидуальности. Здесь четко просматривается и концепция сублимации творческой энергии (в терминологии Живой Этики *психической энергии*, или *Агни*), по мере одухотворения человеческой экзистенции проявляющей себя через все более высокие (в смысле их исходного духовного потенциала) поступательно актуализирующиеся («раскрывающиеся») креативно-динамические центры сознания¹.

Таким образом, идея восхождения красотой в Живой Этике получает подробную концептуализацию. Так, потенция абсолютной красоты, в том числе интерпретируемая как возможность достижения высочайшей гармонии в духовно-творческом, вселенском созвучии начал, заключена в огненном зерне каждого духа²; развертывает, проявляет себя эта совершенная потенция в устремлении человека к выявлению Красоты поступательно постигаемой беспредельной сущности бытия³, в красоте творческой, созидательной мысли⁴; вполне осуществляет же – в устойчивом, перманентном динамическом соответствии креативных процессов индивидуального сознания⁵ высшим уровням иерархичес-

¹ Тема мужского и женского начал в Живой Этике одна из фундаментальных и заслуживает отдельного исследования; здесь мы лишь обозначили ее наличие и глубокую онтологическую взаимосвязь с темой творчества.

² См.: Беспредельность, 500.

³ См.: Агни Йога, 621.

⁴ См.: Аум, 439.

⁵ Расширенного, утонченного, очищенного от всего низменного и эгоистического, а, кроме того, достигшего реализации творческого двуединства начал разделенного «атома психожизни», или так называемого «полного круга сознания».

кой структуры космоса, «космическим Началом», являющимся носителями эволюционной динамики универсума (или «Мировому Общему Благу»)¹.

Говоря же о конкретно-деятельностной сфере встречи человека с феноменом красоты, следует заметить, что к ней Живая Этика относит прежде всего искусство, понимаемое в широком смысле: «В красоте залог счастья человечества, потому мы ставим искусство высшим стимулом для возрождения духа. Мы считаем искусство бессмертным и беспредельным. Мы разграничиваем знание и науку, ибо знание есть искусство, наука есть методика. <...> Истинно, жемчужины искусства дают возношение человечеству...»², ибо искусство и духотворчество насыщаются Огнем Пространства. Потому «знание и творчество будут Амритой общины»³.

Таким образом, научное творчество также получает в Живой Этике весьма высокий статус, связанный с возможностью раскрытия новых горизонтов познания (в том числе познания более высоких, «тонких» уровней космической материи), имеющих, при правильном отношении к научной деятельности и ее результатам, большое значение для духовной эволюции человечества; в основе научных открытий лежит тот же феномен озарения, «иеровдохновения», связи с высшими уровнями бытия (а следовательно, и с подлинной Красотой), что и в основе эстетического творчества. «Наука, в ее лучших открытиях, оказывается уже искусством»⁴. Феномен новой научной теории основан, согласно Живой Этике, на «прозрении в сущность явлений»⁵, при этом так называемое новое или, точнее, эволюционно необходимое «...будет и прекрасным. Безобразное непригодно для эволюции»⁶.

Такое понимание научного творчества как особого рода искусства, связанного в том числе с особым рода эстетическим восприятием реальности, находит неожиданное подтверждение в работе «Mathematical Creation» А.Пуанкаре, в которой он, анализируя опыт собственного научного творчества, пытается понять, каким образом именно эта, а не какая-либо другая идея пробивает себе дорогу из бессознательного в момент творческого озарения. Может быть, она дает эмпирически более точный ответ или лучше других подтверждается на практике? Анализируя с психологической точки зрения момент

¹ См.: Листы Сада Мории. Кн. 2. Озарение.

² Иерархия, 359.

³ Община (Рига), 224.

⁴ Рерих Н.К. Творчество // Рерих Н.К. Зажигайте сердца. М., 1990. С. 86.

⁵ Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 284.

⁶ Надземное, 226.

творческого озарения, А.Пуанкаре в качестве своего рода эвристического «фильтра» предлагает «тонкое решето», действующее на уровне глубинных структур сознания, а именно – «специальную эстетическую чувствительность». *«Комбинация, которая является единственно пригодной... оказывается, как правило, и самой красивой. Я имею в виду те, что наилучшим образом воздействуют на особого рода восприятие, которое свойственно всем математикам, но о котором не имеют ни малейшего понятия непосвященные... Из огромного количества комбинаций, слепо создаваемых бессознательным "я", почти все неинтересны и бесполезны и именно по этой причине не воздействуют на эстетическое восприятие. Сознание никогда о них не узнает; только некоторым из них свойственна гармония, а то, что за этим следует, сразу становится полезным и прекрасным. Именно они способны разбудить особую восприимчивость математиков, о которой я только что упомянул и которая направляет на них наше внимание, давая им тем самым возможность превращения в сознательные идеи»¹.*

Быть может, отсюда возникает столь характерное для ученых-теоретиков выражение – *«красота теории»*. Гармоничная форма, внутреннее единство теории, интуитивно угадываемое соответствие ее потаенному универсальному Смыслу (или Истине), – все это в конечном итоге воспринимается как *«красота»*, затрагивающая эстетическую восприимчивость ученого, и является наиболее важным фактором, определяющим появление той или иной идеи. Ибо, как писал М.Хайдеггер, *«красота есть способ, которым бытийствует Истина в ее несокрытости»².*

Потому, считал А.Пуанкаре, именно эстетическая чувствительность лежит в основании *«способности творца единым чувственным взором схватить гармонию»*, из чего следует, что *«тот, кто лишен ее, никогда не будет истинным творцом»³.*

Отметим, что Р.Мэй (известный американский специалист в области экзистенциальной психологии и психотерапии) подтверждает истинность указанной концепции А.Пуанкаре: *«Как психоаналитик, помогающий людям достичь озарения [т.е. экзистенциально окрашенного постижения смысла жизни или различных ее ситуаций, что дает психотерапевтический эффект], я могу добавить, что мой опыт в этой области свидетельствует о том же: озарение появляется не потому, что оно „оправдано“ или практически пригодно, а потому, что обладает*

¹ Цит. по: Мэй Р. Мужество творить. Очерк психологии творчества. Львов, 2001. С. 59–60.

² Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 293.

³ Пуанкаре А. Наука и метод. СПб., 1910.

определенной формой, которая красива и дополняет незавершенный гештальт»¹.

Таким образом, развитое *чувство красоты* является универсальным, неотъемлемым, атрибутивным качеством творческой личности, ибо может быть приложено как к любой конкретной сфере деятельности, так и к целостному процессу жизнетворчества, в основании которого лежит тот же принцип *интериорно-эстетического фильтра*, пропускающего через себя потоки содержаний, развертывающихся в перманентной процессуальности сознания, и производящего таким образом непрерывный *отбор* лучших, т.е. наиболее гармоничных, а стало быть, эволюционно оправданных «предложений» бытия².

Касааясь темы, весьма близкой идеям А.Пуанкаре об «эстетическом фильтре», но соединяя область конкретно-психологической теории со сферой трансцендентальной философии, С.Н.Рерих писал: «Мы отзываемся на более совершенные сочетания и называем их прекрасными. Мы ценим более совершенные равновесие и гармонию, так как мы отзываемся на естественный эволюционный поток [связанный с процессом актуализации эссенциальных уровней бытия], вызывающий более совершенные формы и сочетания цвета, звука, слов и формы»³.

Таким образом, значение искусства в его общепринятом смысле – как эстетического творчества, согласно Живой Этике, состоит в том, что именно оно, при правильном, одухотворенном его понимании, в наибольшей мере способствует развитию чувства красоты, ведет к переживанию целостности и гармонии бытия, наиболее полно приобщает человека к эссенциальным уровням жизни. Духовно возвышающей силой обладают и подлинные шедевры художественного творчества: «чудесные жемчужины искусства», как и красота природы, «могут, истинно, поднять и мгновенно преобразить дух»⁴.

¹ *Мэй Р.* Мужество творить. С. 60.

² На этом более подробно остановимся в разделе, связанном с темой интериорного творчества.

³ *Рерих С.Н.* Искусство и Жизнь. М., 2004.

⁴ Иерархия, 359. В русской философии содержится прекрасное свидетельство о такой духовно преображающей силе подлинной красоты. Так, созерцание величественной красоты кавказских гор С.Н.Булгакову (дотоле убежденному атеисту) дает мгновенное переживание трансцендентной, космической целостности бытия, вводя его в лоно божеского, софийного мироощущения. «Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались эти лики, и душа моя истлевала от восторга. <...> Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 13–14). Так описывает свою «первую встречу с Софией» известный русский философ С.Н.Булгаков. И эта «встреча» повторяется у него перед ликом Сикстинской Богоматери в Дрезденском музее (см. там же).

Таким образом, отвергая всякое аскетическое, пренебрежительное отношение к красоте материи, Живая Этика утверждает, что для достижения духовного совершенства необходим синтез правильной оценки красоты материи (без привязанности к ней) с готовностью углубиться в достижения духа. «Самый изысканный отшельник, проклиная красоту мира, закрывает перед собой врата»¹.

Особенность художественного творчества, заключающаяся в том, что оно является катализатором, ускорителем эволюционной динамики сознания², согласно Живой Этике, основана на его *уникальной способности гармонически объединять деятельность различных структур и уровней сознания*³, что приводит к наиболее естественной и целостной актуализации креативно-динамических потенций личности: «Ум и сердце не борются, только плывя океаном творчества...»⁴; ибо именно в процессе подлинного творчества сознание человека «...обнимает огненный потенциал [духа] и насыщается сокровенным огнем сердца»⁵, т.е. энергией наиболее синтетического креативно-динамического центра сознания, расположенного, согласно многим древним учениям, в области соответствующего физического органа.

Кроме того, истинно гармоничные проявления художественного творчества, утончая сознание, актуализируя духовное начало человека, утверждают в нем «власть Красоты» как таковой, которая «зовет в мир Огненного Завершения»⁶, т.е. порождает неистребимое влечение к абсолютному совершенству, внутренней, духовной красоте, а следовательно, и к духовно-нравственному совершенствованию. И здесь мы подходим к рассмотрению второго и, пожалуй, наиболее значимого аспекта концепции жизнетворчества в Живой Этике, а именно внутреннего, или интериорного, творчества – «творчества психожизни».

¹ Листы Сада Мории. Кн. 2. Озарение, часть вторая, V, 17.

² Словно в подтверждение такой точки зрения на искусство, известный поэт И.Бродский в своей речи по поводу вручения ему Нобелевской премии отмечал, что «пишущий стихотворение пишет его прежде всего потому, что стихосложение – колоссальный ускоритель сознания, мышления, мирозерцания. Испытав это ускорение единожды, человек уже не в состоянии отказаться от повторения этого опыта...» (Бродский И. Нобелевская лекция // Бродский И. Стихотворения. Таллинн, 1991. С. 17–18).

³ Заметим, что подобной точки зрения придерживаются и современные психология и психофизиология, например, в рамках теории левополушарной асимметрии головного мозга.

⁴ Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. 16 февраля 1922 г.

⁵ Сердце, 1.

⁶ Мир Огненный, III, 29.

VIII. Концепция интериорного творчества в религиозно-философской традиции и философии Живой Этики

1. Феномен «художества художеств» в православной религиозно-философской традиции

Словно бессознательно следуя мистериальному восхождению, столь изысканно предначертанному в «Пире» Платона устами жрицы Диотимы, Эрос, великий творящий дух греческого народа, взмывая по «ступенькам» прекрасного от созерцания и совершенного выражения красоты человеческого тела (античная скульптура), от гениального постижения и запечатления красоты идей и учений (древнегреческая философия), с началом новой эры, озаренной жизнью, проповедью и крестными муками великого иудейского Учителя, – достигает тотально, целокупно, за пределами сокровенных мистерий, постижения и созерцания *абсолютно прекрасного*: «прозрачного, чистого, беспримесного, не обремененного человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором», «открытого моря красоты» (Платон).

Так в истории раннего христианского монашества находит свое подтверждение закономерность, сформулированная еще в Даодэцине:

«Когда Дао находится в мире, [все сущее вливается в него], подобно тому как горные ручьи текут к рекам и морям».

Это «открытое море» всеединой божественной Красоты непосредственно, «словно плод амалаки в собственной ладони»¹, постигается греческой религиозной мыслью как «невидимый и невестственный Огонь» (св. Антоний Великий), как «умопостигаемый Свет Божественный» (св. Макарий Великий, св. Григорий Палама и др.), неисповедимо проникающий весь мир и делающий человека своим восхитительным вместилищем – светочем – святым, в ответ на страстное стремление к божественному идеалу, в ответ на напряженную, стоическую «работу мысли *над собой*» (М.Фуко), очищающую ум и сердце от «бренного вздора», в ответ на изысканное ваение из себя самого некоего «шедевра», достойного стать домом самого Бога – Богоносцем. «Как глаза чувственного зрения видят чувственное солнце, так праведники глазами души видят умный свет, который, просиявши и разлившись в миг воскресения на их тела, и тела тоже явит в красоте вечного света» (св. Макарий Великий).

И, следуя велениям своего неутолимого творческого духа, греческий народ со всем пылом души отдается этому новому, жертвенному,

¹ В древнем индийском тексте Ваджрасучика вопрошается: «Так кто же такой брахман?» И дается ответ: «Тот, кто непосредственно, словно плод амалаки в собственной ладони, постиг Атмана» (Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 93).

невыразимо сложному искусству, называя его исихазмом, «священным безмолвничеством», и оценивая именно как наивысший из известных видов творчества – «искусство из искусств», «художество из художеств». Ведь «в созерцании прекрасного самого по себе только и может жить человек, его увидевший. <...> И если кто-либо из людей бывает бесмертен, то именно он» (Платон).

Столь высокая оценка православными подвижниками – а вслед за ними и многими русскими философами – творческих свойств внутреннего делания побуждает нас с несколько новой точки зрения взглянуть на проблематику духовных практик в различных религиозных и философско-этических системах, рассматривая их в качестве сакрального творческого акта, имеющего целью тотальную трансформацию внутреннего мира самого субъекта этого особого вида творчества – творчества внутреннего.

В этом контексте обращает на себя внимание понятие «йога», осмысленное в Бхагавадгите как *внутреннее искусство в действиях повседневной жизни*, т.е. искусство преобразования внутренних мотивов действий в согласии с универсально-космическим законом гармонии – дхармы, долга¹. В даосизме можно встретить аналогичный термин, относящийся к даосскому типу интериорного творчества, – «искусство Дао», подразумевающее гармонизацию физического и психического уровней человеческого существа опять-таки в соответствии с интуитивно постигаемым универсально-космическим законом гармонии – Дао: «[Совершенномудрый] *внутри себя* совершенствует искусство Дао», «странствует в гармонии тела и души»².

Обобщая указанные интенции, с целью понятийного конституирования данного феномена для дальнейшего философского и культурологического анализа его, мы вводим понятие «интериорное творчество» (от лат. *interior* – внутренний) для обозначения сознательного процесса духовного совершенствования, ориентированного на актуализацию потенций эссенциального бытия в человеческой экзистенции.

Наиболее полной и систематической философской рефлексии подверг указанную православную традицию, изложенную прежде всего в книгах «Добротолубия», П.А.Флоренский; он рассматривал ее через призму эйдетической концепции платонизма, утверждая, что православное «художество художеств» является подлинным творчеством, цель которого – выявление божественного прообраза во внутреннем мире человека, истинного «Лица» человеческого. «Личность может и должна исправлять себя, но не по внешней для нее, хотя бы

¹ Бхагавадгита. II, 50.

² Цит. по: Степаняц М.Т. Восточная философия. С. 55.

и наисовершеннейшей норме, а только по *самой себе*, но в своем идеальном виде»¹.

П.А.Флоренский полагал, что «святая духовная жизнь древних людей, вызванная деятельностью верующего, есть в высшей мере *его* жизнь, объективация *его* внутреннего мира, подобно тому, как художественное произведение есть объективация творческой идеи художника...»². Следовательно, «...творчество религиозно-воспитательное и творчество художественное – аналогичны»³. Обосновывая такую точку зрения, П.А.Флоренский пишет: «...Если всякое искусство есть преобразование того либо другого вещества, вложение в него нового образа высшего порядка, то в чем ином состоит духовное делание, как не в преобразовании всего существа человеческого?»⁴

Автор «Этики преображенного Эроса» Б.П.Вышеславцев, как и П.А.Флоренский, рассматривал внутреннюю практику духовных подвижников как высшее из всех возможных проявлений творческих потенций человека (творческой энергии, или Эроса) и, называя его святым творчеством, ставил на высшую ступень иерархии ценностей: «Святое творчество стоит выше, чем прекрасное творчество; хотя оно вместе с тем прекрасно»⁵. При этом Б.П.Вышеславцев анализировал внутреннее делание с позиции сублимационных идей неофрейдизма, прежде всего в интерпретации К.Юнга, органично сочетая юнгианство с идеей восхождения Эроса в платонизме. Он писал: «Эрос Платона – предвосхищение и существенная поправка Фрейда. Эрос бесконечно больше объемлет, нежели *libido sexualis*... Это его корни и цветы, но не его всеобъемлющее древо жизни. Необходимость расширения понятия *libido* за пределы сексуальной сферы сознают все значительные мыслители, вышедшие из [школы] Фрейда. Так, К.Юнг понимает *libido* как основную психическую энергию, соответствующую в области психического бытия тому, что называется энергией в физике»⁶.

Основной тезис рассматриваемого труда Б.П.Вышеславцева, который сочетает в себе как принципы наиболее древних европейских философских учений, так и совершенно новаторские веяния современной ему эпохи, – *подлинная сублимация возможна лишь при наличии Абсолюта*⁷.

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Собр соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 231.

² Там же. С. 244–245.

³ Там же. С. 224–225.

⁴ Там же. С. 665.

⁵ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С. 115.

⁶ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С. 46. Заметим, что указанная теория К.Юнга, интегрированная Б.П.Вышеславцевым с концепцией Эроса в платонизме, имеет много общего с пониманием психической энергии в Живой Этике.

⁷ См. там же. С. 114.

Переходя непосредственно к исихастской практике, для создания более или менее емкого представления о ней обратимся к текстам старцев «Добротолубия», описывающих практику творения «умной молитвы», которая является сущностью исихазма:

«Три вещи надлежит тебе соблюсти прежде всего другого: беспопечение о всем, даже благословном, а не только не благословном и суетном, или иначе умертвие всему, совесть чистую во всем, так, чтобы она ни в чем не обличала тебя, и совершенное беспристрастие, чтоб помысл твой не клонился ни к какой вещи¹. Потом сядь в каком-либо особенном месте уединенно, затвори двери, склонись к груди головою своею и таким образом стой вниманием внутри себя самого (не в голове, а в сердце), возвращая туда и ум свой и чувственные очи свои и приудерживая несколько дыхание свое. Там имея ум свой, старайся всячески обрести его, где сердце, чтобы обретши его, там уже всецело пребывал ум твой. Вначале найдешь ты там внутри тьму некую, и жесткость, но после, если будешь продолжать это дело внимания непрестанно день и ночь, обретешь некую непрестанную радость. Ум, подвизаясь в сем, улучит место сердца, и тогда тотчас увидит там внутри такие вещи, каких никогда не видывал и не знал². С сего момента, с какой бы стороны ни возник и ни показался какой-либо помысл, прежде, чем войдет он внутрь и помыслится, или вообразится, ум тотчас прогонит его оттуда³ и уничтожит именем Иисусовым, т.е. Господи, Иисусе Христе, помилуй мя; с сего также времени, ум начнет иметь гнев на демонов, гнать их и поражать. Прочее же, что

¹ Один из текстов Махаяны начинается следующими словами: «Достигнув равностного отношения к объектам восприятия...» (*Blavatsky H.P. The Voice of the Silence. L., 1893. С. 1*) – и далее следуют последовательные наставления лану (ученику) на его многоступенчатом пути духовного восхождения. Таким образом, и в традиции Махаяны непривязанность сознания, бесстрастное (но отнюдь не отчужденное), объективное восприятие реальности («чтоб помысл твой не клонился ни к одной вещи») является самым первым серьезным шагом на пути духовного совершенствования. Данное достижение позволяет вычленить во внутренней психической реальности неуправляемые спонтанные структуры ее чувственной и интеллектуальной составляющих, с тем чтобы прийти в конечном итоге к полному сознательному управлению этими аспектами психической деятельности.

² Исихасты в своих писаниях повествуют о созерцании «внутри себя» внутреннего неба со своими звездами и солнцем, внутреннего психодуховного огня и света, а также о «ясном видении» состава собственного организма (см., напр.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Введенская Оптина Пустынь, 1991. С. 108), что полностью совпадает с трансперсональным опытом даосизма и индийской йоги – источником и доньине непревзойденных познаний в области психосоматического устройства человеческого организма.

³ Важнейший компонент индийской йоги, который заключается в контроле и управлении мыслями, рассматриваемыми как внеположенные человеческой интрасубъективной реальности, кульминируют в одном из наиболее значимых течений неоведанты XX в. – а именно в интегральной йоге Ауробиндо Гхоша, где данный компонент занимает центральное место в психотехнической практике и получает особо тщательную разработку (см., напр.: *Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л., 1989. С. 44–59*).

обыкновенно последует за сим деланием, с Божию помощью, сам из опыта узнаешь, храня внимание и держа Иисуса, т.е. молитву Его: Господи Иисусе Христе, помилуй мя!»¹

Основываясь на этом и других текстах греческих и русских православных аскетов, Е.А.Торчинов выделяет следующие основные компоненты исихастской практики:

а) непрестанная «умная молитва», т.е. постоянное сосредоточенное и осознанное («трезвение») повторение Иисусовой молитвы («Господи, Иисусе Христе (Сыне Божий), помилуй мя»);

б) «низведение» ума в сердце;

в) созерцание световых феноменов (фотизмов²) как нетварного Фаворского света (согласно Григорию Паламе – нетварных Божественных энергий);

г) активное использование методов психосоматической регуляции (задержка дыхания, специфические позы, визуализация, сосредоточение на определенных участках тела).

Все указанные компоненты, по сути, являются универсальными, т.е. в том или ином виде и соотношении активно используются в иных духовных традициях, и прежде всего в индийской, буддийской, а также даосской йоге, что исчерпывающе и показывает Е.А.Торчинов. Это дает нам право говорить об интериорном творчестве как универсальном, всемирно распространенном феномене культуры. Причем среди второстепенных, вспомогательных элементов, которые, по существу, являются лишь способствующими внутреннему сосредоточению, следует выделить осново- и целеполагающие процессы интериорного творчества, а именно «творчество импульса» и «творчество устремления», согласно терминологии Живой Этики.

1. «Творчество импульса» – действенный аспект интериорного творчества, направленный на коренную трансформацию глубинных мотивационных структур сознания, являющихся источником подлинных, чаще всего нерелективных, не санкционируемых актуализированным сознанием импульсов, движущих человеком в его внутреннем и внешнем бытии (в исихазме, в частности, этот аспект соответствует «трезвению»).

¹ Цит. по: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 128–129.

² В исихазме видение света приобретает особую важность, поскольку ослепительный свет, созерцаемый старцами в процессе молитвы, почитается исихастами за Фаворский свет, осиявший Иисуса Христа во время Преображения. Свет этот, в свою очередь, в паламитском богословии рассматривается как нетварная (несотворенная) божественная энергия, через посредство которой достигается соединение с Богом (непосредственное соединение тварной души и непостижимой сущности Творца считается невозможным) и обожение (тейосис) самой человеческой природы, в том числе и телесной. Поэтому созерцание света в значительной степени считается центральным моментом «умного делания» исихастов.

Стоит заметить, что именно «творчество импульса», в исихазме базирующееся на догмате о греховной природе человека, является весьма развитым – как с точки зрения практической методы, так и с точки зрения теоретического обоснования – элементом исихастского праксиса. В патристической аскетике главное внимание обращается не на внешние проявления греха, не на его отдельные случаи, а на их причину, т.е. укоренившиеся в душе пороки и страсти; среди них рассматривают восемь основных: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость.

Помысел рассматривается как исходный момент возникновения страсти. *Именно экзистенциальное пространство мыслей и чувств – это главный объект интериорного творчества во всех развитых духовных практиках, это тот «материал», который должен быть устойчиво преобразован в принципиально новое качество, будучи вырван из контекста обслуживания личных, эгоистических, узких, животно-человеческих побуждений и вписан в контекст всеобщего, всемирного, универсального, максимально широкого и неограниченного, богочеловеческого.* Отсюда своего рода «прополка», «просеивание» мыслей, оцениваемых как безобразные, и культивирование мыслей, соотносящихся с трансцендентально прекрасным, – и это есть, по сути, основа основ, которой подчинены все остальные вспомогательные приемы. Мысль здесь одновременно субъект и объект творчества.

Исихастами была искусно развита целая наука возникновения или, точнее, *вхождения* помысла в актуализированное пространство сознания. Этот процесс насчитывает до семи стадий, начиная с «прилога» (т.е. первоначального представления какого-либо предмета или действия, соответствующего одной из порочных наклонностей человека) и кончая «пленением» (т.е. моментом, когда страстный помысел овладевает всей сферой сознания, поработая его, преобразуясь как бы в активную, действенную силу, безоглядно устремляющую человека к осуществлению соответствующего влечения)¹.

Важно отметить, что в исихазме, как и во многих восточных практиках, пресекаются не только негативные, страстные мысли или влечения, но и те, которые обычно, так сказать «в миру», рассматриваются как позитивные, ввиду того что последние (позитивные), как показывает опыт, в конечном итоге отворяют сознание и для первых (негативных).

Как говорил Нил Сорский, «наилучшая и благонадежная брань происходит тогда, когда отсекается помысл (прилог) в самом начале и совершается непрестанная молитва. <...> А наипаче во время молитвы надлежит поставить ум свой в такое состояние, чтобы он был глух

¹ См.: *Зарин С.* Аскетизм. СПб., 1907. Т. 1. Кн. 2. С. 248–258.

и нем (Нил Синайский), и иметь сердце упраздненным от всякого помысла, хотя бы он и казался добрым (Исихий Иерусалимский). Ибо по опыту дознано, что за допущением бесстрастных помыслов, т.е. за рассеянностью мысли, следуют и страстные (худые), и вход первых отверзает дверь и вторым»¹.

Следует также заметить, что трезвение (т.е. борьба с рассеянностью, вызываемой помыслами) и сознательная молитва расцениваются в аскетике как две стороны одной медали. Трезвение обуславливает саму возможность «умной», т.е. сознательной, молитвы; молитва же, в свою очередь, создает некий базис для сосредоточения сознания и пресекновения помыслов. «Трезвение и молитва Иисусова взаимно входят в состав друг друга, – крайнее внимание в состав непрестанной молитвы, а молитва в состав крайнего в уме трезвения и внимания»² (преп. Исихий Иерусалимский).

2. «Творчество устремления» – в известном смысле, более пассивный аспект интериорного творчества, связанный с постоянным «памятованием», внутренним созерцанием либо идеального, архетипического образа, по которому происходит ваяние человеком себя, либо безличного космического или божественного принципа, который является желанным объектом достижения и актуализации (реализации) в собственной экзистенции (в исихазме этот универсальный элемент внутренних практик проявляет себя как непрестанное *осознанное* повторение имени Иисуса Христа); сюда же, как высший фазис, венчающий оба типа усилий, следует отнести и те обычно спонтанные, лишь отчасти контролируемые созерцания (в исихазме – нетварного Фаворского света), которые сопровождаются трансперсональным состоянием «слияния» с универсумом (соответственно, исихия, или «священное безмолвие», в исихазме).

Итак, страстный помысел в исихазме побеждается именно *творчеством импульса* (трезвением) и *творчеством устремления* («умною молитвой» Иисусовой).

Остановимся подробнее на феномене *исихии* как являющем собой высший фазис и главный источник космически всеобъемлющего мироощущения в религиозном опыте восточного христианства.

Исихия (от греч. *hēsychía* – мир; молчание, безмолвие; покой) как опыт восхищенного, созерцательного, «в молчании сердца» предстояния перед неведомым и непостижимым Началом сущего, – которое субъективно открывается подвижнику в качестве субстанциально-структурирующей основы и одновременно креативно-динамической потенции космического пространства (уместно вспомнить здесь об

¹ Цит. по: Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. С. 19.

² Там же.

Огне-Логосе Гераклита) и при этом экзистенциально переживается именно как безличная универсальная потенция всякого индивидуального проявления (1) *жизни*, (2) *сознания* и (3) *чувства всеобъемлющей любви и блаженства* (отсюда *Сат-Чит-Ананда* в индуизме), – по всей видимости, внутренне присуща самому религиозному опыту человечества.

Когда тривиально-феноменологическое сознание восходит к своему сущностному содержанию, цепь чувственно-образных и вербальных структур, которые его наполняют и обычно отождествляются с ним, распадается, разум обретает себя *в себе самом*, в собственной психодуховной субстанциальности, происходит сущностное связывание всех его расщепленных пластов (вербальный разум, чувства, воображение, бессознательное, «сверх-я» и т.п.)¹ и беспредельное его расширение – вращение в универсальный потенцирующий принцип сознания, пронизывающий все сущее. Человек внутри самого себя, в неких глубинах своего сознания, неожиданно открывшимся «внутренним оком» зрит беспредельный «Свет Божественный», море «невещественного Огня», которое поглощает его и с которым он, в свою очередь, чувствует свою полную тождественность, а через него и со всей Вселенной.

«Когда, собранные [т.е. связанные, сопряженные йогической практикой сосредоточения], они [пять чувств и дискурсивный ум, манас] отстоятся, тогда воссияет Брахмо, // Как бездымный лучистый светильник, как пламенеющее Солнце. // Он в себе увидит Атмана, как вспышку молнии в пространстве; // Так явится Всепроникающий, Вездесущий. Его видят махатмы-брамины, те, что премудры...»² Так описывается состояние *мокша* (освобождение) в Махабхарате.

«...Я увидел в своей мысли Свет, состоящий из несметного количества Сил, ставших бесконечным миром», – это описание инициационного видения в герметических текстах³.

Е.А.Торчинов считает слово «исихия» аналогом санскритского «нирвана» (прекращение, угасание)⁴.

К.Юнг, анализируя состояние *чоннид*, описанное в древней ламаистской книге «Чоннид Бардо», отмечает: «Есть и всегда были люди, которые не могут удержаться от интуитивного понимания того, что мир и переживание мира имеют одну и ту же природу и отражают, в сущности, что-то такое, что сокрыто в глубинах самого субъекта,

¹ Напомним еще раз происхождение слова «йога», восходящего к санскритскому корню *юдж* – «связывать, сопрягать».

² Мокшадхарма // Махабхарата. Филос. тексты. Ашхабад, 1983. Вып. 5. Кн. 1. С. 258–259.

³ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Москва – Киев, 1996. С. 15.

⁴ Торчинов Е.А. Религии мира... С. 339.

в его собственной транссубъективной действительности. Эту-то глубочайшую интуицию и предполагает, по ламаистскому учению, состояние *чоннид...*¹ В заключительной стадии этого состояния карма и ее иллюзии (мыслеформы) растворяются, «сознание отвязывается от всякой привязанности к объекту и возвращается во вневременное изначальное состояние дхармакайи»².

Анализируя состояние вышеописанного единства, которое носит в индуизме наименование *самадхи* (еще один близкий *исихии* термин), К.Юнг выражает мнение, что формула «Атман есть Брахман», или «самость = Бог», выявляет растворение «я» в Брахмане «как четкую религиозно-этическую цель». Разумеется, это же относится и к христианской мистике, подчеркивает К.Юнг, «которая и отличается от восточной философии, по сути дела, только другой терминологией»³.

Прекрасное определение того, что есть «священное безмолвие» (исихия) в практике восточнохристианского монашества, дает преп. Никита Стифат (XI в.): «Безмолвие есть состояние ума нестужаемого (помыслами), тишина свободы (от страстей) и отрады душевной, стояния сердца в Боге, нетревожимое и невлаемое (непоколебимое), светлое созерцание, ведение Божиих тайн, слово премудрости из чистого ума, беседа Божия, неусыпное око, молитва умная, безтрудный в великих трудах покой и, наконец, единение и совокупление с Богом»⁴.

О таком высшем состоянии, опытно им познанным, Симеон Новый Богослов говорит в следующих словах: «Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простый, образуемый светом, без образа (выделено мной. – В.Ж.), непостижимым, неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать»⁵.

Здесь необходимо сделать очень важное, концептуально значимое для данной работы замечание. То состояние, которое православные греки называли «исихия» и которое в Азии, с той или иной степенью совпадения смысловых полей, носит наименования «самадхи», «нирвана», «мокша» и др., не является исключительной принадлежностью собственно религиозных и йогических практик. С той или иной степенью интенсивности (от самых начатков и до высочайших мистических степеней) оно спонтанно переживалось и другими (тем не менее обычно людьми неординарными, искателями идеальной истины и красоты) – как совершенно выдающееся событие, часто сравниваемое ими с неким вторым, духовным рождением (вспомним здесь индийских

¹ Юнг К. О психологии восточных религий и философии. М., 1994. С. 83.

² Там же. С. 85.

³ Там же. С. 58.

⁴ Добротолюбие. В 5 т. М., 1990. Т. 5. С. 131.

⁵ Слова Симеона Нового Богослова. М., 1892. С. 487–489.

двиджа, «дважды рожденных») и влекущее за собой принципиально новый этап в их творческой деятельности.

Особенно многочисленны свидетельства описанных состояний, оставленные выдающимися литераторами (вероятно, в силу специфики их творческой деятельности): И.Гёте, Г.Р.Державин, Ф.М.Достоевский, Л.Н.Толстой, В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, У.Уитмен, Б.Паскаль и др. Одно из наиболее ярких описаний этого состояния содержится в книге Р.М.Бёкка «Космическое сознание», где он пишет о себе в третьем лице. «Это было ранней весной в начале тридцать шестого года его жизни (1872 г.). Он и его два друга провели вечер за чтением поэтов Уордсворта, Китса, Броунинга и главным образом Уитмена. Они расстались в полночь, и автору предстоял далекий путь домой в экипаже (дело происходило в английском городе). *Ум его, находившийся под глубоким впечатлением идей, образов и эмоций, вызванных чтением и разговорами, был настроен тихо и мирно. Он находился в состоянии спокойной, почти пассивной радости* (выделено мной. – В.Ж.)»¹. И далее из дневника Р.М.Бёкка: «Разом, совершенно неожиданно для себя, я почувствовал, что окутан пламенем. На мгновение промелькнула мысль о пожаре где-то неподалеку, но в следующий момент я понял, что огонь внутри меня самого. Тотчас после этого меня охватило чувство необычайного ликования, сопровождаемое интеллектуальным просветлением, которое невозможно описать. Наряду с прочими вещами, я не просто понял, – я *увидел, что Вселенная не сложена из мертвой материи, а напротив, – живое Явление; я внутренне осознал жизнь вечную* (выделено мной. – В.Ж.)»² и что «дух человека бессмертен»³. Автор утверждает, что в течение нескольких секунд, пока длилось просветление, он увидел и узнал больше, чем за все предшествовавшие месяцы и даже годы исканий, то многое, что не может дать никакое изучение. То есть речь здесь, как и выше у православного подвижника Никиты Стифата, идет о непосредственном, неформализуемом постижении Реальности («вёдении Божиих тайн»), возникающем на основе состояния глубинного покоя, которое, в свою очередь, достигается отвлечением от всех обыденных содержаний сознания и устремлением в мир идеальных образов.

В любой концептуализации религиозного опыта состояние, аналогичное *исихии*, осмысливается как обусловленное самой вписанностью человеческой экзистенции в эссенциальную реальность Вселенной (например, единство атмана и Брахмана в индуизме). Никоим образом не умаляя значение опыта интериорного творчества исихастов,

¹ Бёкк Р.М. Космическое сознание. С. 28–29.

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 29.

можно сказать, что тот «материк Света и Огня», который был открыт ими в их духовных странствиях, уже неоднократно посещался «странниками» других и более древних цивилизаций и будет посещаться, доколе живо человечество, ибо одухотворяющее возвращение к своим *животворящим* истокам, как видно, одна из целей вечного странствия человеческого духа¹ в его бесконечном спирально-восходящем движении к совершенному раскрытию в себе самом беспредельной полноты творческого бытия.

Итак, трансперсональное состояние слияния с универсумом, высшим результатом которого считается непосредственное, неформализуемое, сопряженное с всеобъемлющей любовью познание ноуменального единства всего сущего, всей Вселенной (высшее познание архата на Земле, согласно буддийским источникам), с одной стороны, приближает человека к постижению сакральных «кодов» вселенской жизни, с другой – создает своеобразный мост потенцирования (термин Ф.Шеллинга), т.е. создает эффективную связь, посредством которой креативные потенции Космоса актуализируются во внешних, феноменальных структурах пространства, в результате чего повышается субъективность, по Ф.Шеллингу, или, лучше сказать, одухотворенность материи.

Таким образом, в эффективно протекающем процессе внутреннего преобразования мы обнаруживаем именно утонченный креативный феномен, феномен подлинного со-творчества, синергии, согласно Григорию Паламе, Божественного Начала и человека, который свойствен исихазму и, в той или иной степени, практически всем развитым традициям религиозного или философского идеализма, где существует категория Абсолюта как верховная, высшая ценность. Причем заметные трансформации, которые происходят, скорее, во внешних приемах интериорных практик, нежели в их целеполагающей сущности, связаны не столько с противоречиями между системами догматов различных духовных учений, сколько с естественной, хотя и не линейной эволюцией человеческого сознания.

Следует также отметить в мировой культуре общую тенденцию перехода интериорных практик от форм, в основе которых лежат (1) *в сфере мировоззрения* религиозно-мифологические представления о Высшей Реальности как о внеположных человеку, обычно антропоморфных силах (Бог и боги), а (2) *в сфере методологии* принцип создания особых условий для внутреннего сосредоточения (аскеза, отшельничество, специальные методы медитации и молитвы), к формам,

¹ М.Хайдеггер писал: «Вы говорите о каком-то крае, в котором все возвращается к себе. Строго говоря, край для всего этого – это не один край среди многих других, но Край для всех краев... И чары этого края это власть его сущности – "крайствования"...» (Хайдеггер М. Исток художественного творения. С. 117).

которые *мировоззренчески* можно охарактеризовать как философско-психолого-этические (с пониманием Высшей Реальности не только как ноуменально-космической, но и как интериорно-психологической, присущей внутреннему миру самого субъекта интериорной практики), а *методологически* – как непрестанную экспансию духовного сознания в повседневную жизнь с целью тотального одухотворения мирского по законам красоты, где главный метод сосредоточения может быть выражен как *напряженное служение общему благу*. Быть может, наиболее яркий пример такого перехода как раз и являет собой философия жизнетворчества Живой Этики¹.

2. Концепция интериорного творчества в философии Живой Этики

В согласии с философским духом своего времени Й.Г.Фихте писал: «...Наиболее объемлющая... форма идеи есть *сознательное слияние всякой деятельности и всякой жизни с единым, непосредственно ощущаемым первоисточником жизни* (выделено мной. – В.Ж.). Тот, для кого такое сознание открывается в своей непосредственности и непоколебимой достоверности и в ком оно одухотворяет все прочее его знание, мышление и чувствование, обрел никогда не омрачаемое блаженство»².

Это сознательное стремление экзистенции к возвышению и очищению повседневной жизни, приведение ее к динамическому соответствию высшим уровням бытия оценивается как внутреннее творчество или *творчество психожизни*³ и лежит в основе практико-методологического аспекта философии жизнетворчества Живой Этики. Таким образом, в рассматриваемом нами философско-этическом учении получают совершенную форму те ярко выраженные интенции различных традиций духовной культуры (как восточной, так и западной), которые процесс внутреннего самосовершенствования возводят в ранг особого рода искусства или утонченного внутреннего творчества – «творчества себя».

В согласии с эйдетической концепцией платонизма, Живая Этика утверждает, что совершенная красота как абсолютная креативно-дина-

¹ Такая же тенденция ярко выражена, например, в адвайта-веданте Вивекананды и в философии интегральной йоги А.Гхоша, однако в первом случае эта тенденция была проявлена как совершенно новаторское, но поэтому и не достаточно систематическое, спонтанное выражение закономерностей нового этапа развития духовной культуры, связанного с пришедшими в тесное взаимодействие (на основе политики европейской колониальной экспансии) культурными традициями Запада и Востока, а во втором – она хотя и обладала мощным системным философско-теоретическим базисом, но, судя по всему, имела изъяны в практико-методологической составляющей и потому была недостаточно последовательно реализована в жизни самого А.Гхоша.

² Антология мировой философии. В 4 т. М., 1971. Т. 3.

³ Беспредельность, 80.

мическая Потенция космоса, подлежащая бесконечному развертыванию, заключена в огненном зерне духа самого человека: «...в зерне духа заложена красота Бытия!»¹; причем огненное зерно духа суть носитель не только *универсальной* Потенции бытия, но и *частных, особых* космических потенциалов («лучей») и субстанциальных элементов («стихий»), что лежит в основе бесконечного многообразия творческих проявлений различных индивидов, в основе разнообразия, царствующего во Вселенной. Заметим, что Живая Этика особо настаивает на возможности и необходимости гармонического сочетания проявлений ярко выраженной творческой индивидуальности с основным законом субстанциального единства, царствующим во Вселенной: «Красота Вселенной уявлена в многообразии ее Единства»²; «назначение Космоса – разновидность форм при единстве жизненного импульса. Космос не может иначе проявляться. В чистом проявлении Огня Космос не может дать всех форм. Только начало самодовлеюще, потом преобладает различие. На полярности вся жизнь строится»³.

Однако – в отличие от исихазма и большинства йогических практик, нацеленных на *преодоление* мира, – реализация идеала совершенной красоты, согласно Живой Этике, осуществима лишь в процессе *разнообразных* самоотверженных (что подразумевает бескорыстную мотивацию) творческих выявлений, направленных на *преображение* не только человека, но и окружающего мира по законам Красоты⁴. Это приводит к актуализации все более высоких креативно-динамических центров сознания, в результате чего действие творческой энергии (в терминологии Живой Этики *психическая энергия*, или *Агни*, являющийся, по сути, семантическим аналогом *Эроса* в платонизме) возвышается до высших центров сознания, связанных с духовными проявлениями человека.

¹ Беспредельность, 500.

² *Рерих Е.И.* У порога Нового Мира. С. 269.

³ Иерархия, 25.

⁴ Характерным для Живой Этики является следующее рассуждение: «Мир сложен из прекрасных Начал. Выражение об отречении от мира неверно. Нельзя отречься от красоты небесной. Целый мир предоставлен человеку. Потому наиболее верно будет сказать о нахождении смысла вещей. Когда явление отречения происходит, оно касается самых извращенных понятий, самых вредных действий, но нельзя же обобщать эти мерзкие невежества под прекрасным понятием мира! Дела мирские вовсе не должны быть недостойными и стыдными. Над миром трудились великие сознания. Нельзя им приписывать извращения невежества! ...Прежде всего нужно согласиться в понимании многих понятий. Разве можно назвать объединение или разврат, или кражу, или предательство мирскими делами? Они будут даже ниже животных действий. Животные знают меру потребную, но если человек забыл меры справедливые, то потому, что он покинул мир... Кто же помыслит о мире негоже, тот не способен отличить одесную от ошуи. <...> Посоветуем друзьям постепенно различать мир от хаоса» (Мир Огненный, II, 121).

Таким образом, и эйдетическая, и сублимационная концепции русского неоплатонизма, развиваемые, соответственно, П.А.Флоренским и Б.П.Вышеславцевым в отношении интериорного творчества, находят свои соответствия в Живой Этике.

И все же наиболее существенные онтологические основы концепции интериорного творчества в Живой Этике восходят, конечно же, к восточной традиции трансцендентализма. Это касается и тех, которые созвучны концепциям П.А.Флоренского и Б.П.Вышеславцева, ибо они восходят соответственно к (1) учению об онтологическом тождестве атмана (индивидуальной души) и Брахмана (Абсолютного Божественного Начала) в индуизме (отсюда идея потенции абсолютного совершенства в человеческом существе, способной к бесконечно-му развертыванию) и (2) учению о *чакрах* как психосоматических центрах организма и последовательном возвышении творческой энергии, развертывающейся из *кундалини* к высшим центрам, по мере духовного развития человека (отсюда идея сублимации психической энергии при одухотворении творческих стремлений).

Кроме того, необходимо обратить внимание на тот фактор жизнотворчества, который выделен в Живой Этике как основополагающий, – а именно феномен мысли. Понятие мысли предельно онтологизировано в философии Живой Этики. Мысль – как креативно-динамическая реальность (формообразующая «вибрация») – одна из основ вселенского бытия, одно из высших проявлений Огня Пространства, вечный двигатель и обновитель космических энергий¹. Абсолютная креативно-динамическая Потенция, или Огонь Пространства, несет в себе два основных взаимодополняющих и неотъемлемых друг от друга модуса своего проявления в экзистенциальном бытии индивидуальных существ – чувство (любовь, влечение – энергийный, динамический аспект) и мысль (формообразующий, креативный аспект)².

Мысль является живым, действенным фактором мироздания, основой всех креативных процессов космоса, фактором, который лежит в основании как частных, локальных, индивидуальных проявлений абсолютной Потенции, так и общекосмических ее проявлений – на всех уровнях бытия космоса. Если в западной традиции мысль рассматривается лишь как результат, своего рода конкретный продукт дискретного акта мышления, то в Живой Этике начало мысли лежит далеко за пределами сферы актуализированного сознания, в той области, которая характеризуется западной психологией и философией как подсознательная и бессознательная. Креативно-динамические центры индивидуального сознания лишь аппарат проявления исходно

¹ См.: *Рерих Е.И.* У порога Нового Мира. С. 286; Надземное, 213.

² См.: *Рерих Е.И.* У порога Нового Мира. С. 258, 267.

бессознательной формообразующей вибрации, или мысли как таковой, в сфере актуализированного сознания, в том числе в форме вербального мышления и определенным образом окрашенных чувств¹. Мысль суть прохождение универсальных космических энергий через креативно-динамические центры сознания индивидуального мыслящего существа². Потому человек, как мыслящее существо, является своего рода фокусом сублимации и обновления всех космических энергий, носителем токов мысли, которые возбуждают их динамику; вместе с тем человек постоянно, осознает он это или же нет, придает определенную форму, определенное качество (позитивное либо негативное) волнам эссенциального психодинамического потока универсума³. При определенной культивации мысль способна достигать степени универсальной космической значимости, т.е. входить в творческое созвучие с первичными креативными потенциями – «Началами» – космоса⁴.

Что касается конкретной индивидуальности, то именно процесс придания определенного качества потоку космической энергии, проявляющей себя как в сфере актуализированного сознания, так и в сфере бессознательного, формирует причинно-следственные связи кармического потока жизни; действия – лишь следствия сознательных и неосознаваемых импульсов мысли и потому являются вторичным фактором в процессе творчества кармы, согласно Живой Этике.

Таким образом, именно психодинамические характеристики сущностных оснований мысли, формирующиеся на уровне глубинных мотивационно-установочных структур сознания, а следовательно, качество истинных побуждений, двигающих человеком в его ментальной, вербальной и физической активности, являются основанием, придающим форму многообразным проявлениям индивидуальной жизни на всех уровнях бытия космоса. Отсюда закономерный вывод: для придания психодинамическому потоку индивидуальной жизни качеств эволюционной динамики, гармонии и в конечном счете совершенной Красоты необходимо культивировать (возвышать, утончать, усиливать) именно мысль.

¹ См.: Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 283.

² «Неограничен [космический] поток мысли!» (Беспредельность, 4). «Напряжение [креативно-динамических] центров [сознания]... выявляет или раскрывает новые качества Основной [или Всеначальной] энергии [абсолютной креативно-динамической Потенции космоса], действующей через них» (Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 247–248). «Каждая мысль рождается из соприкосновения с резервуаром пространства!» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. С. 66).

³ См.: Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 290.

⁴ Степень такого мыслящего существа характеризуется как «сотрудник космических Начал» и «Творец».

Теперь становится ясным, почему авторы Живой Этики, называя ее «доктриной красоты»¹, вслед за этим уточняют: «Когда говорим о красоте, то прежде всего имеем в виду красоту мысли»².

Непрерывный поток человеческой мысли, таким образом, рано или поздно должен быть возвышен, укоренен в совершенной креативно-динамической Потенции бытия – Огне Пространства, должен стать как бы совершенным чистым выявлением этой Потенции, или незамутненным «просветом бытия» (М.Хайдеггер) в стремящейся к совершенству человеческой экзистенции³. От низших областей чисто утилитарного мышления, окрашенного животными, инстинктивными влечениями, проходя затем через область формально-логического, дискурсивного мышления, по своей сути холодного и отчужденного от жизни как таковой, мысль должна становиться все более экзистенциально отепленной, сердечной, т.е. усиленной всей могучей творческой потенциальностью целостного человека-микрокосма, целокупно переживающего себя в мире и мир в себе, чтобы в конечном итоге преобразиться в креативно-динамический акт универсального космического значения – творческий акт высшей Красоты.

Таким образом, становится понятно, почему, в отличие от концепции В.С.Соловьева, в философии Живой Этики переход к теургическому, космопространственному творчеству мыслится именно через целостную культивацию мысли, а не через какое-либо частное проявление творческих способностей, как, например, эстетическое творчество само по себе, которое исполняет функцию весьма значимой, но все же лишь одной из форм такой культивации.

В рамках концепции интериорного творчества Живая Этика, в согласии с универсальными тенденциями духовной культуры человечества, выделяет два основных его аспекта, терминологически обозначенных как «творчество импульса» (или «творчество очищения сознания») и «творчество устремления», направленные соответственно на *очищение* и *возвышение* (сублимацию) психодинамических процессов сознания⁴.

«Творчество импульса» – тот аспект интериорного творчества в Живой Этике, который заключается в процессе тщательной рефлексии над своими мыслями, чувствами, побуждениями с целью устойчивого очищения сознания от грубо витальных и эгоистически мотивированных содержаний.

¹ См.: Иерархия, 1.

² Аум, 439.

³ Мысль в своем высшем аспекте суть «прозрение в сущность явлений» (Рерих Е.И. У порога Нового Мира. С. 284).

⁴ См.: Иерархия, 43; Мир Огненный, III. 13.

Так, подводя итог многолетнему изучению Живой Этики, переписке и личным встречам с членами семьи Рерих, а также опыту собственного духовного совершенствования на этой основе, Р.Рудзитис писал о необходимости утонченной рефлексии над содержанием своего сознания: «Воспитание культуры импульсов, или побуждений, – наше бесконечное задание. Оно заключается в том, чтобы перенести в область сознания все наши чувства и наклонности. Ибо над тем, что мы ясно осознаем, легче обрести власть»¹. Р.Рудзитис предлагает человеку, устремленному к духовному совершенствованию, *ясно осознавать каждый шаг, каждую мысль и каждый труд, учиться внимательно следить за малейшими своими побуждениями*, не допуская «в фокус сознания не только пятен страсти, но даже ни единой мысли или ассоциации, которые могли бы бросить хоть малейшую тень на ясный свет сердца»². Человек, считал Р.Рудзитис, способен *мгновенно почувствовать*, когда к его сознанию еще только приближаются досада, обида, зависть, нетерпимость, злонамеренность, различные низменные желания, страх, чтобы сконцентрированным усилием воли («молниеносным сильным ударом меча воли») не допустить их в сферу своего сознания³.

Кроме того, как писал Р.Рудзитис, для выполнения этого задания необходимо *культивировать в себе самые возвышенные духовные вибрации*: как бы музыкально настраивать душу, «мастерски управлять симфонией своего сознания в жизни каждого дня»⁴.

В этих последних высказываниях со всей очевидностью просматривается столь характерный для Живой Этики эстетический ракурс рассмотрения этических проблем, при доминировании которого *путь красоты*, в различных аспектах, полагается высшим. В рамках такого подхода, заметим, понятия творчества и красоты часто связываются с определенными экзистенциальными переживаниями человека, ориентированными на максимальную актуализацию духовно-творческих потенций человеческой экзистенции, а стало быть, на духовное совершенствование человека: например, «творчество подвига»⁵, «красота мужества»⁶.

Имея в виду подобные же интенции всей мировой духовной культуры в целом, с нашей точки зрения, целесообразно связать введенное В.В.Бычковым понятие *интериорной эстетики*, «имеющей эстетический

¹ Рудзитис Р. Века. С. 133.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Агни Йога, 8.

⁶ Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 14.

объект во внутреннем мире самого эстетического субъекта»¹, с действенным аспектом интериорного творчества, а именно со своего рода *интериорно-эстетическим распознаванием* динамического потока содержаний сознания, развертывающихся в перманентной его процессуальности, с целью придания ему, в конечном итоге, подлинной красоты – «красоты духовной, ослепительной красоты лучезарной, светоносной личности»².

В рамках концепции интериорного творчества и интериорной эстетики нам представляется весьма значимым исследование М.Фуко³, который фактически содержательно развивает *эстетическо-гносеологическую* по своему содержанию теорию А.Пуанкаре (о внутреннем «тонком решетке» сознания) применительно к процессу духовного совершенствования, или «культуре себя»⁴. Так, анализируя «работу мысли над собой» в духовной практике стоиков⁵, М.Фуко утверждал, что это есть нечто иное и большее, нежели просто испытание способностей или оценка изъянов в правилах поведения; скорее это «*фильтр, который непрерывно процеживает потоки представлений, исследуя, контролируя и сортируя*»⁶; в повседневном процессе самосовершенствования эта форма отношения к себе становилась *постоянно действующим* фактором. Так, характеризуя ее, Эпиктет прибегал к метафорам, которым в несколько преобразованном виде суждено было возродиться в христианской духовности: «Неисследуемым представлением нельзя принимать, но нужно говорить ему: „Погоди, дай посмотрю, кто ты и откуда идешь“, как ночная стража: „Покажи мне условные знаки“...», и призывает каждого испытать себя, наподобие «пробирщика серебра»⁷.

В этой точке М.Фуко очень близко подходит именно к эстетическому началу действенного аспекта интериорного творчества. Ибо вне зависимости от вектора деятельности направленности творческого процесса – вовнутрь или вовне – сам процесс эстетического «взвешивания», «фильтрации», распознавания является внутренним, интериорным, в силу того, что как объекты внешнего мира, так и содержания бессознательных уровней психики переносятся в сферу *актуализированного сознания* и именно таким образом *актуализируются*

¹ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М., 1995.

² Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Собр соч. Т. 2. С. 99.

³ См.: Фуко М. История сексуальности. Т. 3. Забота о себе. Москва – Киев, 1998.

⁴ Понятие, введенное М.Фуко в отношении так называемых «практик существования», ориентированных на гармонизацию внутренней жизни человека.

⁵ Которая в этом пункте, заметим, не имеет никаких принципиальных отличий от дисциплины мысли, предлагаемой, в полном согласии с этической концепцией Живой Этики, Р.Рудзитисом.

⁶ Фуко М. История сексуальности. С. 71.

⁷ Цит. по: Фуко М. История сексуальности. С. 71.

в пространстве экзистенциального бытия человека. Именно там они осознаются, переживаются, оцениваются, примериваются к собственной экзистенции, трансформируются, чтобы затем, в соответствии с духовной, эстетической утонченностью человека, быть либо «впущенными» как неотъемлемая принадлежность собственного экзистенциального пространства, собственной внутренней культуры, – либо отвергнутыми.

Возвращаясь к концепции интериорного творчества Живой Этики, следует сказать, что она, подобно стоицизму, как следует из вышеприведенного текста Р.Рудзитиса, настаивает на необходимости, во-первых, осознания, а во-вторых, своего рода эстетико-гносеологического очувствования (распознавания) качества всех импульсов (или внутренних побуждений, мотивов), двигающих человеком в его внутренней и внешней активности, для последующего их преобразования. Однако в отличие, скажем, от исихазма Живая Этика рекомендует именно практику очищения и возвышения мысли в процессе повседневного труда, но не уничтожения всякой мысли, что лишало бы жизнь многих возвышенных проявлений творческого потенциала человека. Хотя Живая Этика отмечает исихастскую практику «умного делания» как одно из значительных достижений духовной культуры человечества, многовековой науки самопознания, но тем не менее эта практика рассматривается как односторонне развивающая духовный потенциал человека и не рекомендуется в своем исходном виде на современном этапе¹.

Вышеуказанная способность эстетическо-гносеологического распознавания в Живой Этике обозначена как «чувствознание». Именно развитое «чувствознание», согласно Живой Этике, способно «просвечивать» содержание сознания, проверяя его на истинность, а следовательно, и красоту, причем красота мысли², как видно из нижеприведенной цитаты, подразумевает ее укорененность в эссенциальных, бытийных основаниях Космоса (или «Беспредельности» в данном фрагменте):

«Человеческое сознание можно устремить к управлению неуправляемыми и бессознательными мыслями. <...> Развитие чувствознания поможет человечеству. Когда чувствознание подскажет, где хаос и где Беспредельность, когда чувствознание различит явление космическое от произвольного, – тогда человечество будет держателем ключа

¹ См.: Мир Огненный, II, 116–118, 236. Также и Н.А.Бердяев акцентирует внимание на противоречии между христианской аскетикой и целостной реализацией творческого потенциала человека как на одной из основных проблем своей философии творчества, однако решает эту проблему, пожалуй, слишком радикально и односторонне, отрицая в целом всякую ценность достижений науки аскетике для нашего времени (см., напр.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 10).

² Еще раз обратим внимание на то, что мысль здесь понимается в широком смысле, в том числе и как бессознательные импульсы, руководящие жизнью индивида.

знания. Наука предусмотрела телескоп... но телескоп чувствознания проникает в Беспредельность. <...> Управление бессознательными мыслями даст понятие измерения Беспредельности. Неограничен поток [космической] мысли!»¹

Таким образом, в концепции Живой Этики «чувствознание» является не только эстетическим «фильтром», отбраковывающим «произвольную» (т.е. не укорененную в эссенциальном бытии) спонтанность экзистенциального бытия, но и гносеологическим «телескопом», как и в теории А.Пуанкаре. Такой «телескоп» духа, *очищая* пространство актуализированного сознания, тем самым создает условия для *восприятия* потенцирующего космического потока эссенциального бытия («Беспредельности»), который перманентно надвигается – грядет – на него как *Будущее*, проявляя себя в виде прекрасных образов, идей, устремлений, и в конечном итоге – одухотворенной красоты самой человеческой экзистенции. Ибо *Истина проявляет себя в экзистенциальное бытие человека в одеянии подлинной красоты* (перефразируя вышеприведенную максиму М.Хайдеггера).

Таким образом, согласно Живой Этике, при всем разнообразии как негативных, так и позитивных качеств человека они проявляют себя в сфере актуализированного сознания в виде мыслей и чувств, которые могут быть подразделены на два основных вида: (1) «личные», эгоцентрические (или «произвольные явления» в вышеприведенном фрагменте, связанные с такими качествами, как тщеславие, самомнение, саможаление, страх, ненависть, мстительность, лень, холодная рассудочность, не отепленная целостным переживанием бытия, низменные влечения и т.д.) и (2) альтруистические, ориентированные «на общее благо» (т.е. содержания сознания, укорененные в потенцирующих эссенциальных процессах универсума, носящие «космический» характер, согласно тому же фрагменту Живой Этики, которые соотносятся с такими качествами, как мужество, героизм, различные аспекты самоотверженности, преданности, терпимости, сострадания, любви и т.д.). В этой концепции именно *подвиг самоотверженности*, в широком смысле, рассматривается как высшее проявление абсолютной креативно-динамической Потенции космоса в экзистенциальном бытии человека: «[Синтетическое, интегральное] приложение качеств Огня соответствует подвигу»². *Доступным* же идеалом духовного совершенства является человек, у которого – благодаря успешному процессу «творчества импульсов», а также ввиду целостного предания себя служению общему благу – «нет ни одной личной мысли»³, т.е. каждая

¹ Беспредельность, 4.

² Агни Йога, 67.

³ См.: Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 67.

мысль и чувство выражают его искреннее стремление к служению эволюции универсальной вселенской жизни. Следовательно, предлагается не только отвергать *безобразное*, но и подмечать и развивать подлинно *прекрасное*, которое, в конечном итоге, должно полностью овладеть всей сферой сознания. Эта универсальная интенция мировой духовной культуры в предельно лаконичной формуле выражена в «Йога-сутрах» Патанджали: «Ложные помыслы [служат] препятствием, [следует] развивать их противоположности»¹.

Живая Этика, кроме того, предлагает соотносить свое мышление с иерархической структурой универсума, осознавая и культивируя в себе проявления высших уровней бытия: «Каждый человек имеет три основных течения мысли. Наносное – от плоти... явное в жизни внешней. Второе уже касается сердца и в тонких чувствах способствует улучшению и преуспеянию. Наконец, в глубине сознания зарождается подвиг самоотверженности – там будет близок Мир Огненный. Каждый человек может коснуться всех миров; даже в повседневности избрать любое мышление. Для этого не нужно быть бедным или богатым, высоким или низким, даже не нужно быть очень ученым, чтобы прислушаться к голосу сердца своего [т.е. к чувствознанию]. Поистине, мысль есть океан со всеми течениями»².

При этом сознательная культивация качеств, сопутствующих подвигу самоотверженности, и совершенная актуализация их в реальной жизни рассматриваются как одно из высших проявлений духовно-творческих потенций человека: «Творчество подвига подобно каждому процессу творчества. Углубляя форму, даем мировой кристалл. Чутье совершенства [т.е. все то же чувствознание] подымает дух творческих проявлений»³.

Итак, по мысли Е.И.Рерих, люди должны осознать, что есть *подвиг в жизни каждого дня*, и принять его на себя, ибо «жизнь бессмысленна без подвига». Она пишет об особой выразительности русского слова «подвиг», не имеющего адекватного эквивалента в европейских языках: «В этом слове передан весь смысл, все качество устремленного действия вперед, к самоотверженному *по-двигу*, в будущее, в эволюцию»⁴.

«Творчество устремления» – тот аспект интериорного творчества в Живой Этике, который заключается в процессе «постановки» сознания по отношению к эссенциальному бытию и выражается в «простом» акте *осознания* (и затем в перманентном *осознавании* – «памятовании») всепроникающего Огня Пространства в качестве креативно-динами-

¹ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»). М., 1992.

² Мир Огненный, III, 603.

³ Агни Йога, 8.

⁴ Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 34–35.

ческой Потенции всех жизненных (включая витальные, ментальные и духовные уровни) проявлений человека и универсума. Лишь такое «расширение сознания», заключающееся в живом интуитивном постижении ноуменального Единства, лежащего в основании всех многообразных проявлений космоса в виде различных форм и энергий, позволит человеку «приблизиться к... Абсолюту»¹, т.е. к максимальной актуализации абсолютной Потенции в человеческой экзистенции.

Согласно Живой Этике, кроме развития сознания, именно Огонь Пространства (при соответствующей ориентации сознания) преобразует путь духовного восхождения – «огонь тел соединяется и питается Огнем Пространства»². Последнее, в свою очередь, объясняется тем, что «так называемые принципы в нас... суть лишь состояния нашего сознания... все подразделения на дух, душу, манас высший или низший являются лишь различными качествами основной энергии Огня жизни или сознания, самым высоким качеством которой будет психическая энергия [субстанциальное основание сознания]»³, потому момент отчетливого осознания и непрерывный процесс осознания являются не просто абстрактными, отвлеченными ментальными актами, но психодинамическим, энергийным процессом восстановления и углубления связи сознания и всего существа человека, на всех уровнях его бытия, с ноуменальным источником вселенской жизни, а следовательно, и процессом ассимиляции этой универсальной духовной энергии: «Огонь Пространства, будучи осознанным, превращается в психическую энергию»⁴ осознавшего его человека.

Но для реализации этой возможности требуется вполне отчетливо принять представление о том, что Огонь Пространства есть «явленная жизненная сила Космоса»⁵, «духовная энергия»⁶, которая движет вселенской жизнью, а следовательно, глубоко осознать, что «вездесущий Огонь насыщает каждое жизненное проявление» (в том числе твое собственное), «напрягает каждое действие», «устремляет каждое стремление, каждое начинание», что эта «космическая мощь, которая заложена в каждом импульсе человека и в [его] творческой силе, направлена к сознательному созиданию»⁷ и именно потому максимально актуализируется в любых подлинно созидательных, творческих действиях.

1 Община (Рига), 20.

2 Агни Йога, 308.

3 Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 18.

4 Там же.

5 Беспредельность, 111.

6 Иерархия, 369.

7 Там же, 87.

Согласно Живой Этике, земному человечеству необходимо от условного, нежизненного понимания священного, трансцендентного Огня – как «символа отвлеченного» – перейти к овладению им. Иначе говоря, следует «принять в сознание жизненность Огня», «научиться мыслить о нем»¹. «Было бы безумно предполагать, что стихия огня находится где-то вне нас и осознание его может быть отложено»².

Самой недостоверной, полагает Живая Этика, является иллюзия пустотности беспредельного пространства, окружающего человека. «Вообразите неотрицающим глазом все пространство, излучающее Огонь. Вообразите пространство, содержащее прану и акашу. Не „Творец“ и не „Великий Создатель“, но Беспредельность!»³

Кроме того, Огонь должен быть осознан и призван как «преобразователь жизни»⁴. Таким образом, на вопрос «Как понимать Агни Йогу?» дается ответ: «Как распознавание и применение к жизни всесвязующей стихии Огня, питающей зерно духа»⁵.

Потому те, кто уже реализовал в своей жизни духовно-эволюционное, преображающее воздействие Огня Пространства, могут, согласно Живой Этике, сказать о себе: «Мы с Огнем творим, мы с Огнем устремляемся, мы в Огне живем; и это не чудеса, но претворение жизни в одеяние Материи Люциды»⁶.

Это и есть фактически осуществление этического идеала западного трансцендентализма, заключающегося, согласно Й.Г.Фихте, в «...сознательном слиянии всякой деятельности и всякой жизни с единым, непосредственно ощущаемым первоисточником жизни», которое «одухотворяет все прочее... знание, мышление и чувствование»⁷ человека.

Итак, постоянное «памятование», внутренняя устремленность к совершенному первоисточнику жизни («творчество устремления»), согласно Живой Этике, приводит к постепенной актуализации совершенной Потенции в пространстве экзистенциального бытия человека, – преобразуя мысли, чувства, устремления, укрепляя волю, – что имеет своим итогом «огненную трансмутацию» сознания, сублимацию творческой энергии, выявление подлинного «Лица» человеческого,

¹ Агни Йога, 308.

² Там же, 438.

³ Беспредельность, 16.

⁴ Там же, 399.

⁵ Агни Йога, 185.

⁶ Иерархия, 29. Материя Люцида – Материя Светящаяся, субстанциальное основание более высоких уровней бытия. В данной цитате выражена в том числе идея утончения, «эссенциализации» плотной материи в процессе духовного совершенствования.

⁷ Антология мировой философии. Т. 3. С. 238.

несказуемой, но в то же время вполне очевидной красоты духа, выражающейся во всеобъемлющей любви и самоотверженности.

И здесь следует обратить внимание на то, что необходимость *сознательного* принятия категории Абсолюта для духовно-нравственного совершенствования обосновывали многие европейские философы, и в частности Платон, Плотин, Й.Г.Фихте, Ф.Шеллинг, В.С.Соловьев, Н.О.Лосский, С.Л.Франк, Б.П.Вышеславцев. Так, Ф.Шеллинг в свое время писал, что возвышенные умозрительные *идеи* становятся предметом нашего *опыта* лишь в процессе «...бесконечного стремления реализовать Абсолют *в себе самом* – посредством неограниченной активности»¹.

Тогда как Н.О.Лосский замечал, что сознательное духовное «соединение души с волей Божией сублимирует всякую страсть, освобождает ее от чрезмерностей...»²

В свою очередь, Б.П.Вышеславцев, ссылаясь на указанную основополагающую интенцию европейского трансцендентализма и прилагая ее к концепции сублимации творческой энергии, замечает: «Предел совершенства есть Абсолютное Совершенство... А без *принципа* совершенства нет никакого „усовершенствования“, никакого свершения, никакого творчества, никакой предельной оценки»³. Таким образом, основной тезис, самая суть его концепции заключается в том, что «сублимация всеобъемлющая и предельная (не частичная и условная)» *возможна лишь при наличии в сознании представления о «sublimissimum»*⁴ – «*summit bonum*», абсолютном совершенстве, аксиологическом Абсолюте⁵. «При этом, – заключает Б.П.Вышеславцев, – *summit bonum* вовсе не должно быть рациональным, понятным; скорее напротив, оно необходимо выходит за пределы всего понятного и потому необходимо „мистериозно“...»⁶

В связи с этим заметим, что Живая Этика, следующая в русле упомянутой выше *восточной традиции философии житетворчества*, настаивает на практическом применении этой вполне закономерной для любой трансцендентальной системы идеи в повседневной жизни человека. Как практическая этика повседневной жизни, она уточняет, что само по себе наличие Абсолюта, наличие совершенной Красоты не преобразит жизнь. Требуется действительное встречное усилие человека, «творчество устремления», движение *навстречу* потенцирующему

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. Т. 1. С. 82–83, 87–88.

² Лосский И.О. Условия абсолютного добра. С. 209.

³ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С. 114.

⁴ Sublimissimum (лат.) – наивысшее, наивысшая ценность.

⁵ См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С. 114.

⁶ Там же.

источнику жизни, абсолютной Красоте, потому лишь *осознание* трансцендентного Огня Жизни, *осознание* качеств этой абсолютной эссенциальной Красоты при ее проявлении в экзистенциальном бытии человека и культивация соответствующих качеств в повседневной жизни – спасет...

3. Статус интериорного творчества в мировой культуре

Таким образом, в традиции религиозного и философского трансцендентализма под интериорным творчеством понимается сознательная внутренняя активность, направленная на духовное совершенствование, при которой происходит последовательное приобщение человека к более высоким уровням иерархического устройства вселенной и, как следствие, та или иная степень актуализации ноуменальной креативно-энергичной Потенции космоса на всех планах человеческой экзистенции, что выражается в (1) переживании человеком максимальной полноты, интенсивности, целостности жизни; (2) выявлении его латентной красоты и совершенства, в том числе в кардинальном расширении познавательных и творческих возможностей.

При этом, как отмечают П.А.Флоренский, Б.П.Вышеславцев, А.Бергсон, А.Тойнби, Л.Н.Гумилев, в своих высших проявлениях интериорное творчество выходит далеко за пределы собственно «творчества себя», перерастая в нечто гораздо более обширное, обретающее свойства пассионарного, космопланетарного явления, а именно в созидание нового, эволюционно более совершенного типа человеческой духовности, человеческого бытия-в-мире.

В связи с этим уместен вопрос о роли и статусе интериорного творчества в общей системе культуротворчества.

Итак, Б.П.Вышеславцев причисляет «святое творчество» духовных подвижников к высшей ступени на иерархической лестнице ценностей¹. Ибо, по его мнению, все творчество, вся культура, вся религия есть «сублимация», берущая направление на то, что открывается именно в «откровении» Духа как высшая ценность².

П.А.Флоренский философски обосновывает и углубляет понимание древними православными старцами внутренней духовной практики как *наивысочайшего* по своему культурному статусу искусства – «художества художеств»: «...духовное подвижничество – это художество по преимуществу, – искусство, дающее высшую красоту твари; не над безличным веществом и безличным словом трудится здесь рабо-

¹ См.: *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса*. С. 114–115.

² Там же. С. 47.

тающий, но над *личным* телом и над *личною* душою, которая делает человека тварью словесною. И если художник дает красоту миру, то от художника из художников воссияет *вселенной красота из красот*»¹.

Также А.Тойнби высказывает мысль о том, что наибольший вклад в улучшение жизни на Земле внесли именно гиганты духа – «Конфуций и Лао-цзы, Будда, пророки Израиля и Индии, Магомет и Сократ»². В них нашла совершеннейшее выражение эволюция разносторонних устремлений бесчисленных поколений людей, живших на планете. В них воплотилась высшая мудрость всех исторических эпох³.

А.Бергсон момент перехода от внешней, статической, мифологической религии (где Бог и боги рассматриваются как внеположные человеку феномены) к религии динамической, внутренней, творческой (где все эти антропоморфные образования интериоризируются, т.е. постигаются в качестве символов внутренних потенций самого человека) сопоставлял с рождением нового вида в органическом мире. Эта сугубо внутренняя, динамическая религия возвращает человека в жизненный порыв или, иными словами, вводит его в контакт с ноуменальным эволюционным принципом бытия⁴.

Более того, все высшие метафизические идеи религии и философии возникают здесь же, в сфере интериорного творчества, где происходит живой контакт глубинных слоев сознания с ноуменальными сферами бытия. В этом согласны и А.Бергсон, и Н.А.Бердяев, и В.С.Соловьев (см. «Понятие о Боге»). Н.А.Бердяев в связи с этим выдвигает концепцию «экзистенциальной метафизики»⁵.

Тут же стоит отметить отчасти пересекающиеся идеи П.А.Флоренского и К.Юнга, связанные с темой возникновения универсалий культуры («энергичные символы» Флоренского⁶ и «архетипы» Юнга⁷) и их последующей интериоризацией. Эти образы возникают из глубинных пластов сознания путем своего рода резонанса между вещью, знаком, и сущностью, символом которой этот знак становится. Проникая в пространство культуры, эти символы живут в ней отчасти самостоятельной жизнью, проходя в алхимическом котле культуры через всевозможные превращения и взаимодействия, чтобы в конце концов вновь интериоризоваться, т.е. вернуться в сферу внутреннего бытия, но уже на

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Собр. соч. В 2 т. Т. 1. С. 224–225.

² Toynbee A.J. Civilization on Trial. N.Y., 1948. P. 5.

³ Ibid. P. 156.

⁴ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 192.

⁵ См.: Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. М, 2000. С. 260–261.

⁶ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Собр. соч. В 2 т. Т. 2.

⁷ См.: Юнг К. Психологические типы. М., 1995.

качественно новом витке эволюционной спирали – как осознанные и актуализированные творческие потенции самого человека. Это и есть поступательный процесс, который К.Юнг называл *индивидуацией*.

Сфера интериорного творчества, рассматриваемая под этим углом зрения, весьма тесно связана с так называемым «искусством целей», под которым В.П.Визгин подразумевает ядро культуры, ее высший слой, в котором человек находит смысл своего бытия и выстраивает динамический вектор своего развития. Культура как архив «знаков» представляет собой, согласно В.П.Визгину, поле борьбы за то, в соответствии с какими стратегиями они будут считываться, переходя из модальности «знаков» в модус «значений». Ведь актуально значим не сам по себе «знак», а именно его «значение», т.е. победивший способ его прочтения. И сфера интериорного творчества являет собой именно тот центральный орган – сердце – единого организма культуры, который энергично реанимирует и сублимирует – возгоняет – знаки культуры к их наиболее высоким и наиболее актуально (т.е. внутрилично) реализуемым «значениям». По словам В.Визгина, «значения реализуются как прочитанные знаки, причем прочитанные активностью людей, совершаемой в пространстве-времени, что невозможно... без соответствующей силовой базы, уходящей в толщу природной организации космоса и человека как космического существа»¹.

Также весьма своевременной представляется нам мысль В.С.Семенцова, высказанная им в работе «Проблема трансляции традиционной культуры на примере Бхагавадгиты». Ее основной тезис состоит в том, что с помощью ряда специальных приемов, реализуемых в традиционных культурах именно в контексте интериорных практик, структура духовной личности учителя возрождается в ученике. В тех случаях, когда эта передача личностных характеристик имеет место, культура как таковая воспроизводится, в противном случае – нет. «...Священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было воспроизведение не текста, но *личности учителя* – новое, духовное рождение от него ученика»². Таким образом, по мнению В.С.Семенцова, ведийская ритуальная культура предстает как тщательно продуманная и отрегулированная система приемов, позволяющих передавать от поколения к поколению (по традиции) общую структуру одухотворенной личности учителя. Не случайно поэтому «ведийские тексты донесли до нас десятки имен учителей,

¹ *Визгин В.П.* Культура как искусство целей // От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001. С. 5–6.

² *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры... С. 8.

обладавших достаточной творческой мощью, чтобы духовно оплодотворить многие десятки поколений учеников»¹.

В наше время, когда личностное, глубоко внутреннее содержание понятия культуры все более замещается чисто внешней культурностью, не выходящей за рамки регламентированных социумом правил поведения и определенного объема поверхностной, не подлежащей внутриличностной актуализации информации, тема передачи собственно духовной культуры Личности представляется особо значимой. Ведь культура, понятая как музейон различного рода культурных ценностей, своего рода «база данных», является лишь «телом», способом существования и передачи более тонкой субстанции культуры духа, и вне такой живой, личностно осуществляемой передачи «база данных» становится лишь «симулякром» культуры.

Тема значимости личностного начала в культурной динамике достаточно подробно разработана в персонализме Э.Мунье. Никакие внешние преобразования мира не могут способствовать истинному благу человечества, если они тесно, глубоко, и даже сакрально, не увязаны с изменением внутренней природы человека. Только «личностная революция», по выражению Э.Мунье, которая возникает из революционного осознания собственной причастности злу, из восстания, направленного в первую очередь против самого себя, – собственного эгоизма и ограниченности, способна привести к позитивным преобразованиям в окружающем человека мире – в его социальном, экономическом, экологическом и пр. контекстах².

Итак, сфера интериорного творчества в общей системе культуротворчества, хотя и не самодостаточна, но, безусловно, является высшей, основополагающей и целеполагающей сферой культуры: сферой истоков и завершений, сферой рождения смыслов и выявления сущностей. Сферой, лишь в тесной взаимосвязи с которой все иные регионы культуротворчества получают свой истинный смысл и входят в гармоническое созвучие в симфонии целостного движения человека к самому Себе. Сферой, в призме которой культуру в целом можно рассматривать как *пространство открывающегося Смысла, как пространство реализующихся космических потенций*. А следовательно, и сама культура при таком подходе обретает особый, космичный статус и смысл – и может рассматриваться как механизм, через который Вселенная осуществляет свою главную функцию. Человечество, считает А.Бергсон, не осознает еще в достаточной мере, что «его будущее зависит от него самого. Ему самому предстоит решить прежде всего, хочет ли оно продолжить жизнь. Ему самому затем следует спросить себя, хочет ли

¹ Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры... С. 14–15.

² См.: Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.

оно только жить или же, кроме этого, чтобы и на нашей непокорной планете осуществлялась *главная функция* Вселенной, этого инструмента для создания богов»¹, т.е. одухотворенных творческих личностей, принципиально превосходящих наличное состояние *Homo sapiens*.

Таким образом, именно процессы интериорного творчества, которые всегда, во все исторические эпохи имели место у всех народов, населяющих нашу планету, вводили человека в экзистенциально переживаемую целостность, вечность и беспредельность Бытия, раскрывая и реализовывая тем самым живое, подлинное единство творческих потенций Космоса и высочайшей формы их проявления – человека, что служило основой познания глубинных закономерностей жизни и духовного совершенствования человека. Отсюда следует, что именно интериорному творчеству в ходе эволюционного «вызревания» подлинного ядра и сокровенного смысла культурной динамики надлежит стать основой не только философии, этики и религии будущего (что согласуется с теориями Н.А.Бердяева и А.Бергсона, обозначившими переход от «этики закона» к «этике творчества» и от религии статической, внешней, мифологической и догматической к религии динамической, внутренней), но и (хотя сегодня это звучит несколько фантастично) науки будущего, которая во все большей степени будет учитывать данные живой человеческой экзистенции – потенциально наиболее тонкого, наиболее точного и наиболее многофункционального «датчика» из всех существующих на нашей планете.

* * *

Итак, проведенное исследование позволило раскрыть содержащуюся в философии Живой Этики целостную, вариативную концепцию творчества, обладающую космологическими, антропологическими, культурологическими и социологическими проекциями.

Данная концепция Живой Этики является результатом органичного синтеза глубинных мировоззренческих основ восточной и западной традиций культуры, и прежде всего тех базовых аксиологических структур этих традиций, которые выражены в их трансцендентально ориентированной философии.

Содержательный анализ соответствующих понятий, репрезентирующих эти ценностные структуры, и в частности понятий «творчество» и «исполнение дхармы»², показал, что они не только не взаимо-

¹ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 346.

² Данные понятия, избранные в согласии с темой исследования, были рассмотрены в контексте соответствующих семантических комплексов, в которые они погружены, а следовательно, прямо или косвенно анализ затрагивал и такие понятия, как «абсолютная Потенция», «дух», «красота», «эволюция», «свобода», «необходимость» (в европейской традиции) и «мокша», «нирвана», «дхарма», «карма», «йога», «атман», «Брахман» (в восточной).

исключают друг друга (как это кажется при первом, поверхностном взгляде), но, наоборот, будучи погружены в общий семантический контекст, составляют диалектическое единство, а следовательно, способную к саморазвитию целостность. Среди результатов такого синтеза оформляется и понятие «творчество кармы», задающее основной ракурс рассматриваемой нами концепции Живой Этики, состоящий в максимально расширенном и бытийно укорененном понимании творчества как *творчества жизни* – в универсальном контексте коэволюции человека и Космоса.

Кроме того, такой подход задает и гармонию концепции творчества.

Во-первых, соответствующее понятие рассматривается в том, близком к традиционному пониманию, согласно которому творчество является процессом объективации культурных ценностей и, в более широком смысле, процессом любой социально ориентированной деятельности, которой свойственно достижение максимального качества как ее объективных результатов, так и собственной деятельности. Последнее условие особо акцентируется в Живой Этике, как задающее противоположное эгоцентризму сосредоточенно-креативное состояние экзистенции, наиболее естественным образом способствующее духовной эволюции.

Во-вторых, и это наиболее существенно, Живая Этика предельно расширяет интерпретацию понятия «творчество», связывая его не только с экстерiorno-, но и с интерiorno-направленной деятельностью сознания, нацеленной на целостное одухотворение (эссенциализацию) человеческой экзистенции, включая трансформацию глубинных мотивационных структур сознания. Таким образом, здесь получает фундаментальное развитие та традиция трансцендентально ориентированной философии как Запада, так и Востока, которая рассматривает сознательный, выверенный, подобно искусству, процесс духовного совершенствования в качестве внутреннего (или интерiornoго) творчества, обладающего высочайшим аксиологическим статусом в культуре.

Причем дуальность концепции образует именно неантагонистическую динамическую целостность (подлинное духовное совершенствование мыслится возможным здесь лишь на основе активной социально ориентированной деятельности – «служении общему благу», а подлинное внешнее творчество всегда является одухотворенным) и таким образом снимает часто акцентируемую в культуре оппозицию между внешней творческой деятельностью и духовным совершенствованием человека. Данная оппозиция, заметим, является ключевой и при теоретическом рассмотрении проблем взаимодействия культурных традиций Запада и Востока, для которых характерно доминирование соответственно экстерiorno-выраженного активизма и интерiorno ориентированной созерцательности.

Подчеркнем, что именно идея диалектического единства внутреннего (интериорного) и внешнего (социально ориентированного) творчества в качестве основного условия духовно-культурной эволюции человека и человечества является ключевой для правильного понимания не только концепции творчества, но и в целом Живой Этики как философско-этической системы, нацеленной на ее практическую реализацию.

Между тем, согласно прогностическим оценкам современной философии (и в частности академика В.С.Стёпина), именно такие подходы, пусть и находящиеся пока на периферии современной культуры, которые в общетеоретическом плане выдвигают идею коэволюции человека и Космоса, человека и природы, а в конкретно-этическом и социальном измерениях обосновывают необходимость синтеза внешней активности индивидуума, направленной на преобразование мира (что свойственно «техногенной цивилизации» Запада), с тем типом человеческой активности, который «ориентирован не столько вовне, сколько вовнутрь, на самовоспитание, самоограничение, включение в традицию» (что свойственно традиционалистским системам ценностей Востока), являются наиболее перспективными и, быть может, единственно приемлемыми для формирования новой системы ценностей человечества, способной преодолеть нарастающие экологический, антропологический и другие глобальные кризисы¹.

И наконец, осуществленный в философии Живой Этики синтез культурных традиций Запада и Востока обладает не только эстетическим изяществом и чисто теоретической глубиной и актуальностью своих идей, но и *действительной жизненностью*. Об этом ярко свидетельствует тот факт, что он был осуществлен не отвлеченно-умозрительно, но – *в полном согласии с традицией философии жизнетворче-*

¹ См.: [Стёпин В.С.] «Важно, чтобы работа не прекращалась...» (Интервью И.Г.Касавина с академиком В.С.Стёпиным) // Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию академика В.С.Стёпина. М., 2004. С. 86–88; Стёпин В.С. О современной цивилизации // Науковедение. М., 1999. № 1. С. 101–111; Стёпин В.С. Стратегии цивилизационного развития и диалог культур // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления. Сб. научн. тр. Минск, 2005. С. 22–31. Учитывая данные прогнозы, как полагает В.С.Стёпин, «в новом свете предстает сегодня и космолого-этическая концепция Елены Ивановны и Николая Константиновича Рерихов, в которой идея свободы личности в организации собственной жизни соединена с идеей ответственности человека за судьбы Космоса. Согласно этому учению, успешное развитие человечества требует синтеза восточных и западных культур, науки и религии, — синтеза, обеспечивающего гармонию человека и Космоса и развитие творческих возможностей человечества» (Стёпин В.С. Стратегия цивилизованного развития... С. 28).

Заметим, что аналогичные выводы, делающие акцент на актуальности рериховской философии в современном мире, содержатся и в резолюции Международной научной конференции «Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления», проведенной в 2004 г. Белорусским государственным университетом под эгидой ЮНЕСКО (см.: Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур...).

ства – непосредственно в плавильном тигле экзистенциального бытия самих членов семьи Рерих, преобразовавшись затем в мировоззренческое основание всей их жизни (как духовного совершенствования, так и социально ориентированных творческих усилий) и став таким образом выдающимся вкладом в сокровищницу мировой культуры: прежде всего в сфере искусства (Н.К.Рерих и С.Н.Рерих), философско-этической мысли (Е.И.Рерих и Н.К.Рерих), права и общественной жизни¹ (Н.К.Рерих), а также науки (Ю.Н.Рерих).

Все перечисленные здесь факторы позволяют сделать вывод об исключительной значимости для дальнейшей культурно-духовной эволюции человечества динамического синтеза глубинных мировоззренческих основ культурных традиций Запада и Востока, осуществленного философией жизнетворчества Живой Этики.

¹ Имеется в виду Международный пакт защиты культурных ценностей, впервые в мировой истории предложенный Н.К.Рерихом, который и возглавил широкое общественное движение за его подписание, приведшее к официальному принятию Пакта странами американского континента, включая США.

Е.Н.Князева

Идеи русского космизма и синергетика*

У русских космистов нам нужно учиться. В своем отношении к природе и в своей установке на преобразование космоса они глубже и мудрее нас. Космос, в самом деле, влияет на нашу жизнь. И мы ищем, как он влияет на нас, изучая инвариантно-групповые решения, описывающие пространственно-временные характеристики структур на развитых, автомоделных стадиях эволюционных процессов. В состояниях неустойчивости (вблизи точки бифуркации или около момента обострения) сложные структуры становятся чувствительными к малым и случайным воздействиям с нижележащих и вышестоящих, в том числе космических, уровней бытия. Прободение уровней иерархической организации – это также способ влияния космоса на нашу жизнь.

С позиции современной теории самоорганизации сложных структур, или синергетики, усматриваются новые, нетривиальные и побуждающие к дальнейшим исследованиям смыслы в представлениях русских космистов о конструктивной роли хаоса в эволюции и активной творческой деятельности человека в реализации конечных целей, о семенах жизни, рассеянных по вселенной, и целостности биосферы и ноосферы, об овладении временем и целенаправленном освоении новых сред обитания. Речь идет, в первую очередь, о воззрениях Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.Н.Вернадского, А.К.Горского, В.Н.Муравьева, В.С.Соловьева, Н.А.Умова, Н.Ф.Федорова, П.А.Флоренского, К.Э.Циолковского.

* Исследование проводится при поддержке РФФИ (04-06-80254).

Выдающийся российский ученый, один из основателей синергетического движения в России С.П.Курдюмов (1928–2004) в беседах со мной неоднократно подчеркивал, что в мистике русского космизма содержится много рационального, чем может обогатиться синергетика в частности и современная наука вообще. С позиции синергетики можно попытаться рационалистически перетолковать даже многие самые ошеломляющие идеи русских космистов, такие, например, как идея Н.Ф.Федорова о воскрешении всех поколений умерших. И современные философские воззрения в духе русского космизма, в свою очередь, могут многое почерпнуть из синергетики, из этой, основывающейся на естественно-научных моделях, междисциплинарной области знания. Параллели между философией космизма и философией синергетики очевидны, и створки между ними могут открываться в обе стороны.

Одной из основных, путеводных для русских космистов идей является идея о единственности и целостности универсума, включенности человека в космос, а поэтому и возможности влиять на процессы эволюции в нем. И в синергетике также представления о целостности, о принципах сборки сложного динамично развивающегося целого из частей являются одними из центральных. Синергетика, взятая в ее мировоззренческих следствиях, развивает идеи нового эволюционного холизма.

Синергетику можно рассматривать как постдарвиновскую парадигму эволюции. Если дарвиновская теория биологической эволюции строится на основе схемы «слепые вариации и селективное удержание», то синергетика вносит в понимание механизмов эволюции нечто существенно новое. Картина мира с точки зрения синергетики – это картина иерархии самоорганизующихся и коэволюционирующих структур.

1. Космичность человека. Софийность человеческого творчества

Идея встроенности человека в космос и его причастности всем прошлым и будущим событиям проходит через творчество русских космистов. У Н.А.Бердяева, например, читаем: «Душевные стихии человека космичны... В человеке можно открыть все наложения мира, весь состав мира. Человек – не дробная часть вселенной, не ее осколок, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой, отпечатлевающаяся на ней и на себе ее отпечатлевающая»¹. Человек необычайно сложен, многосоставен. Он как микрокосм или как точка голограммы в свернутом, непроявленном виде несет в себе целое, множество иерархических временных и пространственных планов космоса. Он «изживает в себе всю вселенную»².

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 82.

² Там же. С. 83.

Человек свертывает в себе одном всё, и это представление родственно идее восточных мудрецов «одно во всём и всё в одном». Это тайное, непроявленное в человеке связано со стихией сна, ночи, мрака, тьмы, т.е. хаоса, в котором бурлят возможности дневных проявлений бытия. В хаосе таится весь набор доселе нереализованных или на данный момент нереализуемых форм бытия. А раз человек в скрытом, латентном виде является носителем всего, то именно через него возможны пробы мира, прощупывание будущего, теургическое делание мира.

С.Н.Булгаков говорит в этой связи о софийности человеческого творчества. «Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту имеющей значение *natura naturans*. Человек может познавать природу и на нее воздействовать, "покорять" ее, быть ее "царем" только потому, что он носит в себе, хотя и в неразвернутом еще виде, потенциально, компендиум всей природы, *весь ее метафизический инвентарь* (выделено мною. – Е.К.), и, в меру его развертывания, актуализирования, он и овладевает природой»¹. В метафизической бездне небытия, которой причастны глубинные слои человеческой души, всё уже есть в потенциальной, виртуальной, невыявленной форме, есть сущности, которые могут быть выведены на уровень существования. Там, в бездне небытия, где взвешивается всё и проигрываются возможности будущего развития мира, всё уже дано.

Булгаков разъясняет, что «человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образцам»². И вместе с тем он добавляет, что человеку как существу тварному имманентно присуще стремление преодолеть свою тварность, стать как Бог *natura naturans* (природой творящей), приобщиться к созданию новых форм в сокровищнице небытия.

Здесь усматривается параллель с синергетикой. В результате изучения относительно простых математических и вычислительных (компьютерных) моделей процессов эволюции в сложных системах (средах) получен результат фундаментальной важности: непрерывная нелинейная среда потенциально содержит в себе различные типы локализации процессов (различные типы структур)³. Среда выступает в

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 158.

² Там же. С. 159.

³ См. об этом: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры. СПб.: Алетейя, 2002. С. 122–131; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Синергетическое мировидение. М.: КомКнига, 2005.

качестве носителя различных форм будущей организации, в качестве поля возможных путей эволюции. Свои спектры динамических структур несет в себе и человеческая личность, и социальная организация.

Спектры возможных форм организации – это скрытое, «молчаливое» знание самих сред. Многие возможные формы так навсегда и остаются существовать в непроявленном мире. Невидимая часть айсберга возможных вообще форм огромна по сравнению с видимой верхушкой уже актуализированного. Эту же мысль применительно к человеку выражает П.А.Флоренский в своем сочинении «Органопроекция»: «Орудия создаются жизнью в ее *глубине*, а не на поверхности специализации, а в глубине своей каждый из нас имеет потенциально многообразные органы, не выявленные в его теле, и может, однако, выявить их в технических проекциях»¹.

С точки зрения синергетики роль человека как субъекта действия и преобразования мира весьма существенна и двояка.

Во-первых, зная все древо возможных путей эволюции (рассчитав его, когда это возможно, математически или поняв его в качественном виде), он может способствовать выходу некоторой системы на наиболее благоприятные и реализуемые в ней пути эволюции. Согласно синергетике, действия отдельного человека существенны вблизи моментов неустойчивости разного рода: в окрестности точки бифуркации, ветвления путей эволюции системы или вблизи момента обострения.

Во-вторых, поскольку спектр возможных путей определяется сугубо собственными свойствами системы, то, изменяя ее собственные свойства, он может отчасти перестраивать эволюционное древо этой системы, т.е. получать доступ к метафизической сокровищнице ее возможных форм. Софийность человеческого творчества, о которой упоминал С.Н.Булгаков, заключается в необходимости осознании всего груза ответственности при использовании метафизического инвентаря природы.

Чтобы творческая, конструктивистская деятельность человека была успешной, ее установки должны быть согласованы с собственными путями эволюции космоса, с внутренними потенциями развития самой космической среды. А значит, человек должен творить в партнерстве, содружестве с космосом.

2. Идея аттрактора. Влечение к определенным формам

Все в природе подвержено случайным флуктуациям и вариациям. Но вариации не являются абсолютно случайными, «слепыми»: изначально имеются предпочтения к определенным формообразовани-

¹ Цит. по: Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 161.

ям и структурам. Синергетика показывает, что не только живая, но и неживая природа имеет внутренние «влечения» к определенным формам, некие квазицели развития. Как писал В.С.Соловьев, природа демонстрирует «стремление и хотение жить»¹. Однако только определенные наборы форм осуществимы. На другие формы наложены эволюционные правила запрета. Они неустойчивы и – при попытке их реализации – быстро эволюционируют к устойчивым формам, «сваливаются» на них.

Формообразования природы, на которые выходят процессы эволюции, в синергетике называют структурами-аттракторами. Отнюдь не все возможные формообразования природы оказываются проявленными, реализованными на каждом из этапов эволюции. Многие структуры остаются существовать в непроявленном, скрытом от нас мире, в некой «мировой сокровищнице форм».

Структуры-аттракторы *предданы*, потенциально заложены в сложных открытых и нелинейных системах (средах), определяются сугубо внутренними свойствами этих систем. Они есть непроявленное, «дух становления» систем. Важнейшим здесь является представление Аристотеля об энтелехии (на которое ссылается А.В.Сухова-Кобылин). Энтелехия есть определение сущности вещи через ее цель, высший смысл ее бытия, т.е. на языке синергетики – через структуру-аттрактор. Или, иначе, структура-аттрактор есть цель саморазвития вещи, ее путь к самой себе.

На основе представления о структурах-аттракторах как собственных формах открытых нелинейных систем (сред) синергетика расставляет иные акценты в нашем видении отбора как механизма эволюции. Когда рассматривают процессы эволюции сложных формообразований и структур, то обычно предполагается, что именно отбор приводит к их совершенствованию. С точки же зрения синергетики существуют внутренние законы развития, иначе говоря, отбор работает лишь на поле предзаданных возможностей, ему доступны только те формы, которые заложены в самой нелинейной среде. Эти формы (цели) не создаются отбором, но определяются собственными свойствами этой среды.

3. Потенциально лучший мир

Селективное удержание и выбор форм осуществляется на базе имеющегося спектра путей эволюции. Всякая сложная система имеет не один-единственный, а множество путей эволюции, определяемых

¹ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 372.

спектром структур-аттракторов. Существуют различные варианты развития. По мысли С.Н.Булгакова, «мир пластичен, он может быть пересоздан, и даже на разные лады»¹. Мир, действительно, может быть переконструирован. Но, согласно синергетическому видению, не как угодно, а в соответствии с собственными формами, со спектрами структур-аттракторов эволюции. Творческая, конструктивная, проективная деятельность человека имеет естественные пределы в виде «собственных устремлений» природных и социальных систем. И то, что построено волонтаристски, быстро разрушится, свалится на нестабильно устойчивые собственные формы.

В истории философии, как известно, были разные воззрения о том, в каком мире мы живем – в лучшем или худшем. Лейбниц считал, что мы живем в наилучшем из возможных миров, ибо в нем все оптимально сложено, гармонично подогнано друг к другу. Разнообразие существующих вещей сбалансировано с их упорядоченностью, используется минимум средств для достижения максимального результата. По Лейбницу, в мире царит предустановленная гармония. Артур Шопенгауэр в своей философии пессимизма и иррационализма обосновывал тот взгляд, что мы живем в наихудшем из возможных миров, в котором земное счастье иллюзорно и жизнь дана человеку только для того, чтобы ее отстрадать.

Русские космисты, в числе которых Н.Ф.Федоров, полагали, что наш мир, хотя он, быть может, и не является лучшим из всех возможных миров, «может и должен стать таковым, ибо он потенциально наилучший»². Сознательное управление силами слепой природы и переделка мира на свой лад во имя спасения человечества, например, в случае космической катастрофы и потухании Солнца – смелая и оптимистическая установка русских космистов, отвечающая духу философии конструктивизма. Но с точки зрения синергетики важно понимать, что переделка природы имеет свои ограничения в виде внутренних потенциалов природной и космической среды. И если мы не принимаем во внимание эти ограничения, то природа и космос могут ответить нам бумерангом, что не только не улучшит, но может существенно ухудшить нашу локальную природную или планетарную ситуацию.

4. Хаос оживотворенный

Еще один важный вопрос, который поднимается в учениях русских космистов и является одним из центральных в синергетике, – это вопрос о роли хаоса в эволюции человека и космоса. Что такое хаос –

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 155.

² Там же. С. 162.

всеумерщвляющая сила, с которой нужно бороться и которую нужно подавлять, или это начало, поддерживающее и творящее саму жизнь? Космисты склоняются ко второму варианту, который всесторонне обосновывает синергетика.

Оказывается, «древняя вера в "Великую мать", тьму, хаотическое, всепоглощающее ничто», является подосновой и стимулом развертывания всей полноты разума и достижения состояния творческого вдохновения¹. Не надо бороться с разъедающим структуры хаосом, напротив, структуры самоорганизации возникают на хаотической основе и благодаря хаосу. Хаос служит механизмом выхода на структуры-аттракторы эволюции. «Порядок через шум» (Хайнц фон Фёрстер), «порядок из хаоса» (Илья Пригожин), «организующая случайность» (Анри Атлан) – вот лозунги синергетики. Малые отклонения от правильности форм и от оптимальности траекторий движения, вариации, флуктуации, проявления первородной стихии – хаоса – лежат в основе рождения нового в бытии. Это – эпикуровский автоматон, ничем не обусловленное и случайное отклонение, существование которого в некоторых философских учениях просто постулируется и без которого невозможны акты рождения и процессы становления в мире.

Хаос понимается русскими космистами и современными учеными-синергетиками как «оживотворенный» (В.С.Соловьев) и творческий. «Порывы стихийных сил или стихийного бессилия, сами по себе чуждые красоты, порождают ее уже в неорганическом мире, становясь волей или неволей, в различных аспектах природы, материалом для более или менее ясного и полного выражения всемирной идеи или положительного всеединства»².

Хаос в философском смысле отнюдь не тождествен хаосу в физическом или, шире, естественно-научном смысле. Хаос в философском смысле – это беспорядок, противоположностью которого является порядок. Сохраняя за собой смысловую коннотацию, почерпнутую из мифологии, – хаос как зияющая бездна, – хаос в философских воззрениях нередко понимается как некая изначальная пустота, которая кишит возможностями, подобно тому, как физический вакуум кишит виртуальными частицами. К примеру, Шеллинг мыслит о хаосе как о «метафизическом единстве потенций». Хаос в физическом смысле ни в коей мере не тождествен беспорядку и не противоположен порядку. Хаос в сложных системах самой разной природы, изучаемых в теории хаоса и в теории самоорганизации, всегда относителен. Он содержит в себе относительную меру хаотичности и меру упорядоченности. Хаос определенным образом организован. Он не является

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 182.

² Соловьев В.С. Красота в природе. С. 371, 372.

бесструктурным. Это – детерминированный, или динамический, хаос. Хаос может иметь тонкую структуру (Ю.Л.Климонтович), которая неразличима для обычного человеческого взгляда. Или же хаос может быть организован в красивую фрактальную структуру, обладающую масштабной инвариантностью.

Порядок и беспорядок в мире тесно взаимосвязаны, взаимообусловлены и порождают друг друга.

Хаос как сложная взаимосвязь порядка и беспорядка в реальных системах выполняет множество различных функций в процессах самоорганизации в природе, психике человека и обществе:

- хаос как способ выхода на тенденцию самоструктуризации открытой нелинейной среды;
- хаос как способ синхронизации темпов эволюции подсистем внутри сложной системы и тем самым как способ сохранения ее целостности;
- балансирование на краю хаоса как способ поддержания сложной организации (самоорганизованная критичность);
- хаос как фактор приспособления к изменчивым условиям окружающей среды;
- переход от порядка к хаосу, от симметрии к асимметрии, и обратно, как способ рождения красоты;
- хаос точнее доля внутреннего хаоса, как необходимое дополнение к внешнему управлению, контролю, планированию как способ самоуправления сложной системы;
- хаотичность, разбросанность, разнообразие элементов как основа достижения их единства, организации (единство через разнообразие как принцип теории систем, структура, рождающаяся в хаотической, рассеивающей среде и из хаоса – диссипативная структура в синергетике);
- выпадение в хаос как способ выхода из эволюционного тупика;
- хаос как стимул, толчок эволюции, спонтанность как жизненный порыв;
- и, наконец, именно на стадии спада активности и возрастания диссипативных, рассеивающих, хаотических процессов могут устанавливаться новые связи, возникать новые структуры, инициироваться процессы морфогенеза, словом, хаос – это фактор обновления сложной организации.

Синергетика позволяет понять разрушение как креативный принцип, а «страсть к разрушению как творческую страсть», о чем писал М.Бакунин, ибо, только освободившись от прежнего, повернув процессы в обратную сторону, на противоположный режим, на осколках старого может быть создано что-то привлекающее внимание новое.

Увидеть красоту и конструктивность хаоса – это новшество, вводимое в науку синергетикой. Малое, хаотическое, спонтанное прекрасны, ибо открывают возможность рождения нового.

Красота с синергетической точки зрения может быть рассмотрена как некий промежуточный феномен между хаосом и порядком, между нормой и спонтанным отклонением от нее. Красота – это не полная симметрия, а некоторое нарушение симметрии (порядка). И именно это нарушение симметрии, этот отход от абстрактной идеи красоты делает структуру жизненной и достойной восхищения, причем при восхождении по лестнице сложности степень отклонений, мера безобразия возрастает. «На каждой достигнутой высшей степени организации и красоты являются и более сильные уклонения, более глубокое безобразие как высшее потенцированное проявление того первоначального безобразия, которое лежит в основе жизни и всего космического бытия»¹, – отмечает В.С.Соловьев. Возникает новое представление о хрупкой красоте как о гармонии, существующей на границе между хаосом и порядком. Красота есть результат упорного противоборства оживотворенного, творящего хаоса и высших правильных форм.

5. Вездесущность семян жизни

Синергетика показывает, что иерархическая лестница эволюционных формообразований природы непрерывна. «Вся Вселенная жива, но сила чувствительности проявляется во всем блеске только у высших животных»². «Атом всегда жив и всегда счастлив, несмотря на абсолютно громадные промежутки небытия или состояния в неорганическом веществе»³. «Отзывчивы все тела космоса... Мертвые тела даже иногда отзывчивее живых»⁴. Эти мысли об одушевленности космической материи, высказанные «калужским мечтателем» К.Э.Циолковским, до недавнего времени можно было бы счесть наивными, возрождающими учение гилозоизма или панпсихизма многовековой давности.

Циолковский рисует такую картину космоса, в котором жизнь буквально кишит в самых разнообразных формах (до самых невероятных) и на различных уровнях развития, вплоть до самых совершенных, высокосознательных и бессмертных ее представителей.

Синергетика обнаруживает в этих представлениях глубокий рациональный смысл.

Синергетика наводит мосты между неживой и живой природой, между целеподобным поведением природных систем и разумностью человека, между процессом рождения нового в природе, «творчеством природы» и креативностью человека. В неживой природе ведется поиск

¹ Соловьев В.С. Красота в природе. С. 378.

² Цит. по: Русский космизм. С. 266.

³ Там же. С. 275.

⁴ Там же. С. 265.

черт живого, элементов самодотраивания, нечто подобного творческой интуиции, а в живом – поиск того, что роднит его с неживой природой, что уже предзадано, преформировано в неживой природе, в законах эволюции Вселенной. Если следовать духу синергетики, то оказывается возможным провести параллели между рисунками форм природы и рисунками мыслей и действий человека, геометриями природы и геометриями человеческого поведения. «И всюду в живом одна и та же метода»¹, – замечает Н.А.Умов. Всюду, в природе и в культуре, – некие универсальные образцы (паттерны) самоорганизации, синтеза и распада структур, на выявление которых нацелена синергетика.

Образцы поведения человека в научном и культурном сообществе (именно формы, а не содержание его поведения, зависящее от конкретного культурно-исторического контекста), по-видимому, столь же устойчивы, повторяемы, консервативны, как формы костей, зубов, телесных структур в живой природе.

В отличие от констатации принципиальных различий между живой и неживой природой синергетика позволяет увидеть те общие принципы, которые соединяют то и другое. Ее исследовательские установки без всякого намерения идут в одном русле с теми задачами преобразовательной деятельности человека, которые ставились на своем уровне и в ином контексте философами-космистами. Н.А.Бердяев, например, писал: «Судьба человека зависит от судьбы природы, судьбы космоса, и он не может себя отделить от него. Человек должен вернуть камню его душу, раскрыть живое существо камня, чтобы освободиться от его каменной давящей власти»².

Синергетика открывает, что структуры плазмы, атомы, излучающие когерентную волну в лазере, молекулы в конвективных потоках жидкости или газа ведут себя подобно живым существам, ибо способны к самоорганизации, к самодотраиванию целостной структуры. Как у ящерицы отрастает хвост, как заживают раны на теле собаки, так дотраивают себя и самоподдерживаются конвективные ячейки в жидкости (ячейки Бенара) или сложные структуры горения в неравновесной плазматической среде. Отзывчивость образований неживой природы, о которой писал К.Э.Циолковский, означает с точки зрения синергетики их чувствительность в состояниях неустойчивости к резонансным воздействиям, т.е. таким, которые совпадают с собственными тенденциями их изменения и эволюции.

Развитие синергетического взгляда на мир приводит к постановке целой серии неожиданных вопросов и не менее неожиданных ответов на них, которые подробно рассматриваются в одной из моих

¹ Цит. по: Русский космизм. С. 127.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 90.

совместных с С.П.Курдюмовым работ¹. В ней показывается, что атомы не остаются неизменными, раз и навсегда данными, в процессе эволюции Вселенной они тоже эволюционируют. Неживое имеет память, иначе говоря, на протекающие сегодня в сложной структуре процессы влияет ее «предыстория». Природа не является индифферентной, безразличной к возникающим в ней структурам, она имеет внутренние предрасположенности к определенному рода формам. Природа «выбирает» определенные пути эволюции, на «теле природы» «выживают» вполне определенные формы организации. Синергетика дает объяснение, почему природа так экономна, почему она идет кратчайшим, оптимальным путем, каким образом природе удастся найти наиболее устойчивые формы. Синергетика оказалась способной понять, как природа научилась ускорять эволюцию: на языке синергетики это называется способами резонансного возбуждения предпочитаемых человеком и реализуемых на данной открытой нелинейной среде структур.

6. Великая тайна связи времен

Синергетика устанавливает глубинную связь пространства и времени в эволюционных структурах-аттракторах, возникающих на разрывных, автомодельных стадиях процессов. «Великая загадка вчера-сегодня-завтра, непрерывно нас проникающая, пока мы живем, распространяется на всю природу. Пространство-время не есть стационарно абстрактное построение или явление. В нем есть вчера-сегодня-завтра. Оно все как целое этим вчера-сегодня-завтра всеобъемлюще проникнуто»². Может ли синергетика разгадать эту загадку природы? Пространственная конфигурация, «архитектура» сложной метастабильной эволюционирующей структуры информативна. Время в этой структуре как бы снимается. Для нас, внешних наблюдателей, это означает, что различные временные этапы эволюции этой структуры присутствуют в ней сегодня, «впечатаны» в ее архитектуру. Определенные фрагменты (пространственные области) синхронического среза структуры показывают характер прошлого развития структуры в целом, а другие фрагменты – характер ее будущего развития. Иначе говоря, сложную структуру можно представить как пространственную развертку дискретных, выделенных эволюционных стадий развития структуры.

¹ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Жизнь неживого с точки зрения синергетики // Синергетика. Труды семинара. М.: МГУ, 2000. Т. 3. С. 39–61.

² Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 249.

Если структура развивается с обострением в сбегающемся к центру режиме (LS-режиме), то наличный ход процессов в центре является индикатором прошлого развития всей структуры, а ход процессов на периферии сейчас – индикатором ее будущего развития. Если же структура развивается в режиме неограниченно разбегающейся волны (HS-режиме), то, наоборот, информация о будущей картине развития структуры в целом содержится сейчас в центре, а о прошлом – на ее периферии.

Информация о прошлых и последующих временных стадиях развития содержится в пространственной конфигурации структуры сейчас, и если мы научимся считывать эту информацию, то сможем проникать не в вероятное, предсказываемое нами, а в реальное будущее, которое будет у этой структуры, и не в реконструированное, восстановленное по крохам прошлое, а в ее реальное (то, как оно было) прошлое. Значит, всё уже есть в настоящем, прошлое и будущее структуры содержатся в ее настоящем, в ее наличной пространственной конфигурации. Это действительно парадоксальная идея.

А вытекает она из того факта, что структуры-аттракторы описываются инвариантно-групповыми решениями. В инвариантах, как известно, пространственные и временные характеристики не свободны, а определенным образом друг с другом связаны.

Происходит как бы опространствование времени и овременение пространства. «Zum Raum wird hier die Zeit» («Здесь время превращается в пространство»), – обращает внимание А.К.Горский на изречение Вагнера¹. «Пространство яснейшим образом перестает быть неподвижным пространством геометрии. Оно становится неустойчивым, динамическим, текучим пространством»².

С позиции синергетики становятся ясными возможные смыслы парадоксальных философских и поэтических образов, таких как «настоящее всегда чревато будущим» (Лейбниц), «протенции – нити, тянущиеся из будущего» (Эдмунд Гуссерль), «более раннее зависит от более позднего» (Николай Гартман), «как в прошедшем грядущее зреет, так в грядущем прошлое тлеет» (Анна Ахматова), «прошлое еще впереди» (Марина Цветаева), «воспоминание о будущем». Будущее – здесь и теперь, оно есть непроявленное в настоящем. Влияние будущего на настоящее объясняется с точки зрения синергетики, во-первых, тем, что ход процессов в настоящем зависит от естественных целей процессов, от структур-аттракторов эволюции, а во-вторых, представленностью будущего и прошлого в пространственной архитектуре структуры-аттрактора.

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. 1995. С. 177.

² Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. С. 253.

С точки зрения синергетики иерархия сложной структуры напрямую связана с эволюцией, со степенью продвижения к моменту обострения. Если, скажем, мы заняли место наблюдателя на некой срединной структуре, на некотором среднем иерархическом уровне, то структуры с более низким максимумом интенсивности процессов – это структуры из прошлого, структуры же с более высоким максимумом – это структуры из будущего. А поскольку эти структуры связаны воедино в целостную структуру, т.е. когерентны, развиваются согласованно, то мы как обитатели срединного уровня ощущаем непосредственное влияние прошлого (от более низких структур) и непосредственное влияние будущего (от более высоких, более продвинутых к моменту обострения структур). Их когерентность означает попадание их в один темпомир, фигурально выражаясь, наличие консенсуса, а договориться можно не со всеми и не всегда, а только выборочно и соблюдая определенные правила.

7. Иерархическая лестница живых существ

Синергетика рассматривает эволюцию мира как эволюцию нелинейных иерархически субординированных сред. Она развивает далее представление русских космистов о том, что «природа есть органическая иерархия живых существ... Мир насквозь есть иерархия живых существ, оригинальных личностей, способных к творческому приросту бытия»¹. Иерархическая лестница включает в себя ступени как живого, так и неживого.

Простейшие образования мира, простейшие структуры возникают сами по себе, спонтанно, как неустойчивости, в результате разрастания, усиления флуктуаций. А более сложные образования мира возникают, видимо, как дальнейшее развитие этих флуктуаций, как неустойчивости на более высоких уровнях бытия. Мир предстает в таком случае как иерархия сред, которые обладают разными свойствами (разными значениями констант, разными типами диссипативных процессов, разными нелинейностями).

Иерархия сред включает в себя в том числе и высшие – биологические и социальные – уровни. Например, биосфера, как ее рассматривал В.И.Вернадский, есть образ некоторой среды. Биосфера построена вовсе не из сложных форм, а в основном из форм простейших. Известна, скажем, масса биосферы. И в этом море простейших форм, как в некой среде, купаются, развиваются существа растительного и животного мира, в том числе и сам человек. Он окутан этим морем простейших форм и даже пронизан ими, соткан из них, до

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 89, 143.

определенной степени управляем ими. Вспомним, например, стихию болезней. Это они «едят» человека. Но, будучи возвращен на этом море, он все же возвышается над ними, есть нечто более сложное.

Путь всевозрастающей сложности – восхождение по иерархической лестнице форм и структурообразований мира. Для того чтобы создавать все более сложные структуры, надо – в соответствии с синергетическим видением мира – создавать среды с более сильными нелинейностями. Разным нелинейностям соответствуют разные типы структур. Причем усложнение организации, возникновение все более сложных объединений простых структур и все более сложные режимы их изменения связаны с увеличением степени нелинейности.

На основе развиваемого здесь мировидения можно предположить, что существует некая среда, способная создавать порядка 200 типов атомов. Способы объединения простых (элементарных) структур в более сложные (атомы) определяются собственными функциями этой нелинейной среды. А для создания, скажем, живого организма нужно объединить уже 10^{12} – 10^{15} клеток, являющихся своего рода атомами другой, более сложной нелинейной среды. Да и сама клетка есть сверхсложная организация, содержащая внутри себя целые «фабрики» производства белка, механизмы ассимиляции и деструкции, обмена, дублирования (ДНК) и т.д.

От синергетики, разумеется, нельзя требовать объяснения всех типов структур, размеров и форм живого и неживого. Но она ищет объяснение общих принципов эволюции мира – принципов усложнения, ускорения и экономии. Она рассматривает эволюцию мира как эволюцию нелинейных иерархически субординированных сред. Эволюция предстает как создание все более сложных нелинейных сред, способных объединять все большее количество простых структур и создавать все более сложную организацию. Каждая новая среда с новыми свойствами, с новыми нелинейностями обладает своим спектром форм. Идея о спектре форм физической, химической, биологической, социальной и т.д. организации является одной из важнейших в синергетическом мировидении.

Иерархия сред, по-видимому, связана с созданием все более сложного спектра форм организации (структур). Причем становление все более сложных форм организации мира сопровождается повторением (разумеется, не полным, а смазанным, расплывчатым) не одной структуры, а целой серии исторических эволюционных форм, тех форм, которые имели место на предыдущих стадиях эволюции мира. Воспроизведение в индивидуальном развитии спектра исторических эволюционных форм мира – это синергетическая переинтерпретация известного принципа «в онтогенезе повторяется филогенез». Так, разные стадии зарождения и развития цыпленка, вырастающего в яйце

на среде сложных белковых молекул, соответствуют стадиям развития живого в мире вообще. Так же и развитие человеческого зародыша имеет промежуточные формы, например, когда у него есть жаберные щели.

Прошлое не исчезает, оно живет в нас сегодня. Человек несет в себе память о предыдущих стадиях развития. В этом были убеждены русские космисты. Н.А.Умов, например, считал, что «мы носим в себе совокупную психику живого, и даже дурное, страшное в нас... есть нестерпимое наследие животного мира: "сладоастрения рептилий", "бессердечности рыб", "мстительности тигра" и т.д. "Человек – памятная книжка энтропии"»¹. Не только пространственные, но и временные связи пронизывают космос и соединяют в нем все структурообразования и существа. И поэтому будущее человека и всего человечества, их судьбы напрямую связаны с тем, как они обращаются с прошлым. Поэтому нужно «идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины»².

Таким образом, эволюция предстает как создание все более сложных нелинейных сред, способных объединять все большее количество простых структур и создавать все более сложную организацию. Каждая новая среда с новыми свойствами, с новыми нелинейностями обладает своим спектром форм.

С восхождением по эволюционной лестнице происходит ускорение темпов эволюции. Эволюция мира есть не просто создание все усложняющихся структур. Восходя по ступеням сложности от неживого к живому и от живого к человеку, процессы все более плотно «упаковываются», свертываются, а их ход ускоряется.

8. Идеи холизма. Козволюция как искусство жить вместе

Проблемы построения целостности и достижения цели в различных их аспектах являются центральными и в русском космизме, и в синергетике. Синергетика по своей сути является холистической теорией, а холизм – основа нового мышления XXI в. П.А.Флоренский связывал целостные качества структур и форм природы с понятием символа. Сама идея холизма прописана у него с необыкновенной точностью и глубиной: «В малейшей частности открывается целое, в его таинственной глубине, в его пленительном и радующем совершенстве. Все выражает целое, и целое – именно *во* всем, а не где-то *рядом* с ним... *Часть, равная целому, причем целое не равно части*, – таково определение символа... Роза – не лепестки, но лепестки – роза»³.

¹ Русский космизм. С. 110.

² Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 557.

³ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Собр. соч. в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 147–148.

Цель достигнута, когда построено целое, когда, как говорил В.С.Соловьев, воплощена идея всеединства каждого из самостоятельных и свободных элементов бытия в мировом теле. Всеобщее единение осуществляется духовно-телесным образом. Воплощение идеи всеединства связано с преодолением непроницаемости в пространстве и с осуществлением, как подчеркивает Соловьев, «интеграции во времени (или *против* времени)».

«Уже и в природном мире идее принадлежит все, но истинная ее сущность требует, чтобы не только ей принадлежало все, но все в нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама принадлежала всему*, чтобы все, т.е. *все* частные и индивидуальные существа, а следовательно, и *каждое* из них, действительно обладали идеальным всеединством, включали его в себя. Совершенное всеединство, по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. Полнота идеи требует, чтобы наибольшее единство целого осуществлялось в наибольшей самостоятельности и свободе частных и единичных элементов – в них самих, через них и для них»¹.

Идеи холизма у русских космистов выражены в разных формах: «Культура как живой организм» (Н.Ф.Федоров), «Вселенная – единое и связанное целое» (В.С.Соловьев), «Макроскопическое целое, где все друг другу члены» (А.К.Горский). Они имеют под собой глубокие подосновы и обрастают разветвленными следствиями, и то и другое доступно синергетической переинтерпретации.

Синергетика не только исследует феномены когерентности, становления взаимозависимого коллективного поведения, формирования локализованных пространственно-временных структур в нелинейных диссипативных средах (системах), но и устанавливает конструктивные принципы *коэволюции* сложных структур мира. Международные организации, форумы и научные, практические и образовательные программы нацелены сегодня на обеспечение *устойчивого развития* природы и человечества, разных социальных общностей и геополитических структур, объединения Востока и Запада, Севера и Юга, объединения суверенных государств в континентальное, или даже мировое, сообщество. Сергей Павлович Курдюмов в своих лекциях и трудах называл это конструктивными правилами *нелинейного синтеза* простого в сложное, различных частей в динамически развивающееся целое, разрозненных структур в единую синхронизованную, устойчиво развивающуюся структуру. Суть этих правил коэволюции, совместного устойчивого развития или нелинейного синтеза раскрывается с помощью следующих трех положений:

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 542–543.

1) *единство достигается через разнообразие элементов.* Этот синергетический принцип восходит к известному принципу общей теории систем, выдвинутому У.Росс Эшби еще в 1950-х гг., – принципу необходимого разнообразия элементов. Говоря о самостоятельности и свободе единичных элементов внутри целого, В.С.Соловьев в конце XIX в. фактически уже выражал существо этого принципа системной организации. А сегодня мы должны понимать, что глобализация означает плюрализм социальных организаций и культур, плюрализм через единство в разнообразии;

2) *устойчивое развитие возможно только через неустойчивость*, при прохождении через необходимые периоды замедления развития и частичного или полного выпадения в хаос. Усиление неустойчивостей и неопределенностей, прохождении кризисов – путь внутренней жизни сложных организаций в природе и обществе. Нелинейный синтез частей в сложное эволюционирующее целое проходит через необходимые периоды рассинхронизации и хаотизации, частичного отпадения частей и фрагментов от целого для последующего этапа создания более мощных и жизнеспособных объединений. Чтобы устойчиво развиваться, необходимо быть готовым к падению и падать на время, чтобы не упасть навсегда, чтобы не разрушиться и не кануть в вечность;

3) обеспечение устойчивого развития требует осознания связи времен и детерминации нашей сегодняшней деятельности из будущего. Нужно осознать то, что *мы не наследуем имеющиеся на Земле ресурсы у наших родителей, а заимствуем их у наших детей.* Наши дети и внуки должны иметь по крайней мере не худшие условия жизни в природной и социальной среде, чем мы имеем теперь.

Путь эволюционного восхождения – это путь создания все более сложных целостных образований, путь интеграции множества структур и форм в единое целое. Путь превращения биосферы в ноосферу, сферу коллективного человеческого разума связан, по мысли В.И.Вернадского, с постепенной перестройкой всей биосферы «в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого»¹.

Создание все более сложных объединений структур, если это объединение топологически правильно, т.е. происходит в соответствии с собственными тенденциями, структурами-аттракторами эволюционных процессов в рассматриваемой среде, приводит к увеличению темпов развития сложной структуры. Важнейшей идеей синергетики является существование дискретного спектра возможных путей в будущее (структур-аттракторов). Кроме того, существует ограниченный набор возможных способов объединения простого в сложное, конструирования все более сложных структур из простых.

¹ Цит. по: Русский космизм. С. 341.

Объединяясь в сложное, структуры не просто складываются, входят в неизменном, недеформированном виде. Они определенным образом трансформируются, наслаиваются друг на друга, при этом некоторые их части выпадают, отсекаются. Как говорят физики, имеет место перекрытие с дефектом энергии. Это означает, что объединение приводит к экономии, фигурально выражаясь, к уменьшению «выжигания среды», к меньшему расходу материальных и человеческих затрат и усилий. Поэтому сформировавшаяся сложная структура начинает развиваться быстрее. За счет объединения сложная структура попадает в более быстрый темпомир, чем темпомир самой быстро развивавшейся структуры до объединения. Выгодно жить и развиваться вместе. Причем это выгодно не только слабым структурам, входящим в сложное целое, что очевидно, но и сильным, развитым структурам, что является важным и нетривиальным выводом синергетики.

Суммирую сказанное. Мир идет к единству через интеграцию разнообразных и живущих в разном темпомире структур. Синергетика открывает закономерности нелинейного синтеза простого в сложное и формулирует их в виде ясных правил¹:

– нелинейный синтез – это объединение не жестко установленных, фиксированных структур, а *структур, обладающих разным «возрастом»*, находящихся на разных стадиях развития. Это – конфигурационно правильное (резонансное) соединение элементов «памяти», причем «памяти разной глубины»;

– именно *один и тот же момент обострения* является ключевым индикатором связи структур в единое целое, показателем того, что мы имеем дело с целостной структурой, а не с конгломератом разрозненных фрагментов;

– *неединственность* способов сборки целого из частей;

– целое собирается *не по крохам, а большими кусками, крупными блоками*, оно собирается не из отдельных элементов, скажем атомов, а из промежуточных сред, выстраивающихся – в случае прогрессивной эволюции – в виде иерархии сред, обладающих разной нелинейностью;

– структуры-части входят в целое не в неизменном виде, но определенным образом *трансформируются, деформируются* в соответствии с особенностями возникающего эволюционного целого;

– для объединения «разновозрастных структур» (как бы структур прошлого, структур настоящего и структур будущего) в единую устойчиво эволюционирующую структуру необходимо *нарушение симметрии*; путь к возрастающей сложности мира – это путь увеличения

¹ См. об этом подробнее: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Темпоральные ландшафты коэволюции // Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В.С.Стёпина. М.: Канон+, 2004. С. 445–462.

моментов нарушения симметрии в конфигурации сложных структур и *переход к более сложным типам симметрии*, создание симметрий более высокого уровня;

– для образования устойчивой целостной структуры важна надлежащая *топология* соединения структур (скажем, в случае структуры горения нелинейной диссипативной среды – правильное конфигурационное распределение максимумов и минимумов интенсивности горения структуры);

– для сборки новой сложной структуры, для перекристаллизации среды требуется создать ситуацию «*на краю хаоса*», когда малые флуктуации способны инициировать фазовый переход, сбросить систему в иное состояние, задать иной ход процесса морфогенеза, иной способ сборки сложного целого. «Сама природа коэволюции заключается в достижении этого края хаоса» (Стюард Кауфман);

– топологически правильное, резонансное объединение частей в целое приводит к *ускорению развития целого*, образовавшейся единой, целостной структуры.

Паттерны интеграции и самоорганизации, структуры-аттракторы эволюции, будучи зависимыми только от нелинейных свойств соответствующих сложных систем, предшествуют процессам как нечто готовое заранее. Они означают должное, определяют то, к чему стремятся процессы, внутренние цели – симметрию, красоту, истину. Путь в будущее не единственен, существуют дискретные спектры возможных направлений эволюции. Неоднозначны и способы интеграции структур в более сложную.

Коэволюция – не просто процесс подгонки частей друг к другу при образовании сложного целого, их резонансного взаимного расположения и синхронизации их темпов развития, но и инактивированное познание человеком мира, топологически и темпорально правильное встраивание и вдействие его в среду, искусство мягкого, нелинейного и резонансного управления. А также это – интерактивная связь между человеческими организациями и отдельными индивидами, всеобщее сотрудничество, соучастие и солидарность, совместные усилия в конструировании и перестройке мира, а тем самым, и своей собственной психики. Это – обнаружение универсального сродства всего со всем и таинственной связи между прошлым, настоящим и будущим.

Открываемые синергетикой принципы коэволюции можно назвать конструктивными, потому что они могут использоваться для эффективной управленческой деятельности, для стратегического видения будущего и планирования на долгосрочную историческую перспективу, для выработки разумной национальной и государственной политики в глобализирующемся мире. Синергетические принципы

коэволюции глубоко содержательны и ориентированы на отдаленное будущее, которое практически невозможно предсказывать традиционными методами. Глубокое понимание синергетических принципов коэволюции, нелинейного синтеза частей в устойчиво эволюционирующее целое может и должно лечь в основу современного «искусства жить вместе, содействуя утверждению толерантности и сохранению разнообразия в глобализирующихся сообществах». Коэволюция есть «искусство жить в едином темпомире», не свертывая, а поддерживая и развивая разнообразие на уровнях элементов и отдельных подсистем. А значит, нужно культивировать у каждого чувство ответственности за целое в плюралистичном и объединенном мире.

9. Овладение временем

Важнейшей установкой русских космистов является овладение временем. Н.Ф.Федоров формулировал ее в контексте своей философии спасения: «Всеобщее воскрешение есть полная победа над пространством и временем. Переход "от земли к небесе" есть победа, торжество над пространством (или последовательное вездесущее). Переход от смерти к жизни, или одновременное сосуществование *всего ряда времен* (поколений), есть торжество над временем»¹.

Н.Федоров призывал к действию, а не бездействию, к активному преобразованию мира в смысле победы над слепыми и косными силами природы. В одном из своих писем он дает интересную формулировку: «Час не настанет, время не приблизится, если мы останемся в бездействии. Слепая сила могуча, пока не пробудилась разумная. Предсказывать можно лишь злое, как следствие бездействия и слепоты, как побуждение к действию и знанию. Доброе можно лишь *делать*. Доброе и благое можно не *предсказывать*, а лишь *предуказывать*, направлять в одно сознательное действие»².

А В.Н.Муравьев в своем философском сочинении «Овладение временем» писал о том, что природа должна превратиться в историю, а история сознательно и активно строиться человеком путем преобразования космоса на свою пользу, путем окультуривания жизни, природы, космоса. «Жизнь, сознательно строяемая человеком, и есть культура. Культура есть совокупность результатов, достигаемых человеком в деле преобразования мира. Культура есть мир, измененный и изменяемый человеком согласно идеалам его разума»³. «Человек должен

¹ Федоров Н.Ф. Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством? // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 572.

² Цит. по: Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. С. 130.

³ Цит. по: Русский космизм. С. 198.

стать не только homo sapiens, но настоящим властителем природы, homo creator'ом»¹.

Согласно Муравьеву, овладение временем есть «время-властие», оно в высшей мере активно: это – овладение всеми вообще процессами движения и изменения путем завоевания их общего корня – времени»². Это – сознательное проективное действие, направленное и на преодоление времени, и на победу над временем (например, опыты по омоложению человеческого организма), и на распоряжение временем, и на установление реальной власти над временем.

Синергетическая позиция далека от известной установки английского философа Нового времени Фрэнсиса Бэкона «Знание – сила». Синергетика ориентирована не на переделку природы, а на диалог, партнерство, сотрудничество, с ней. А сотрудничество означает, что внешние воздействия на сложные системы возможны, но они должны быть согласованы с собственными тенденциями природных, социальных, человеческих систем. Это – не насильственные, а пробуждающие, стимулирующие воздействия.

В то же время синергетическое мировидение близко к современному направлению конструктивизма в эпистемологии и теории управления. Конструктивизм – это такой подход, в рамках которого считается, что человек в своих процессах восприятия и мышления не столько отражает окружающий мир, сколько активно творит, конструирует его. Этот подход развивался разными авторами на базе различных дисциплинарных областей: на базе системной теории и кибернетики – Х. фон Фёрстером, нейробиологии и когнитивной науки – У. Матураной и Ф. Варелой, генетической эпистемологии – Ж. Пиаже, психологии восприятия – У. Найссером, существуют, разумеется, и иные версии.

Конструирование порождает когерентный, взаимосогласованный мир. Конструирующий человек и конструируемый им мир составляют процессуальное единство. Для понимания сути этого нового отношения человека к миру (его наблюдение изнутри, его обустройство, созидание и постоянная переделка самого себя в процессе этого обустройства) весьма удачной является *метафора танца*. Познание мира и действие человека в мире – это танец человека с миром, парный танец с различными па, в котором ведущим является то один, то другой партнер, в котором они оба непрерывно раскрываются и развиваются.

Конструирование природной и социальной действительности означает, что человек как субъект познания и деятельности берет на себя весь груз ответственности за получаемый результат. Принцип ответственности, о котором писал Ханс Йонас, ставится здесь во главу угла.

¹ Цит. по: Русский космизм. С. 203.

² Там же. С. 206.

Как подчеркивает основатель синергетики, немецкий ученый Герман Хакен, самоорганизующееся общество может устойчиво существовать и продолжительное время динамично развиваться, если каждый его член ведет себя так, как если бы он – в меру своих возможностей – был ответственен за целое¹. Этот принцип ответственности близок к категорическому императиву Канта.

В плане очерченной здесь синергетической установки сотрудничества с природой и активного конструирования природной и социальной реальности можно теперь разъяснить, какой смысл вкладывает современная наука в лице синергетики в установку русских космистов на овладение временем.

Во-первых, *овладение временем есть освоение пространства*. А освоение пространства – это умение анализировать сложные топологические конфигурации коэволюционирующих структур-аттракторов и вычитывать информацию о прошлом и будущем развитии этих структур в целом. Важно понять, что прошлое не сокрыто от нас слоями истории и будущее не отделено от нас в заоблачные высоты, прошлое и будущее соседствуют с нами *здесь и сейчас*, существуют где-то рядом. Увидеть это реальное прошлое и эти реальные элементы будущего, понять, как они влияют на нас и как мы можем, исходя из этого, активно строить нашу сегодняшнюю жизнь, – вот конструктивная, хотя и выглядящая сегодня достаточно абстрактной, установка синергетики.

Во-вторых, *овладение временем – ключевое действие отдельного человека в ключевой момент*. Важно понять, на каких стадиях эволюционных процессов в сложных системах действия каждого отдельного человека становятся существенными и могут вывести систему на предпочтительный путь будущего развития.

Особые возможности для проявления всеобщей сопричастности и соучастия, для заметного влияния даже отдельного человека на исторический ход процессов коэволюции, на разворачивание исторических событий возникают в *состояниях неустойчивости* сложных систем, т.е. в состояниях вблизи бифуркации или вблизи момента обострения (на развитых стадиях развития сложных диссипативных структур). Именно в эти моменты действия каждого отдельного конструирующего действительность и управляющего ею субъекта могут стать существенными, определяющими возникновение новой макроскопической когерентной структуры, нового коллективного образца поведения. Более того, в условиях неустойчивости сложной системы возможно установление сквозной связи между различными иерархическими уровнями организации систем в мире, возможно «туннелирование»

¹ См.: Хакен Г. Самоорганизующееся общество. Пер. с нем. Е.Н.Князевой // Будущее России в зеркале синергетики. М.: КомКнига/URSS, 2006. С. 207.

в микро- или мегамир. А поскольку пространство и время связаны в инварианты, то возможно и проникновение в прошлое или будущее.

В-третьих, *овладение временем* – это способ резонансного (топологически правильно организованного) воздействия на систему, которое позволяет ускорить темп ее эволюции, быстро вывести на желаемые структуры-аттракторы.

В-четвертых, *овладение временем* – это умение строить коэволюционную сложность, соединять сложные структуры в коэволюционирующие и динамично развивающиеся сверхсложные целостные образования, способные в исторической перспективе ускорять свой темп развития.

Итак, мы приходим к следующему выводу. Для развертывания активной конструирующей и управленческой деятельности в современном сложном и глобализированном мире, для надлежащего встраивания человека в коэволюционные процессы нужно:

а) уметь принимать здоровые решения в условиях глубокой неопределенности, обусловленной возрастающей сложностью социальных процессов. А для этого необходим интеллектуальный альянс (интеллектуальная синергия) между прогнозом, производством инноваций и предпринимательской (управленческой) деятельностью;

б) уметь мыслить глобально и действовать активно и интерактивно, адекватно ситуации (принцип ситуационности действия);

в) быть в синергизме со средой, с управляемой организацией или предприятием (принцип нелинейных обратных связей, устанавливающих между субъектом и средой его активности);

г) созидать подобающий как своим собственным познавательным и конструктивным возможностям, так и внутренним неявным тенденциям среды когерентный, взаимно согласованный мир (установка не просто на желаемое, а на осуществимое будущее).

Конструктивная и творческая позиция современного человека призвана определяться возможностью преднамеренного резонансного возбуждения сложных структур в соответствующих нелинейных средах и системах, тех структур, которые отвечают метастабильно устойчивым собственным формам организации этих сред.

10. Время и вечность

Классическая философская проблема о соотношении времени (*tempus*) и вечности (*aeternitas*) представлена в философии русского космизма в аспекте проблемы смерти и бессмертия, достижения цели развития (всеобщее воскрешение у Н.Ф.Федорова, всеединство у В.С.Соловьева) и сохранения всех пластов истории. Одно предполагает другое: без возложения на себя всего груза прошлого невозможно достигнуть цели развития человечества.

Существует некая сквозная нить времен: прошлое неотделимо от будущего, прошлое и настоящее зависят от будущего, настоящее свертывает в себе прошлое и будущее. Вечное – это будущее, возвращающееся как прошлое в мире, который блещет новизной и эмерджентностью. Синергетика не может оставаться равнодушной к этим образам времени, тем более что внутри нее возникают некоторые близкие по содержанию представления о пространстве и времени в процессах эволюции сложных систем.

Древние греки учили: «Не ищите нового – ищите вечного». Платон говорил, что время есть подвижный образ вечности и что вечность не только объединяет все части времени, но и управляет временем. В «Эннеадах» у Плотина время предстает как прообраз и архетип вечности. Вечность как бы висит над бытием, отпуская себя и давая возможность формам и структурам на время появиться. Вечность держит время на привязи, не позволяя ему чересчур разыгрываться. Гераклит, который предложил образ мира как живого огня и вечного становления, говорил, что время – это дитя, играющее камешками. Время играет нами, как смертными существами, или, иначе говоря, позволяет нам немного поиграть в этом мире.

Еще говорят, что вечность сдерживает, чтобы все не случилось сразу. В религиозно-философском учении герметизма есть идея о том, что мир постигнет гибель, когда исчерпаются все его возможности, ибо каждая возможность реализуется в нем всего лишь один раз. В сложном мире, в котором мы живем и который описывается закономерностями синергетики, существует представление о структурах-аттракторах эволюции как о проявленных (актуальных или способных к актуализации) формах, всплывающих из океана непроявленного, из хаотической бездны, кишашей возможностями. Возникновение одной из структур-аттракторов эволюции – это как бы проба возможностей мира, это преходящая, временная реализация чего-то из непреходящей, вечной сокровищницы форм. У Сёрена Киркегора и философов-экзистенциалистов XX в. есть представление о настоящем как «вечном присутствии», о «теперь», воплощающем всю полноту времени, которое восходит к воззрениям Августина Блаженного о «вечном настоящем», содержащем различные временные модусы – модус прошлого, модус собственного настоящего и модус будущего.

Одно из важнейших представлений синергетики – это представление о коэволюции, о связи структур разного возраста, о включении элементов «памяти» и элементов будущего, маяков эволюции в сегодняшнюю сложную структуру, т.е. тоже представление о постоянном присутствии, о моменте *теперь*, втягивающем в себя – благодаря пространственно-временным инвариантам, а значит, связи пространственных и временных координат – исторический ход эволюции

структуры в прошлом и тенденции ее будущего развития. Кроме того, при определенных автомоделных режимах эволюции сложных структур, а именно при режиме с падающей амплитудой, возможно касание неограниченно отдаленного, «абсолютного» будущего этой структуры, т.е. в некотором смысле касание вечности. Это можно истолковать как некую сверку сегодняшних несовершенных и преходящих процессов в сложных системах с идеальным, совершенным ходом «мировых часов», с безначальной и бесконечной длительностью без «до» и «после», стало быть, с вечностью. Это один из наиболее парадоксальных выводов синергетики, на который неоднократно обращал внимание С.П.Курдюмов.

Каким образом это возможно? Ведь обычно считается, что лишь настоящее нам более или менее доступно, будущее достижимо лишь через сложную работу по прогнозированию и конструированию, тогда как прошлое – через не менее трудоемкую работу по реконструированию и описанию. И то и другое неизбежно связано с неточностями, абберациями в наших толкованиях и интерпретациях. Подход синергетики принципиально отличается от традиционных исследовательских стратегий. Сегодняшняя деятельность не только определяется прошлым, но и строится из будущего. Причем чтобы быть успешной, она должна строиться с ориентацией (сознательной или неосознаваемой, интуитивной) на одну из возможных (и осуществимых!) в данной социальной среде структур-аттракторов развития.

Научившись «читать» пространственные конфигурации сложных эволюционирующих структур, можно усматривать в них элементы готового, не прогнозируемого, а того, каким оно в действительности будет, будущего, и готового, свободного от истолкований прошлого. Дело предстает таким образом, будто синергетика дает нам ключ к машине времени, и с этим ключом нам удастся проникать в подлинное прошлое и в реальное, а не гипотетическое будущее. Этот ключ, однако, действителен только в искусных руках. Только тот, кто приобрел «синергетические очки», может стать пророком.

Согласно синергетическим моделям научной школы С.П.Курдюмова, существуют два различных и взаимно дополнительных режима в открытых и нелинейных средах: HS-режим и LS-режим с обострением. HS-режим – это режим «неограниченно разбегающейся волны», когда нет локализации и все структуры, неоднородности стираются, размываются. LS-режим с обострением – это режим «сбегающейся волны горения», режим локализации и интенсивного развития процессов во все более и более узкой области вблизи максимума. Чередование этих режимов имеет место в открытых средах (системах) с сильной нелинейностью.

При увеличении нелинейности в LS-режиме появляются новые решения, когда сложная структура начинает развиваться не просто в режиме колебания с LS на HS и обратно, а в автомоделном режиме спада активности и «неограниченно разбегающейся волны», т.е. как бы в режиме «отдыха» и «сна» сложной организации. Только при автомоделности появляется связь пространства и времени. И тогда сегодняшние процессы в центре этой структуры с падающей амплитудой являются индикатором того, как они будут протекать во всей структуре в будущем.

Но этот режим нестабилен. Возможны случаи, когда он держится достаточное длительное время, и при этом в центре этой структуры происходит касание неограниченно отдаленного от нас (абсолютного) будущего. Такого рода состояние, по-видимому, близко к состоянию сна без сновидений. Подобное утверждение – следствие анализа инвариантно-групповых свойств «падающего» автомоделного решения.

Вековые наблюдения за сменой состояний человеческого бытия в универсуме привели восточных мудрецов к заключению, что, когда человек бодрствует, он выпадает из космоса, а когда спит, растворяется в нем. Величайшая тайна йоги – это сон без сновидений. Сон без сновидений – это особое состояние, соответствующее максимальной непроявленности, или минимальной проявленности, свойств человеческой природы.

Предполагается, что, пребывая в этом состоянии, человек касается абсолютного и совершенного будущего. Осуществляется его связь с целым, с Единым, с зияющей бездной Небытия. Человек как бы подключается к отдельным вселенским связям и событиям, непосредственно регулируется ими.

«Когда человек, уснув, не видит никакого сновидения, то он достигает единства в этом дыхании. В него входит речь со всеми именами, входит глаз со всеми образами, входит ухо со всеми звуками, входит разум со всеми мыслями. Когда он пробуждается, то подобно тому, как из пылающего огня разлетаются во все стороны искры, так из этого Атмана разлетаются по всем местам жизненные силы, из жизненных сил – боги, из богов – миры» – так изображается это состояние в Каушитаки Упанишаде¹. Находясь в этом состоянии, человек внутри себя сливается, идентифицируется с состоянием неограниченно отдаленного будущего вселенской организации.

Кажется, что осуществляется определенная гармонизация, сверка текущего хода процессов с целью, с «будущим порядком». Вечность открывается конечной сущности в момент ее касания бесконечно

¹ Упанишады. М., 1967. С. 59.

отдаленного будущего тотальности универсума. Момент выпадает из течения времени и именно поэтому касается вечности.

Это следствие анализа математических моделей сложного эволюционного поведения. В принципе возможность такого состояния имеется у каждого человека (когда во время глубокого сна происходит охлаждение тела, замедление всех процессов, протекающих в его организме), но длительное пребывание в этом состоянии может быть только у некоторых людей. Автомодельный HS-режим с падающей амплитудой неустойчив и может сорваться или на обычный сон со сновидениями, или на дальнейшее необратимое падение – смерть. Это – режим «на краю хаоса», в котором балансируют все сверхсложные организации.

Вышеизложенное можно рассматривать как попытку рационального объяснения мистического или иррационального. «Истина есть прорыв за пределы и грани к миру иному. В мистических учениях кроется истина о связях человека с иными пластами бытия»¹. В этих словах Н.А.Бердяева кроется установка русских космистов на раскрытие тайны бытия. Только устанавливая соприкосновение со всеми глубинными и высшими духовными пластами бытия, можно преобразовывать космос на благо человека и человечества.

* * *

Ключевой вопрос в наши дни состоит в изменении способа мышления человека. Ведь неслучайно говорят: «Измени свой способ мышления, и ты будешь уже на полпути к изменению мира!». К сожалению, наше мышление пока остается скорее линейным, чем нелинейным, скорее узко профессиональным, чем глобально ориентированным, скорее непримиримым, чем толерантным и готовым к компромиссам, скорее пассивно отражательным, чем конструктивистски активным. Поэтому изменение мышления в направлении нелинейности, осознания духовных ценностей, конструктивизма, коэволюции, интерактивности и партнерства с универсумом и сложными структурами в нем, о чем мечтал Сергей Павлович Курдюмов, жизненно необходимо.

Стратегии космического мышления, фундамент для которых был заложен русскими философами-космистами в XIX и XX вв., – это основной инструмент построения желаемого для человека будущего в веке XXI.

Это стратегическое видение должно быть когерентным, т.е. сопрягать в себе различные цели и планы действий в целостную и понятную картину предпочитаемых будущих состояний природной и социальной организации. Оно должно быть мощным, т.е. определяться сильной мотивацией к осуществлению поставленных задач и способ-

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 94.

ностью взять на себя серьезные обязательства. Оно должно быть реалистичным, т.е. связанным с пониманием осуществимого, доступного для реализации, и неосуществимо пока или в принципе. Оно должно быть ценностно-ориентированным.

Мы должны понимать, что мир идет к единству через сохранение разнообразия биологических видов, типов социальных организаций, культур и языков, пространств индивидуального творчества. Мы должны ясно отдавать себе отчет, что осуществлять изменения тяжело, но стагнация фатальна, а кризисы развития неизбежны, но преодолимы. Что до тех пор, пока мы не изобретем себе лучшего будущего, мы не будем иметь никакого.

Ибо, как сказал, французский философ Пьер Тейяр де Шарден, оказавший существенное влияние на Владимира Ивановича Вернадского, будущее находится в руках тех, кто способен дать будущим поколениям веские основания жить и надеяться.

Культура: новые подходы

М.А.Можейко

Диалог культурных традиций и общечеловеческие ценности: опыт нелинейного моделирования

Получающая свое обоснование в современной культуре концепция цивилизационного поворота предполагает ориентацию общества на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного социоприродного комплекса, основанного на принципе этнокультурного полицентризма. Это означает, что если при моделировании системы хозяйства этой цивилизации данная концепция опирается на универсальные принципы рыночной экономики, а при моделировании ее политической организации – на универсальные принципы демократии, то при моделировании культурного процесса подобный унификационный подход отвергается в принципе.

Современная модель гуманной глобализации основана на презумпции необходимости культурного разнообразия, защита которого не только обозначена Генеральным директором секретариата ЮНЕСКО Коитиро Мицуурой как важнейший инструмент «гуманизации глобализации», но и объявлена Всеобщей декларацией ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001) «этическим императивом» современности¹.

В октябре 2003 г. ЮНЕСКО принята специальная Конвенция «Об охране нематериального культурного наследия», направленная на осуществление конкретных практических мер по поддержанию живого, реализующего себя в наличных культурных практиках разнообразия нематериальной культуры человечества².

¹ <http://www.peace.ru/tolerance/news/cul-div.htm>.

² <http://www.unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540.pdf>.

На рубеже XX–XXI вв. социальная философия выявила наличие особого свойства плюральной культурной среды, открывающей возможности для широкого диалога культурных традиций: оно заключается в том, что новации в сфере нематериальной культуры возникают именно в неоднородном культурном пространстве. Поэтому актуальным становится исследование механизма взаимодействия культурных традиций в свете выявления творческого потенциала этого процесса.

Подобное исследование может быть проведено на основе нелинейного подхода к процессу кросс-культурного взаимодействия, опирающегося на методологические принципы современной синергетики, с учетом особенностей интерпретации последних в контексте гуманитарного познания.

I. Механизм взаимодействия традиций в динамике культуры: универсалии мировоззрения в кросс-культурном пространстве

В стабильном и равновесном своем состоянии культурное пространство определяется совокупностью тех ценностных иерархий и интерпретационных матриц, которые рассматриваются в данной культурной традиции как нормативные. Аксиологический «центр» культурного пространства может быть условно обозначен как своего рода «ортодоксия». Если обратиться к этимологии этого понятия, то под ортодоксией (греч. *orthos* – «правильный», *doxa* – «мнение») можно понимать феномен канонического воспроизведения в рамках культурной традиции той или иной теоретической системы, обретающей в этой традиции аксиологически акцентированный статус учения, – вне значимых семантических изменений ее содержания, однако при неизбежной редукции последнего с течением времени.

В своем становлении каждая ортодоксия проходит следующие этапы:

- 1) содержательное оформление концепции;
- 2) формирование вокруг концептуального ядра будущей ортодоксии пояса культурных поведенческих программ, которые содержательно основаны на ней и аксиологически фиксируют ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус;
- 3) установление соответствующей концептуальной системы в качестве собственно ортодоксии, что предполагает официальное санкционирование ее со стороны официальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей статуса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области.

Обформившаяся ортодоксия исключает относительность трактовки, обретая черты социальной мифологии. Соответственно этому, орто-

доксия в перспективе имеет тенденцию к трансмутации от статуса концепции, организованной в форме проблемного знания, к статусу замкнутого и формализованного догматического кодекса, тяготеющего – при наложении на массовое сознание – к катехическим (вопросно-ответным) жанрам бытия в культуре.

В равновесном (центрированном вокруг ортодоксии) состоянии культурная традиция обеспечивает стабильность характерных для нее аксиологических шкал, что позволяет индивидуальному сознанию действовать на основе устоявшихся в данной культуре мировоззренческих схем и интерпретационных стратегий, не подвергая их ни сомнению, ни даже рефлексивному осмыслению.

Однако нарушение обрисованного равновесного состояния духовно-мыслительного пространства культуры неизменно разрушает эту идилию, заключающуюся в том, что человек может позволить себе полагать, что мир устроен именно так, как он о нем думает.

Культурная среда может приходить в неравновесные состояния вследствие флуктуационных изменений параметров ее развития – как внутренних, так и внешних. Внешние флуктуации связаны с невозможностью воспроизведения в данной культурной среде сложившихся образцов деятельности и поведения вследствие дисфункций в работе наличных культурных программ: как в области экономики (что проявляется в утрате системой соответствующего технологического уровня, – например, переход от лоций к каботажному плаванию в античной Греции периода упадка), так и в области политики (кризис власти, как правило, осложняемый состоянием войны, – например, ситуация в Германии перед возникновением Веймарской республики или в России перед реформами П.А.Столыпина) и в сфере духовного развития (при утрате доминирующей аксиологической системой необходимого регулятивного потенциала, что, например, может быть зафиксировано применительно к западноевропейскому католицизму в период, непосредственно предшествующий формированию францисканства, когда в силу предельной схоластизации доктрины паства отшатывается от пастырей, ибо для спасения души оказалось необходимым знание латыни).

Источником внутренних колебаний в культурной динамике выступают противоречия между «центром» (ортодоксией), семантически и аксиологически доминирующим над всем культурным пространством, и т.н. культурной периферией (альтернативными культурными программами: ересями, концептуальными построениями маргинального характера и т.п.). Сложившийся баланс между статусом ортодоксии и статусом альтернативных культурных программ может нарушаться как при утрате преобладающей аксиологической системой необходимого регулятивного потенциала, так и по причине усиления позиций

периферии. Культура в целом приходит в неравновесное состояние. И если применительно к равновесным (стабильным) культурным средам можно говорить о выраженности ортодоксии как о жесткой централизованности культуры, предполагающей наличие четких неизблемых семантических и аксиологических приоритетов, то в неравновесной культурной среде, в противоположность этому, ортодоксия теряет приоритетные позиции по отношению к культурной периферии и культура выступает как ацентричная.

Важнейшим фактором дестабилизации культурной среды, приведения ее в неравновесное состояние, выступает кросс-культурное взаимодействие.

Ситуация взаимодействия культурных традиций может быть рассмотрена по различным критериям, которые в своем системном взаимодействии позволяют задать классификацию вариантов такого взаимодействия.

По **генетическому** критерию могут быть выделены следующие ситуации взаимодействия культурных традиций:

1) *интракультурная*, имеющая место в том случае, когда взаимодействующие традиции возникают внутри определенной культурной системы в силу внутренних процессов, приводящих к исторически одновременному выстраиванию дифференцированных культурных параллелей, которые в силу смысловой или ценностной альтернативности не могут быть непосредственно сведены в единую систему или непротиворечиво сняты более общей культурной программой (например, параллельное развитие противоречащих друг другу традиций аристотелизма и августицианства в схоластике XII–XIII вв.);

2) *экстракультурная*, вызванная внешними историческими причинами, приводящими социокультурные системы в столкновение, в ходе которого происходит внедрение в сложившийся культурный контекст чужеродных элементов, – как на масштабном уровне (в тех случаях, когда кросс-культурное взаимодействие может быть оценено в регистре Восток – Запад; например, столкновение античной и восточной культур в период завоеваний Александра Македонского или христианства и ислама во время крестовых походов), так и на уровне локальных взаимодействий этнонациональных традиций.

По критерию **аксиологического статуса** взаимодействующих традиций ситуация этого взаимодействия может быть рассмотрена так:

1) *аксиологически вертикальное взаимодействие* (т.е. взаимодействие периферийной культурной традиции и традиции ортодоксии), в пространстве которого реализуются как отношения ортодоксии к собственной консервации, так и стремление периферических традиций к изменению своего статуса; особенно остро это проявляется при формировании в сложившемся культурном контексте новой

мировоззренческой парадигмы, которая еще не доминирует, но достаточно сильна, чтобы противостоять ортодоксии и – хотя бы в отдаленной перспективе – претендовать на ортодоксальный статус (например, возникновение христианского миропонимания в контексте позднеантичной культуры); как правило, такое взаимодействие имеет место при условии, что ортодоксия находится на эволюционной стадии стагнации (к примеру, Вискули были бы невозможны в СССР 1960-х гг.);

2) *аксиологически горизонтальное взаимодействие* (т.е. взаимодействие нескольких традиций, ни одна из которых изначально не обладает статусом ортодоксии); в его рамках, в свою очередь, рассматриваются два варианта его осуществления:

а) хронологически вертикальное взаимодействие традиций, одна из которых возникает позже другой и в перспективе замещает ее (становится ортодоксией);

б) хронологически горизонтальное взаимодействие нескольких исторически параллельно сосуществующих традиций.

По такому критерию, как **степень выраженности** (эксплицированности) **содержательно-аксиологического противостояния**, порожденного взаимодействием культурных традиций, можно выделить:

1) *оппозицию* (столкновение) традиций в условиях эксплицитной манифестации аксиологически и/или семантически альтернативных культурных программ (типа борьбы христианства и ислама в период мавританского владычества в Испании);

2) *параллельное сосуществование* в рамках единой культуры тенденций, объективно альтернативных друг другу, но не формирующих эксплицитно выраженной оппозиции: ситуация взаимодействия в культуре различных традиций проявляется лишь на метауровне культуры в рамках философской рефлексии (например, объективно русская культура выступает как духовное пространство встречи восточной и западной традиций, но противостояние аксиологических установок последних становится предметом осмысления лишь в ее философских и историко-культурных концептуальных построениях).

Разумеется, реально в поле столкновения различных культур, как правило, осуществляется одновременное взаимодействие нескольких и даже многих традиций – своего рода «полилог», в контексте которого выделение отдельных взаимодействующих в режиме «диалога» пар есть результат абстрагирования.

Соотношение выделенных вариантов взаимодействия культурных традиций между собой может быть представлено вариантами, приведенными в *таблице 1*, причем каждый из указанных вариантов может быть актуализирован как в эксплицитной, так и в имплицитной форме.

В любом из описанных случаев культурная среда приходит в неравновесное состояние, или состояние неустойчивости: в едином

Таблица 1. Классификационные группы взаимодействий культурных традиций

	Аксиологически вертикальное взаимодействие	Аксиологически горизонтальное взаимодействие	
		Хронологически вертикальное	Хронологически горизонтальное
Интракультурное взаимодействие традиций	Взаимодействие культурной периферии с ортодоксией внутри конкретной культурной традиции (детерминационное влияние ортодоксии на периферию, генерация периферией альтернативных культурных программ).	Содержательное и аксиологическое взаимодействие культурных традиций с изоморфным (внутри определенной культуры) статусом, из которых одна в перспективе вытесняет другую посредством аксиологического доминирования.	Семантико-ценностное взаимодействие внутри определенной культурной среды типологических параллелей, противоречие между которыми снимается посредством формирования на их основе новой культурной традиции.
Кросс-культурное взаимодействие традиций	Взаимодействие различных культурных традиций, предполагающее давление определенной культурной ортодоксии на ортодоксию и периферию иной культуры и обратное влияние последних на нее.	Влияние определенной культурной традиции на соответствующую (в предметном отношении) традиционной этнонациональной культуры – вплоть до утраты этой последней исходной специфики.	Симметричное взаимовлияние соответствующих традиций различных культур, взаимно стимулирующее разворачивание креативного потенциала последних – как в семантическом, так и в аксиологическом планах.

ментальном контексте проявляют себя семантически несовместимые способы мироинтерпретации, порождая на уровне индивидуального сознания плюрализацию и дестабилизацию его мировоззренческих оснований, – в едином культурном пространстве актуализируются альтернативные аксиологические шкалы, каждая из которых в этих условиях теряет ореол безусловности, свойственный аксиологической системе ортодоксии в равновесной культурной среде. В обрисованном контексте культурный «центр» утрачивает потенциал мировоззренческого доминирования, а с ним и возможность поддерживать равновесный характер культурной среды. Таким образом, культурная среда утрачивает потенциал стабильности.

Нестабильная культурная среда демонстрирует такое свойство неравновесных систем, как развитие в режиме *blow up*¹, когда флуктуации на периферии системы успевают нивелироваться (согласно

¹ Под режимом *blow up* (или режимом «с обострением») понимается режим «сверхбыстрого нарастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины (например, температура, энергия) неограниченно возрастают за конечное время» (Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 67–71).

закону больших чисел), в то время как в центре системы (в аксиологически акцентированном проблемном поле, как, например, антропоприродная проблематика для русской культуры второй половины XIX – первой половины XX в.) отдельные частные флуктуации культурной среды (формирование неортодоксальных идей на уровне единичного индивидуального сознания) не изглаживаются из содержания культурной традиции общим вектором развития ортодоксии, но могут укореняться в ней. Так, например, презумпции «стыда рождения» и «всеобщего неродства», которые в философии Н.Ф.Федорова выступают сущностными характеристиками наличного состояния человека и ради преодоления которых выстраивается вся его концепция, могут быть рассмотрены как имеющие биографические истоки и происходящие из такого случайного для эволюции философской традиции обстоятельства, как факт незаконнорожденности Н.Ф.Федорова, всю жизнь носившего отчество и фамилию, данные по имени крестного, и выросшего в семье, отказавшей ему в имени и статусе.

Выявление механизма трансформаций культурной среды в режиме *blow up* требует его анализа на уровне категориального строя культуры, экспликации тех изменений, которые характеризуют последний в ситуации взаимодействия культурных традиций.

Специфика категориального строя культуры задается посредством содержания характеризующих ту или иную традицию мировоззренческих универсалий культуры. В качестве таковых выступают интегральные представления о мире, человеке и месте человека в мире, формирующиеся у индивида в процессе его социализации и служащие специфическим мыслительным инструментарием для человека определенной эпохи: они задают систему координат, исходя из которой человек воспринимает и интерпретирует явления действительности, сводя их в своем сознании воедино.

В каждой культурной традиции может быть выделен набор таких ключевых представлений – и в равновесном состоянии культурной среды веер возможных (семантически и аксиологически допустимых в данной культуре) интерпретаций этих универсалий задает характеризующий данную культуру тип мировоззрения.

Система мировоззренческих универсалий включает в себя универсалии объектного ряда (к ним относятся представления о том, что есть мир, природа, Бог, изменение, причинность, пространство и время, часть и т.п.), универсалии субъектного ряда (представления о том, что есть человек, общество, государство, долг, честь, совесть, справедливость, любовь, счастье, смысл жизни) и универсалии субъект-объектного ряда (представления о деятельности, познании, истине)¹.

¹ Lovejoy A. Key Imaginations // An Axyology & Social Science. An Approach to Interpretation. N.Y.-L., 1983. P. 5–24.

На уровне сознания повседневности универсалии культуры не осмысливаются ни с точки зрения их статуса, природы и пределов функционирования, ни даже с точки зрения их наличия, – лишь по мере развития концептуального (прежде всего, философского) мышления они подвергаются рефлексивному осмыслению, утверждаясь в качестве понятий¹.

Ситуация взаимодействия культурных традиций в поле определенной культуры вносит существенные коррективы в протекание этих процессов.

Во-первых, это означает, что в ментальном пространстве кросс-культурного взаимодействия формируются мыслительные структуры, которые могут быть оценены в качестве семантически альтернативных и аксиологически несовместимых друг с другом. Практически это выражается в том, что в рамках единой культурной среды оформляется несколько вариантов содержания одной и той же (причем, как правило, достаточно значимой в общей системе приоритетов данной культуры) системы универсалий: например, различные интерпретации природы в русской культуре второй половины XIX – первой половины XX в. или трактовки любви в культуре Средневековья.

Во-вторых, в обрисованном контексте функционирование универсалий культуры в сознании повседневности в прежнем, безрефлексивном режиме оказывается невозможным. В плюрализированных культурных средах сложившаяся в соответствующей традиции универсальная схема мироинтерпретации (картина мира), принятые в ней идеалы мирообъяснения, сложившиеся ценностные шкалы и т.п. сталкиваются с иными (постулируемыми иной традицией) версиями мирообъяснения, иными системами ценностей и идеалами. А поскольку и те и другие, опираясь на свою ортодоксию, изначально изъясняли себя как несомненно истинные, постольку реально и те и другие ставятся под сомнение. Кросс-культурное взаимодействие неизменно провоцирует и интенсифицирует процесс рефлексивного осмысления мировоззренческих универсалий, ибо встреча в едином культурном пространстве нескольких различных (взаимоисключающих) версий интерпретации одной и той же универсалии неизбежно приводит не только к осознанию самого факта наличия таковой, но и к постановке вопроса о способах и границах ее функционирования, а главное – к эксплицированию ее содержания.

В-третьих, рефлексия над культурой при наличии в ней противоположных смыслов одной и той же универсалии приводит ко вторичной

¹ Об этом см.: Стёпин В.С. Специфика научного познания и социокультурные предпосылки его генезиса // Наука и культура. М., 1984. С. 325–528; Стёпин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

дестабилизации культурной среды: осознание множественности и равновозможности (равной допустимо) взаимоисключающих трактовок базисных мировоззренческих структур приводит к окончательному разрушению устойчивой структуры культурной среды. Вертикальное соотношение центра и культурной периферии, обеспечивавшее равновесность культурного целого, становится невозможным: параллельное функционирование в единой культуре различных версий одной и той же универсалии лишает смысла саму идею ортодоксии.

Подобная ситуация может быть обозначена как своего рода хаотизация культурной среды: с разрушением культурного «центра» (ортодоксии) разрушается и вся оформленная макроструктура культурной среды. Хаос культурной среды в условиях неравновесного ее состояния со всей очевидностью обнаруживает себя на уровне культурных универсалий: он проявляется, прежде всего, в том, что мировоззренческие основания культуры плпорализируются, *универсалии* перестают быть универсальными не только с точки зрения утраты ими общепринятого статуса, но даже с точки зрения их допустимости со стороны нормативно принятых ценностных шкал. В целом, среда приходит в состояние, именуемое в синергетике состоянием достигнутого хаоса.

Таким образом, категориальный строй таких культур являет собой типичный пример хаотизированной нелинейной среды, открытой для переосмысления и переинтерпретаций.

Последние могут возникать посредством различных механизмов, среди которых можно зафиксировать такие, как:

- изменения в интерпретации традиционных универсалий, – например, новая (линейная) трактовка времени в античной классике, пришедшая на смену циклическому его видению и влекущая за собой радикальную перестройку всего мировоззренческого комплекса (прежде всего, расслоение единого событийного континуума на события сакрального и профанного рядов);

- фиксация в содержании универсалий новых семантических и аксиологических акцентов (например, фокусировка внимания на личном содержании такой универсалии культуры, как «Бог», приводит к оформлению теистических религий, предполагающих возможность диалогических субъект-субъектных отношений с Абсолютом, что подразумевает диалоговые формы религиозного культа (адресованная Богу молитва, например);

- оформление новых конфигураций связи универсалий культуры между собой (например, сопряжение в античной натурфилософии сущностных и временных аспектов *архэ* обуславливает зарождение идеи множественности миров);

- формирование новых универсалий, вызывающее содержательные изменения и структурные изменения всего категориального строя

культуры (например, конституирование универсалии «счастливого случая» в рыцарской культуре, радикально изменившее представление о судьбе, будущем, сущем и должном).

В том случае, если речь идет о масштабном взаимодействии традиций, исходно принадлежащих к аксиологически разнородным культурным средам (прежде всего, в масштабе *Восток–Запад*), в общем процессе этого взаимодействия может быть выделен, кроме названных, еще один специфический и очень важный в общекультурном процессе аспект, связанный с рефлексией над глубинными мировоззренческими универсалиями культуры. В пространстве *встречи* разнородных культурных традиций осуществляется рефлексивное осмысление различных (специфических в этнокультурном отношении) версий интерпретации той или иной универсалии культуры, что позволяет осознать наличие и сущность того универсального ценностного гештальта, который лежит в основании всех этнокультурно различающихся реализаций соответствующей универсалии. Фактически это означает, что в перспективе (при завершенном своем и содержательно полном осуществлении) описанная процедура может выводить мышление к осознанию основополагающих ценностей как универсальных, причем речь может идти не только об осознании их общечеловеческого статуса, но, что еще более важно, и об осмыслении их общечеловеческого содержания.

Классическим примером подобной рефлексии может служить формирование универсалистской внеконфессиональной трактовки понятия «Бог» в трудах Николая Кузанского, оформившейся на основании сравнительно-исторического сопоставления автохтонного для него, кардинала Римской церкви, западного христианства с восточным (глубокое знакомство с которым состоялось в результате активного участия Николая Кузанского в церковном посольстве в Византию 1437 г. по вопросу объединения западной и восточной христианских церквей) и с исламом. Мыслитель делает попытку выразить универсальные представления о Боге, характерные для всего человечества, независимо от специфики их частно-конфессионального выражения. В трактате «О согласии веры» Николай Кузанский формулирует принцип единства всех вероучений «различных существ», обусловленный их общей основой, которая «предполагается при всем различии обрядов».

Во всех перечисленных выше случаях трансформации содержания мировоззренческих универсалий культуры колебания на микроуровне (т.е. единичном, индивидуальном) не изглаживаются, ибо в культуре нарушены системы стабилизации (защиты структуры), а дают начало новым версиям структурирования культурной среды. Так, сделанные Николаем Кузанским выводы были возможны лишь на этапе изживания католицизмом своего потенциала культурной ортодоксии, – не

случайно данный мыслитель считается последним схоластом и первым философом эпохи Возрождения. Но если в XV в. Николай Кузанский, несмотря на изложенные идеи, неизменно оставался одной из ключевых фигур папской курии (кардинал, епископ, папский легат и до конца жизни – генеральный викарий Рима), то в контексте ортодоксальной средневековой культуры подобные идеи (даже если бы они могли бы быть сформулированы) стали бы предметом рассмотрения инквизиции и их автор окончил бы жизнь на костре. Еще один пример – платоновская концепция любви и красоты, предполагающая аксиологическую дифференциацию Афродиты Урании и Афродиты Пандемос. В контексте стабильной культуры античной классики эта концепция практически не повлияла на представления греков о любви: фабулы античных романов (Харитон, Лонг, Гелиодор и др.) строятся вокруг внешних препятствий, разделяющих влюбленных героев, и не отражают коллизий, связанных с различной интерпретацией ими самой сущности («природы») любви; Лукиан, чьи герои клянутся «обеими богинями» и приносят им равные жертвы, говорит тем самым об отсутствии различий между любовью земной и любовью небесной для мышления повседневности¹. Между тем при утрате культурой стабильного состояния актуализация неоплатонической версии подобного разделения оказывается той точкой центрации, вокруг которого складывается христианская мораль, акцентирующая *агапе* и *сторге* при негации *филии* и *эроса*.

Таким образом, в описанных ситуациях культура утрачивает жесткую дифференциацию своих феноменов на ортодоксальные и ценностно периферийные, – культурная среда обретает характеристики аксиологической децентрированности и аструктурности. Практически это означает, что она открыта для нового структурирования, оформления новых культурных приоритетов (в перспективе – доминирующих аксиологических центров).

В данном контексте взаимодействие культурных традиций не может быть выражено как традиционно понятый *диалог*, т.е. взаимодействие стабильных культурных систем с определенным содержанием и четко заданными ценностными шкалами. Соответственно, механизм взаимодействия культурных традиций не может быть описан ни как преобладание одной из них, ни как их взаимная аксиологическая аннигиляция, ни как содержательный синтез (своего рода взаимоналожение). Это связано с тем, что «встреча» в духовном пространстве той или иной культуры различных традиций сопровождается таким феноменом, как утрата культурой языка, на котором можно было бы выразить содержание как взаимодействующих традиций, так и

¹ Лукиан. Избранное. М., 1987. С. 437.

самого процесса взаимодействия. Как было показано в свое время Ю.М.Лотманом¹, каждая из пришедших во взаимодействие традиций по отношению ко всем иным – фактически вне языка, ибо ни одна из них не может быть ассимилирована посредством чуждых ее содержанию понятийных средств. Такая ситуация сохраняется до тех пор, пока не будет сформирован метаязык, способный служить средством выражения всех взаимодействующих семантико-аксиологических рядов, т.е. охватывать все культурное пространство «встречи». В структурном отношении каждая культурная традиция может быть рассмотрена как текст (представляющий определенный язык), а новая формирующая ортодоксия – как метаязык, обладающий потенциалом «прочтения» этих текстов, т.е. задающий их семантическую и, соответственно, аксиологическую интерпретацию. По оценке Ю.М.Лотмана, в данном случае позволительно говорить о том, что не только язык может порождать и порождает тексты, но и разнородные тексты, взятые в их соприкосновении, обладают креативным потенциалом по отношению к языку.

Итак, в условиях, когда ни культура в целом, ни феномены, проявляющие себя на ее метауровне, не обладают универсальным языком, на котором могло бы быть выражено содержание всех пришедших во взаимодействие традиций, единственным критерием адекватности той или иной идеи становится, по оценке Ж.-Ф.Лиотара, наличие у нее креативного потенциала – способности генерировать «новые правила»².

Таким образом, неравновесная культурная среда характеризуется не только утратой жестких ценностных ориентиров (ситуация мировоззренческого хаоса), но и актуализацией и реализацией творческого потенциала культуры. Между тем сам факт прихода культурных традиций во взаимодействие является сугубо внешним по отношению к внутреннему содержанию и может быть рассмотрен как случайная флуктуация в его динамике. В данном случае мы имеем дело с ситуацией возникновения того, что в синергетической терминологии обозначается как *порядок* через *флуктуацию*. Неравновесность культурной среды оказывается источником формирования новых культурных языков, т.е. новых семантических систем и аксиологических шкал, открывая тем самым новые эволюционные перспективы рассматриваемой культурной среды, равно как и пути для новых кросс-культурных взаимодействий. Тем самым развитие культуры в целом может охарактеризовано как атрибутивно нелинейный процесс.

¹ Лотман Ю.М. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 110–120.

² См.: Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 140–158.

Формирование новой ортодоксии в этом случае не выступает в качестве изначально целеположенного процесса, но представляет собой продукт самоорганизации культурной среды, предполагающей моменты бифуркационного ветвления, отражающего перспективы ее эволюции. Применительно к культурной среде это означает, что в период неравновесности в ее контексте закладываются основы различных и независимых друг от друга вариантов нового интерпретационно-семантического «центра», каждый из которых представляет собой попытку создания метаязыка по отношению к пришедшим во взаимодействие традициям. Это обстоятельство также оказывается фактором активизации порождения новых версий мироинтерпретации: возникновение христианства на основе античной рациональности и ближневосточного теизма; конституирование андалузской культуры как продукта взаимодействия христианско-европейской и мусульманско-арабской традиций и т.п.

Следует отметить, что ситуация взаимодействия традиций может быть динамической лишь до того момента, когда будет конституирован новый культурный центр (ортодоксия), т.е. до формирования универсального и унифицированного языка культуры, в нормативно-семиотическом пространстве которого осуществляется принудительная (семантически деформирующая) интерпретация всего, что выходит за рамки санкционированной этим языком легитимной аксиологической «нормы».

Однако на эксплицитно-официальном уровне, когда язык новой ортодоксии уже сформирован, ситуация моделируется таким образом, будто один аксиологический центр культуры просто заменяется другим. Последний оценивается в соответствии с характерной для данной культуры фоновой аксиологической шкалой: в культурах, ориентированных на новацию (типа новоевропейской), – в качестве новационного, а в культурах, ориентированных на консервацию (типа древневосточной), – в качестве традиционного. Обретя статус ортодоксии, этот новый «центр» выстраивает своего рода мифологическую историю своего становления. В рамках таковой альтернативные ему (и содержательно им подавленные) версии культурного развития подвергаются окончательному подавлению: они аксиологически дискредитируются как семантически некорректные («еретические», «лженаучные» и т.п.).

Таким образом, если внешне ситуация выглядит как совершенное преобладание одной из взаимодействующих традиций над другой, то, как правило, это лишь результат интерпретационных усилий со стороны новой ортодоксии, своего рода миф, подобный мифу об одновременной и однозначной смене языческой культуры Европы культурой христианской или советскому мифу о смене буржуазной культуры

культурой социалистической – реально же средневековое западноевропейское христианство пронизано языческими реминисценциями, а культура социализма – тем, что называлось «пережитками».

Объективно процесс конституирования различных узлов семантико-аксиологической центрации культурной среды (вплоть до создания нового центра – ортодоксии) реализуется, как правило, в качестве многовариантного: одновременно возникает несколько конкурирующих мировоззренческих парадигм, претендующих на статус ортодоксии. Подобная ситуация может быть рассмотрена как точка бифуркации в динамике культуры, открывающая ее эволюционные перспективы, что предполагает своего рода бифуркационный выбор системой пути развития (многочисленные программы реорганизации церковной практики, предшествующие и параллельные францисканству – от катаров до Дольчино; столыпинская, конституционно-демократическая, социал-демократическая, анархистско-радикальная и др. социально-политические программы развития России начала XX в.; плюрализм эстетических программ при переходе от классики к модерну и т.п.).

Речь идет, однако, не о выборе культурой предпочтительной программы из исходно пришедших во взаимодействие, но о том выборе, который становится возможным в рамках нового интерпретационного поля, где задаются варианты различных культурных программ, позволяющих тем или иным путем разрешить ситуацию мировоззренческого хаоса, т.е. определить новую структурную организацию культурной среды, предполагающую зарождение новой ортодоксии и новой периферии. Так, конфликтное столкновение в рамках средневековой теологии аристотелизма, ориентированного на схоластический дедуктивизм, и неоплатонического августинизма, тяготеющего к мистическому богопознанию, разрешается посредством оформления томизма как включающего в себя элементы того и другого, но ни содержательно, ни аксиологически не дополнительного по отношению к ним.

Несмотря на то что темпоральность культурной динамики изменяется в масштабе глобальных исторических отрезков, тем не менее в ситуациях описанной нестабильности возникновение новых версий организации культурной среды может происходить с предельно высокой скоростью (шквальный рост популярности Франсиска Ассизского, «триумфальное шествие» советской власти и т.п.). С этой точки зрения ситуация может быть описана как протекающая в режиме *blow up*, что предполагает радикальные структурные трансформации среды в момент времени, практически близкий к точечному. В этой ситуации флуктуация на микроуровне (в системе отсчета культуры – на уровне индивидуального сознания) может оказаться решающей для конституирования новой макроструктуры в культурной среде. Окажется она таковой или нет, зависит от того, в каком локусе культурной среды

она будет реализована: большинство колебаний проходят незамеченными, ибо нивелируются в силу высокой скорости протекания культурных процессов в описываемых условиях, если же «возмущение» культурной среды произойдет в ключевой точке, могущей выполнить функцию узла центрации самоорганизующейся среды, оно положит (подобно платоновскому видению любви и красоты) начало новой макроорганизации культурного целого.

Процессуальность взаимодействия культурных традиций с точки зрения механизма ее реализации может быть рассмотрена как осуществляющаяся поэтапно.

1. Первая фаза ее осуществления предполагает *децентрацию* культурной среды, разрушение прежней ортодоксии посредством снятия с нее ореола единственности – культурная среда в данном контексте обретает характер аксиологически изотропной и, в терминологии Ж.Делёза и Ф.Гваттари, ризоморфной¹; на этой фазе культура может быть рассмотрена как открытая нелинейная среда, предельно хаотизированная на микроуровне (индивидуальное сознание и сознание повседневности) – как в смысле отсутствия наличной упорядоченности, так и в смысле потенциальной креативности.

2. Вторая фаза представляет собой фазу *порождения различных версий* нового семантико-аксиологического центра культуры (хотя эта цель внешне может быть не выражена, а соответствующие модели – осмысливаться в качестве оппозиции прежнему центру или маргинальных интерпретационных систем). В данный период наиболее важным для культурной среды становится не столько стремление к гомеостазису и семантической однородности, сколько движение к разнообразию (в терминологии Г.Спенсера данная фаза может быть

¹ Ризома характеризуется отсутствием стабильного гештальта, она принципиально процессуальна в морфологическом отношении. Бытие ризомы описывается Ж.Делёзом и Ф.Гваттари не в терминах структурных уровней как единой и константной организации, но в терминах «плато», т.е. определенных конфигураций микроэлементов исследуемой среды («сингулярностей»), возникающих в ходе смещения последних друг относительно друга и распадающихся в момент их фиксации наблюдателем. В этих принципиально непостоянных, быстро сменяющих друг друга конфигурациях ризомы Ж.Делёз и Ф.Гваттари усматривают не жесткие уровни ее структурных членений, но «вместо линий» – «колонны маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое... Каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотносено с любым другим» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия постмодерна. Минск, 1996. С. 28).

Плато ризомы могут быть рассмотрены в качестве типологического аналога изучаемых синергетикой диссипативных структур: они так же множественны и относительны, так же имеют преходящий характер, так же порождаются внутренней нестабильностью среды (ризомы), так же возникают посредством кооперирования («коммуницирования») составляющих последней («сингулярностей») и т.д. Подробнее см.: *Можейко М.А.* Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм. Смоленск, 2004. Раздел 3.1.5.

названа эволюционным движением от однообразия к разнообразию): в развитии ризоморфной среды выстраиваются определенные семантически значимые плато (системы смысла, пока еще не претендующие на статус ортодоксии) – семантико-аксиологический плюрализм, порожденный взаимодействием нескольких культурных традиций, оборачивается квази-плюрализмом попыток его преодоления. На этой фазе культурная среда максимально чувствительна к микрофлуктуациям, и колебания даже на уровне индивидуального сознания могут (в силу автокаталитических и кросс-каталитических эффектов) приводить к макроскопическим – в масштабе культурного целого – последствиям. В силу этого эволюционные перспективы такой культурной среды абстрактно могут быть оценены как бесконечно множественные, а конкретно локализуются в рамках определенного вероятностного поля, очерчивающего границы возможного будущего данной культуры. Специфика реализации этих возможностей зависит не только от исходного содержания взаимодействующих традиций, но и от случайных факторов, которые в равновесных условиях были бы нивелированы, и от внешних влияний, которые при равновесном состоянии культурной среды выступали бы в качестве индифферентных. Например, наличие арабизированной испанской культуры за Пиренеями в течение нескольких веков (IX–XI) не оказывало содержательно значимого воздействия на эволюцию автохтонной христианской традиции южной Франции, в то время как дестабилизация культурной среды в Провансе в XI в. делает фактор мусульманского соседства семантически значимым для оформления куртуазной традиции.

3. Третья фаза есть фаза *центрации*, т.е. востребования нового семантико-аксиологического центра культуры (новой ортодоксии) и оформления (посредством жестко избирательной легитимации определенных интерпретационных матриц) новой иерархии культурных смыслов. Каждое из многообразных семантических плато культуры обретает конкретный статус: санкционированные поля (центр), нейтрально легитимная зона, периферия и оппозиция. Структурированная таким образом культурная среда утрачивает ризоморфный характер и обретает статус *культурной системы*. Формы макроорганизации культурной среды в данной фазе различны: среди них могут быть обнаружены и своего рода аналоги того, что в синергетике называют «ячейками Бенара»¹, т.е. оформление принципиально временной, но в течение определенного периода относительно устойчивой структурной дифференциации среды (жесткое выделение аксиологического центра

¹ Об этом см.: Николис Г., Пригожий И. Познание сложного. М., 1990. С. 13-20; Хакен Г. Синергетика. М., 1980. С. 24-25; Баблюяц А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. М., 1990. С. 148–151, 169–170).

культуры при его однозначно непримиримой позиции в отношении инакомыслия), и аналогичные «химическим часам»¹ динамические маятникообразные организации культурного пространства (последовательных колебаний между двумя и более центрами – типа схоластики и мистики в христианской истории Средневековья или тори и виги в парламентской истории Великобритании; пульсационные ритмы этого механизма моделируются концепцией правящих элит – например, «львы» и «лисы» в модели В.Парето).

Ни в одной из перечисленных ситуаций невозможно однозначное прогнозирование эволюционных перспектив неравновесной культурной среды, ибо динамика последней носит принципиально статистический характер. Это обстоятельство, однако, свидетельствует не о слабости исследовательской программы, примененной в том или ином конкретном случае, но, напротив, о ее комплексном характере, позволяющем учитывать флуктуационный механизм исследуемого принципиально нелинейного процесса и статистический характер реализуемых в нем закономерностей. Согласно И.Пригожину и И.Стенгерс, «траектория, по которой эволюционирует система... характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы², и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего. ...Эта смесь необходимости и случайности и создает "историю" системы»³. Имманентное включение в процесс самоорганизации неравновесной среды фактора случайной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее наличном состоянии, поскольку, по словам И.Пригожина и И.Стенгерс, «очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция (воспитанная на образцах классической научной рациональности. – М.М.)»⁴.

¹ См.: *Жаботинский А.М.* Концентрационные колебания. М., 1974; *Ма Ш.* Современная теория критических явлений. М., 1980.

² Классики синергетики жестко идентифицируют понятие детерминизма с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина «детерминизм»: так, И.Пригожин констатирует в целом переход от «детерминизма» к «индетерминизму» (*Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46–52). Между тем содержательно за термином «индетерминизм» стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания, который порождает отчуждение от термина, вызывающее привычные – и нежелательные – культурные коннотации. В рамках российской синергетической школы термин «детерминизм», сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус.

³ *Пригожий И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 228.

⁴ *Пригожий И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. С. 266.

По оценке Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмова, синергетическое мировидение задает «новый образ детерминизма», конституируя «в некотором смысле высший тип детерминизма – детерминизм с пониманием неоднозначности будущего»¹. Соответственно, презумпция научного предсказания в классическом смысле слова, сменяется, как констатируют Б.Мизра, И.Пригожин и М.Курбейдж, презумпцией «проблемного описания»².

Подобная установка не только полагает допустимым, но и предполагает гипотетическое моделирование тех возможных вариантов культурной организации, которые могут возобладать при новом макроструктурировании неравновесной культурной среды. Нелинейный подход открывает возможность фиксации ареала возможных путей эволюции, которые в перспективе могут иметь место в динамике исследуемой культурной среды, т.е. вероятностного семантического поля ее развития (оставляя вопрос о механизмах перехода этих возможностей в действительность на долю последующего ретроспективного анализа).

В качестве принципиально возможных гипотетических вариантов эволюционных путей культурной системы в подобных случаях могут быть рассмотрены:

- экстремальные (как с точки зрения содержательности последовательности, так и с точки зрения аксиологического ригоризма) версии культурных программ: например, аскетический экстремизм катаров в средневековой культуре, с одной стороны, и культивация скабрёзности в фаблио и шванках – с другой; славянофильство и западничество в контексте евразийского характера русской культуры и др.;

- программы, являющиеся зеркальной семантико-аксиологической альтернативой утратившей свой статус ортодоксии: либертинаж в противовес ригористической морали; феномен хиппи как эпатажная альтернатива «культуре отцов» и т.п.;

- реактуализация некогда имевших место культурных программ (своего рода *малые ренессансы*): например, овидианское возрождение, культивировавшее эротическую поэзию в средневековой латинской литературе;

- программы, являющие собой результат семантической трансформации фрагментов прежней ортодоксии в контексте новых аксиологических тенденций: классическим примером является христианское переосмысление языческих сюжетов (привнесение пасхальной семантики

¹ См.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение...

² Misra B., Prigogine I. Time, Probability & Dynamics // Long-time Prediction in Dynamics. N.Y.-L., 1983; Misra B. Prigogine I., Courbage M. From Deterministic Dynamics to Probabilistic Description // Physic. Vol. 98A. W., 1979.

в архаическую символику яйца; трансформация майского шеста как фаллического символа космогонического соединения неба и земли в рождественское дерево; модификация языческих божеств в демонические фигуры: мифологема змеи, образы Марены, Хольды и т.п.);

- причудливые синкризы различных и нередко разнородных культурных традиций: например, молитвенная традиция бенгинок как соединяющая в себе традиционные технологии мистической практики и приемы сексуального возбуждения (феномен «нагих молитв»); севернофранцузская рыцарская культура, синтезирующая презумпции христианского фатализма и культ «счастливой авантюры» и т.п.;

- продукты своего рода аннигиляции альтернативных культурных программ, «встреча» которых в едином культурном пространстве приводит к вытеснению соответствующего предметного поля из фокуса аксиологической значимости: например, отторжение любых нравственных ориентиров массовым сознанием Ренессанса в условиях резкого противостояния христианской и светской морали.

Данный список может быть продолжен, и, как правило, в реальной исторической ситуации объективируются параллельно несколько из приведенных возможностей. Хаотизированная и нестабильная культурная среда порождает целый веер возможных путей своей макроорганизации. Однако на нормативно-официальном уровне происходит аксиологическая дифференциация и селекция актуализировавшихся культурных программ, т.е. санкционирование и легитимация одних (как правило, центрирующихся вокруг будущей ортодоксии) и дискредитация и элиминация других.

Таким образом, свойство креативности может быть параметром нестабильной культурной среды: если для истории эпоха нестабильности – это смутные времена (ибо развитие цивилизации предполагает своего рода кумулятивное накопление эволюционных достижений, – безусловно, при соответствующих моментах перехода к новой мере), то для культуры период нестабильности – это ее звездный час.

В целом, моделирование кросс-культурного процесса в качестве нелинейного, позволяющее рассмотреть духовное пространство взаимодействия традиций в качестве неравновесной культурной среды, дает возможность выявить универсальные закономерности его протекания и, в частности, закономерности развития категориального строя культуры в ситуации диалога и полилога традиций:

- 1) ситуация взаимодействия культурных традиций нарушает равновесное состояние категориального строя культуры, – система мировоззренческих универсалий утрачивает свою семантическую и аксиологическую устойчивость; прежняя ортодоксия теряет статус безусловности и сложившаяся вокруг нее как центра макроструктура культурной среды утрачивает потенциал стабильности, – в этом слу-

чае флуктуации на микроуровне (единичном, индивидуальном) не изглаживаются, но дают начало новым версиям структурирования культурной среды;

2) взаимодействие культурных традиций не может выразиться как *диалог* их исходных (семантически определенных и аксиологически стабильных) содержаний, ибо порожденная этим взаимодействием неравновесная ситуация не разрешается ни преобладанием одной из этих традиций над другими, ни их взаимной аннигиляцией, ни синтезом их содержаний, – механизм данного взаимодействия предполагает актуализацию творческого потенциала культурной среды и формирование в ее смысловом поле новых традиций, снимающих в своем содержании противоречия, порожденные ситуацией взаимодействия, и вступающих в отношения полифонического полилога;

3) категориальный строй культуры в период взаимодействия в ее пространстве различных традиций может быть рассмотрен как нелинейная среда, открытая для построения новых версий, которые осуществляются посредством изменения истолкования традиционных мировоззренческих универсалий, установления в их содержании новых семантических и аксиологических акцентов (что порождает новые узлы центраций поля культурных смыслов), оформления новых версий семантического сопряжения универсалий культуры друг с другом, формирования новых универсалий и изменения в связи с этим всего категориального строя культуры и др.;

4) с точки зрения механизма своей реализации взаимодействие культурных традиций может быть рассмотрено как осуществляющееся в несколько этапов:

- этап аксиологической и семантической децентрации культурной среды, хаотизированной на микроуровне (индивидуальное сознание, сознание повседневности);

- этап параллельной генерации многообразных версий нового семантико-аксиологического центра культуры в рамках определенно-вероятностного поля, очерчивающего границы возможного будущего данной культуры;

- этап центрации, т.е. выстраивания нового семантико-аксиологического центра культуры (ортодоксии) и оформления новой иерархии культурных смыслов;

5) в ситуации взаимодействия культурных традиций в принципе невозможен однозначный прогноз относительно эволюционных перспектив исследуемой культурной среды, – допустимо вероятностное моделирование возможных предположительных вариантов путей ее развития, подразумевающее в каждом случае конкретный анализ историко-культурного материала; однако в качестве наиболее вероятных версий культурной динамики в этих условиях могут быть

рассмотрены: формирование альтернативных по отношению к ортодоксии культурных программ; реактуализация программ, относящихся к прошлому данной культуры; возникновение синкризов разнородных культурных традиций; разворачивание в культуре экстремальных версий наличных культурных стратегий; а главное – формирование принципиально новых культурных программ, объективирующих реализацию креативного потенциала взаимодействия культурных традиций;

б) анализ ситуации взаимодействия культурных традиций на уровне мировоззренческих универсалий позволяет заключить, что в ходе кросс-культурного взаимодействия осуществляется сравнительное осмысление различных вариантов содержания той или иной универсалии и выявление на этой основе их фундаментального общего гештальта – общечеловеческой ценности.

II. Философия космизма: русская культура как пространство «встречи» традиций Востока и Запада

Феномен взаимодействия культурных традиций в наиболее выраженном (а следовательно, удобном для моделирования) виде может быть рассмотрен на материале кросс-культурного процесса *Восток–Запад*.

Ситуации взаимодействия западных и восточных версий мироустройства, сложившиеся в силу внешних для них цивилизационных обстоятельств, неизменно характеризовались чрезвычайной креативностью, задавая в истории культуры новые тенденции ее развития. Примерами таких ситуаций могут служить взаимовлияние древнегреческой и восточной культур в период завоеваний Александра Македонского, породившее богатство и разнообразие эллинистической культуры; взаимодействие ближневосточного иррационализма в лице иудаистического монотеизма и западноевропейской рациональности в лице античной философии, послужившее культурной основой формирования христианства; взаимодействие арабской и европейской культур во времена мавританского владычества в Испании, породившее блестящий феномен андалузской культуры; соприкосновение западноевропейских (сначала испанской, затем американской) литературных традиций с автохтонной культурой Филиппин, породившее филиппинскую прозу как особый феномен в истории литературы, и др.

В качестве примера, моделирующего ситуацию взаимодействия традиций в этом масштабе, может быть избрана культура России второй половины XIX – первой половины XX в.

Важнейшим фактором, характеризующим развитие русской культуры, является то обстоятельство, что ситуация напряженного взаимодействия далеких друг от друга семантико-аксиологических традиций

является для нее неизменной и постоянной. Евразийский характер данной культурной среды задает особый контекст ее развитию: духовное пространство русской культуры выступает как своего рода *место встречи* традиций Востока и Запада.

Речь при этом идет не о внешних формах влияния западной или восточной традиций на чуждую им культуру, т.е. не о включении в ее контекст тех или иных экзотических по отношению к ее исходному содержанию идей и концепций, остающихся маргинальными по отношению к ее исходному содержанию (хотя и оказывающих определенное воздействие на материковую традицию), но о глубинной интегральности русской культуры как таковой, органичном вхождении в содержание ее мировоззренческих оснований ценностных аспектов, генетически восходящих и к западной, и к восточной формам рациональности.

Русская ментальность не только формируется на стыке западного и восточного способов мировосприятия, но и – на уровне рефлексивного уровня культуры – осознает это обстоятельство. Начиная с XIX в. русская философская традиция развивается в русле осмысления специфики и сущности собственной автохтонности, вызревающей именно на стыке Запада и Востока: известная оппозиция западничества и славянофильства практически определила собою развитие русской философской и общественной мысли конца 30-х – начала 60-х гг. XIX в. В целом, можно утверждать, что ситуация кросс-культурного взаимодействия выступает в отношении русского культурного пространства не столько в качестве *особых, случающихся*, пусть и нередко, прецедентов, сколько в качестве постоянного фона исторического развития русской культуры – своего рода *нормы*.

Это наглядно проявляется в такой сфере, как развитие в русской культуре второй половины XIX – первой половины XX в. трактовки антропоприродного взаимодействия, которое было вызвано глубинными мировоззренческими процессами, связанными с эволюцией содержания универсалии «природа».

Поскольку само становление культуры необходимо предполагает такие этапы осмысления человеком своего статуса во внешнем мире, как выделение человека из природы и выделение индивида из рода, постольку уже первая категоризация мира приводит к выделению в структуре мировоззрения субъектного и объектного семантических полей. Таким образом, основная мировоззренческая оппозиция *человек – мир* является универсальной для любых типов культур, однако аксиологические акценты могут быть расставлены в ней диаметрально противоположным образом.

Это фундаментальное различие заключается прежде всего в том, что при осмыслении мира, человека и места человека в мире культура

западного типа делает акцент на преобразующей активности субъекта, в отличие от восточного представления о спонтанности природных процессов. В контексте западной культуры человек осознает себя создателем, автором осуществляемой деятельности, – в целом культура западного типа может быть охарактеризована как *культура автора* и авторства.

Во многом это связано с ранним развитием ремесла в Древней Греции¹: если земледelec переживает себя как растворенного в объективных природных процессах и подчиняющегося их ритмам (как гласит древнекитайская поговорка, «не тяни лук за перья»), то в контексте древнегреческой культуры ремесленник обозначался как «демиургос» – творец, автор, создатель предмета.

Аналогично в социальной сфере западная культура рассматривает активную жизненную позицию как нормативное требование классической античной этики. Действие, поступок как проявление себя вовне осмыслены в качестве ценности и поощряются не только морально, но и финансово: за участие в обсуждении законопроекта на агоре гражданин получал от государства денежное вознаграждение. Напротив, отказ от активности, бездействие не просто оцениваются негативно, воспринимаясь как своего рода аксиологический минимум, но и являются социально наказуемыми. Так, полисный закон со времен Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определил свою позицию с оружием в руках. Показательно, что поведение обиженного Ахилла, уединившегося в своей палатке и не участвующего в битве, для Гомера нечто из ряда вон выходящее, требующее для своего выражения сверхчеловеческого красноречия («Гнев, богиня, воспой Ахиллеса...»). Между тем для человека Востока подобная ситуация была бы типичной: преодоление негативных эмоций требует воздержания от активности, сосредоточения и внутреннего преобразования себя.

Таким образом, западный тип социальности, базирующийся на дифференцированном и динамичном производстве, способствует оформлению в культуре представлений о человеке как выделенном из природы субъекте ее преобразования.

В этом контексте в культуре западного типа оформляется стиль мышления, предполагающий не только выраженную оппозицию субъ-

¹ Прежде всего речь идет об отсутствии условий для ирригационного земледелия, характерного для всех древневосточных цивилизаций, связанных с долинами и поймами великих рек: Двуречье на Ближнем Востоке, Пенджаб (Пятиречье) в Индии, дельта Нила в Египте и т.д. Гористый рельеф Древней Греции лишь на 20% ее территории открывает возможность для земледелия, а годовая норма осадков выпадает практически единовременно – за две недели весенних ливней, оставляя на долю остальных пятидесяти недель жестокую засуху с пересыханием источников и колодцев.

екта и внеположенного ему объекта, но и акцентированную парадигматическую фигуру отнесения любого результативного процесса к субъекту, мыслимому в качестве его Автора. В языке на уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой формуле т.н. «примысленного субъекта» (грамматическая конструкция, передающая ситуацию спонтанного процесса). Сравнительный анализ европейских и восточных языков дает возможность увидеть, что даже природные процессы, которые фиксируются в восточных языках безличными грамматическими структурами (их отголоски мы слышим в белорусском «*хмарыцца*», русском «*дождит*», молдавском «*ploua*»), в западных языках требуют для своего выражения некоего – пусть неопределенного – субъекта: «*it is raining*» в английском, «*il pleut*» во французском и т.п. В античной же Греции подобные грамматические конструкции обрели вполне конкретную определенность: «Зевс дождит (посылает дождь)».

На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, для которых характерны активно действующие сущности, демиургически придающие исходному состоянию мироздания, бесформенному и хаотическому, вид гармонично устроенного Космоса. К подобным сущностям относятся «нус» в философии у Анаксагора, «единопарные Филия и Нейкос» у Эмпедокла и аналогичные семантические фигуры, которые в структуре космогенеза занимают функциональную позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза и т.п.¹.

Полное свое выражение этот подход обретает в классическом греческом гилеморфизме, трактующем возникновение как оформление: у Аристотеля, например, действующая причина (субъект) в соответствии с целевой причиной (целеполагание) прилагает формальную причину к материальной (инструментально-операциональное видоизменение материала в соответствии с целью как идеальным образом будущего продукта деятельности, несущем в себе его необходимый гештальт).

Апофеозом презумпции авторства в культуре Запада можно считать религию западного типа, оформившуюся в своем развитии в теистические вероучения, где Бог – в отличие от безличного ноуменального начала, характерного для нетеистических религий Востока

¹ Практически у всех народов с развитием ремесла традиционные модели космогенеза, антропоморфно рассматривающие происхождение мира как его рождение благодаря сакральному браку божественных прародителей – Земли и Неба (Герд и Фрейр в скандинавской мифологии, Геб и Нут в древнеегипетской, Уран и Гея в греческой), – сменяются т.н. ремесленными (техноморфными) моделями космогенеза: ближневосточные гончарные его версии, античные сюжеты о «вышивках Зевса» и т.п. Речь в данном случае идет лишь об акцентах, аксиологическом доминировании.

(дао, Брахман и пр.), – мыслится как остро персонифицированный субъект, понимаемый как Творец – Автор мироздания, несущий за него личную ответственность.

Показательна в этом отношении та эволюция, которую претерпело в западной культуре понятие демиурга. В контексте античного гилеморфизма демиург играет центральную роль как субъект космотворения, понятый одновременно и в качестве привносящего в сырьевой материал структурирующую его форму, и в качестве «отца мира», производящего мироздание (посредством внесения в косную материю эйдоса) по образу и подобию своему. Иными словами, в натурфилософском контексте творение мира понимается как оформление (организация и дифференциация) первоначала – архэ, где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал. Однако уже начиная с учения Филона Александрийского проявляет себя тенденция переосмысления демиургоса-ремесленника античной философии в Демиурга-Творца. В теистической трактовке Демиург принципиально отличается от натурфилософского демиургоса: во-первых, он творит мир из ничего, не нуждаясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного объективным закономерностям космогенеза (типа гераклитовского «логоса»), реализуется как абсолютно свободный творческий процесс.

Кроме того, презумпция Демиурга как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания классического культурного канона Запада, задавая направленность на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности (причинения), что исключает какие бы то ни было акцентуации спонтанности или случайных флуктуаций. Кроме того, поскольку европейские космогонии центрированы вокруг фигуры изначального субъекта – Бога как Автора (инициатора и устроителя) мироздания, постольку космический процесс трактуется в качестве целенаправленной деятельности Абсолюта, а потому мыслится как подчиненный изначальной цели и разумной логике. По оценке средневековых схоластов, «Бог творит мир по разуму своему». Эта презумпция пронизывает собою всю классическую культурную традицию Запада, задавая ей ту атрибутивную характеристику, которую постнеклассическая философия назовет в свое время «логоцентризмом»: западное сознание видит мироздание как рационально устроенное. В перспективе разворачивание этой парадигмы приведет к формированию в новейшей европейской культуре идеи предустановленной гармонии (Г.В.Лейбниц, Х.Вольф, Э.Б. де Кондильяк и др.) и традиции тотального гносеоло-

гического оптимизма, усматривающего в рациональности мироустройства его прозрачность для мышления¹.

Особенно наглядно это проявляет себя в период разрушения традиционного общества и становления индустриализма с его успехами в области технического развития и бурным ростом промышленности: *модернизация сознания*, сопровождающая формирование индустриального общества, привела к «абстрактизации мышления» (Г.Зиммель), «рационализации» и «демираклизации» видения мира (М.Вебер), т.е. становлению сугубо рационалистической картины мироздания. Это дает дополнительный толчок к развитию естествознания, снимая табу с любых форм изучения, интерпретации и преобразования мира, что, в свою очередь, служит дополнительным основанием для стремления к сугубо рациональному и финально исчерпывающему объяснению всех природных явлений и процессов.

Таким образом, мировоззрение западного типа понимает человека как активно действующего субъекта, мир – как сферу приложения его активности, а предназначение человека в мире – как преобразование. Соответственно, система ценностей, свойственная культуре западного общества, основана на понимании человека как автора, для которого природа выступает в качестве субстрата преобразующей человеческой деятельности, своего рода исходного материала для воплощения его проектов, а мир – как площадка реализации его творческих замыслов.

В целом, можно сказать, что в центре мировоззрения западного типа стоит творческая активность человека, и оригинальность, новизна и масштабность его творчества понимаются в качестве ценностей. Западная культура, таким образом, задает понимание уникальности человеческой индивидуальности и ее творческой реализации как высших ценностей, что находит свое проявление в особом отношении к феноменам оригинальности и авторства, порождая примеры ярчайших реализаций творческого потенциала человека (авторское многообразие философских систем античности, универсализм мыслителей Ренессанса, энциклопедизм Просвещения и др.). Понимание творческой деятельности как создания нового, трактовка творчества в качестве ценности, стимулирование культурой оригинальных подходов и новаций – все это, бесспорно, является выдающимся достижением западной культуры.

¹ Собственно, вне этой мировоззренческой установки вообще невозможна наука как таковая. Это блестяще показано в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое кредо представители как классического, так и неклассического естествознания: от Ч.Дарвина («...мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума, и это указание на его Творца») до А.Эйнштейна («...основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»).

С другой стороны, делая акцент на инструментальном преобразовании вещества природы, культура Запада все в большей мере проявляет себя как экстенсивная, и эффективность деятельности обретает в ее контексте гипертрофированное значение. При всем положительном цивилизационном потенциале западного общества, который связан с такой версией мироинтерпретации, при всей безусловной позитивности открывающихся перед человеком в контексте западной культуры познавательных перспектив, тем не менее, обрисованная мировоззренческая установка Запада в своем развитии приводит к достаточно серьезным негативным последствиям.

Прежде всего это задает глубинную установку западной культуры на дистанцирование человека от окружающего мира, отпадение его от природы и мироздания в целом. основополагающей семантической осью классической культуры западного типа стала оппозиция субъекта и объекта, вылившаяся в жесткое противостояние человека и природы. Своего рода визитной карточкой Запада стал пафос преобразования природного окружения: от древнегреческой традиции не обходить гору при строительстве дороги, но прорубать ее насквозь или делать ступеньки – до масштабного социалистического проекта поворота северных рек. По остроумной оценке Хольма ван Зайчика, на сегодняшний день технологический потенциал «приспособлений», созданных западной цивилизацией, уже намного превысил способность человека «приспособиться к этим приспособлениям».

Аналогично и классическая наука западного образца, базирующаяся на оппозиции субъекта и объекта, ориентирована на аксиологически значимый объективизм, основанный на идее вынесенности, отстраненности позиции субъекта по отношению к объекту познания, лишенного каких бы то ни было эстетически или личностно окрашенных для человека характеристик.

И если традиционная христианская культура еще оставляет место для теургии (греч. *theourgia* – «боготворчество»), в рамках которой Бог в актах чудотворения может вмешиваться в ход изначально заданных процессов, нарушая их исходные закономерности, то культура новоевропейская порождает такую версию христианского мировосприятия, как деизм, широко распространенный среди образованных носителей идей Просвещения и представляющий собой продукт синтеза христианской веры и сциентистски ориентированного рационализма¹. Согласно деизму, Бог, выступая в качестве трансцендентного

¹ Деизм выступал в новоевропейской культуре своего рода инструментом выстраивания целостности самосознания христианина-рационалиста: как писал Ж.-Ж.Руссо, вне системы деизма «я стану несчастнейшим созданием», ибо «буду жить без утешения» (т.е. вне открываемой деизмом перспективы когнитивного оптимизма) и «умру без надежды» (т.е. вне открываемой религией перспективы вечной жизни).

Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного «перволотчка», задающего миру исходный эволюционный вектор), впоследствии не вмешиваясь в его дальнейшее развитие, протекающее по сообщенным ему изначально законам. Классическим примером подобной позиции может служить окказионализм с его трактовкой духа и тела как изначально – при заводе – синхронизированных Богом часов (А.Гейлинкс).

Казалось бы, в рамках деизма парадоксальным образом оказываются изоморфными теистически-религиозная и научно-рациональная мироописательные матрицы: религия видела мир как созданный Богом согласно высшему замыслу (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов), а естествознание – как механистически организованный правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком). Однако существенная разница между теистическим логоцентризмом и логоцентризмом сугубо рационалистическим заключается в том, что в традиционном теизме универсальность лежащего в основе мироздания Логоса, будучи отнесенной к сакральному источнику Божьего промысла, мыслится как непостижимая (от исходной максимы «неисповедимы пути Господни» – до концепции «иронии истории» в современных версиях протестантизма, моделирующей ситуацию, когда достижение человеком поставленных целей оборачивается против его же замыслов и надежд). Естествознание же трактует ее как исчерпывающе постигаемую в рациональном усилии: научное познание предстает как стремление срывания последних «завес с тайн бытия» (М.Хайдеггер), приводя к формированию видения мира в качестве «не тайны, но головоломки» (Ю.Хабермас).

И если от эпохи Возрождения новоевропейское мышление наследует представления, в рамках которых, как писал в свое время К.Маркс о Ф.Бэконе, «материя улыбается своим поэтично-чувственным блеском всему человеку», – то после Г.Галилея, Р.Декарта, Т.Гоббса она предстает для носителя новоевропейского стиля мышления как выражаемая в сухих математических абстракциях, апеллирующих к сугубо интеллектуальной сфере человеческого сознания.

Новоевропейская культура моделирует мироздание как универсальный механизм, тотально открытый для рациональной аналитики и утилитарно-прагматического преобразования, не оставляя места ни феномену «чуда», ни антропоморфным представлениям о силах природы, персонифицированных в мифологемах богов.

Понятый таким образом десакрализованный внешний мир воспринимается человеком западного типа как безгранично – без границ

и без ограничений – открытый для анализа (т.е. разъятия целого на части) и преобразования (т.е. разрушения исходных естественных связей). Соответственно, трактуя деятельность и активизм в качестве безусловных ценностей, западная культурная традиция ориентирована на явную экспансию по отношению к природе.

Мир, таким образом, предстает для западного человека как внешняя по отношению к нему среда, субстрат преобразования, безответное пространство приложения усилий. Если применить терминологию М.Бубера, то можно сказать, что отношение человека к миру мыслятся как отношение Я к Оно, но не как взаимоотношения Я и Ты. В целом проблема соотношения человека с миром выражается в категориях природопользования.

Если культура западного типа – это культура автора и авторства, то культуру Востока, исходя из оценок специалистов (от классического востоковедения в лице В.Васильева – до современных исследователей: Дж.Нидам, Ю.Кроль, Ф.Жюльен и др.), можно назвать культурой спонтанности.

Это обусловлено тем, что данный тип культуры основан на вшитенном в природные циклы аграрном типе хозяйствования, предполагающем не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько использование автохтонно возникающего продукта (Дж.Нидам приводит притчу о человеке из царства Ли, который торопил рост злаков, подергивая из земли, и в результате остался ни с чем¹. Изменения тех или иных свойств предметов мыслятся в традиционной восточной культуре как спонтанные процессы, по отношению к которому субъект выступает в качестве имманентно включенного.

В подобном культурном контексте человек не переживает себя автономным субъектом преобразований внешнего мира, – деятельность осмысливается синкретично, без резкого членения на объектную и субъектную ее составляющие. Это находит свое выражение в грамматической структуре восточных языков, функционально-семантические оппозиции которых выстраиваются в регистре имя–предикатив (предмет и его трансформирующиеся свойства), в отличие от языков западного типа, структурно организующихся вокруг оппозиции имя–глагол (субъект и осуществляемое им действие).

Восточная культура актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. В качестве верховной ценности в ее нормативно-аксиологическом поле выступает принцип недеяния («у-вэй»), согласно которому извлекать пользу из природы следует, не нарушая ее спонтанных процессов, но вплетаясь в них:

¹ Needham J. Science & Society in West // The Grand Titration. L., 1969. P. 69–142.

согласно Лао-цзы, «осуществляют отсутствием осуществления», «действуют в отсутствии дел»¹.

Например, применительно к правителю это означает, что он никоим образом не должен рассматривать Поднебесную в качестве предмета приложения целенаправленных активных усилий: «Человек мудрости говорит: Я – в отсутствии осуществления, и народ сам изменяется. Я – в стремлении к покою, и народ сам себя исправляет. Я – в отсутствии дел, и народ сам богатеет. Я – в отсутствии стремлений, и народ сам приходит к изначальной целостности»; «народом трудно управлять – это из-за того, что их высшие осуществляют наличие», но «когда состояние отсутствия стремлений осуществляется посредством покоя, тогда выправление Поднебесной будет происходить само собой»².

Соответственно, космогонические модели восточной натурфилософии не связывают оформление мироздания ни с привнесением оформляющего гештальта извне, ни вообще с внешними целевыми и действующими причинами (типа анаксагорского «нуса»), но рассматривают его как процесс спонтанной самоорганизации.

Так, например, древнекитайская модель мироздания основана на идее «жань», т.е. самости предмета: сущность вещей, их свойства объясняются своего рода всеобщим космическим резонированием, в рамках которого все «жань» одного рода («лэй») взаимно определяют друг друга и сами себя, выступая благодаря этому самопричиненной «жань», или «цзы-жань» (древнекитайский иероглиф *цзы* означает самостоятельность, самобытность, – например, он добавлялся к имени известного философа: Лао-цзы). Разумеется, восточное мышление среди свойств предмета также выделяет и свойства «чжи-жань», т.е. не автохтонные, навязанные, привнесенные извне. Их *причинение* предмету связывается древнекитайской философией именно с преобразующей активностью человека: приводя примеры формирования «чжи-жань», древнекитайские источники называют обучение, превращающее невежу в мудреца, вываривание индиго, превращающее его в синюю краску, и т.п. Однако, как отмечается синологами, ситуации формирования «чжи-жань» рассматриваются китайскими мыслителями как периферические, т.е., «хотя в восточной культуре осмыслены и процессы преобразования, на верху иерархии ценностей неизменно остается идея спонтанности»³.

¹ Лао-Цзы. Трактат о Пути и Потенции (Даодэцзин) // Антология даосской философии. М., 1994. С. 50.

² Лао-Цзы. Трактат о Пути... С. 53, 63, 42.

³ Кроль Ю.Л. «Коррелятивное мышление» и древнекитайское представление о внешней причине // Общество и государство в Китае. М., 1973. С. 30.

Аналогично концепция шуньявады в буддизме махаяны формирует картину мира на основе принципа «пратитья-самутпада» (зависимое существование), согласно которому дхармы как первоэлементы мироздания подчинены закону взаимозависимого сосуществования, т.е. каждая из них не может рассматриваться сама по себе, в отрыве от иных дхарм, и потому ни об одной из них нельзя сказать «существует», имея в виду ее автономное (не относительное) существование. В этом отношении мир рассматривается Нагарджуной как пустота – «шунья». Вместе с тем каждая из дхарм, испытывая воздействие всех иных, выступает, в свою очередь, необходимой частью всей совокупности дхарм как единого целого, а потому мир не только существует, но и может рассматриваться как целостный и зависимый сам от себя (безотносительный и автономный). А потому относительность (иллюзорность) отдельных дхарм, взаимно обуславливающих друг друга и посредством этого все бытие, есть условие спонтанности (независимости) Бытия как абсолютного: «шуньята» оказывается тождественной тому, что шуньявада именует «татхата», т.е. Абсолют как высшая и ничем не обусловленная реальность, или «дхармакае» – «космическое тело Будды»¹.

Важно, что в рамках восточного мировоззрения и человек рассматривался как органично включенный в его природное окружение. В противоположность западной культуре, Восток делает акцент на вписанности человека в структуры и процессы мироздания в целом, задает его бытию космическую размерность.

В отличие от западного, мировоззрение восточного типа (при самом обобщенном его моделировании) трактует мир как спонтанно разворачивающуюся эманацию высшей сущности (Брахман, дао), а человека – как своего рода посредника между феноменальным и ноуменальными планами бытия. Так, в конфуцианстве должное исполнение человеком своего предназначения – быть идеальным сыном, идеальным мужем, идеальным отцом, подданным и т.п. – делает его «струной меж землей и небом», звучание которой поддерживает мировую симфонию – космический миропорядок. Аналогично в индуизме исполнение человеком своего долга, т.е. следование дхарме как моральному закону, мыслится в качестве важнейшего элемента поддержания мировой гармонии – космические процессы, таким образом, рассматриваются как обусловленные не деятельностью Бога-Творца как Автора мироздания, что было характерно для традиционного Запада, не механическими факторами, что было характерно для Запада новоевропейского, но причинностью морального плана.

¹ Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1989. С. 252–253.

Соответственно, в ряду личностных достоинств человека прежде всего подчеркивается не самореализация во внешней предметно-преобразующей деятельности, но внутреннее самоустроение – своего рода творчество себя, предполагающее достижение гармонии с мирозданием. В силу сказанного едва ли можно признать адекватной оценку восточного мировоззрения как мировоззрения пассивно-созерцательного: в центре аксиологической системы Востока также стоит творчество, но творчество иного плана – творчество внутреннее, понимаемое в его интроверсивном смысле, в отличие от выраженной экстраверсивности его западных трактовок. Фундаментальная особенность восточной культурной традиции заключается в том, что она акцентирует внутреннюю активность человеческого сознания, направляя его творческий потенциал на самое себя, трактуя творческий процесс как внутреннее переустройство и совершенствование духовного мира личности.

Эта изначальная ценность человеческой культуры, оказавшаяся на аксиологической периферии западной традиции, ступившей на путь экстенсивного цивилизационного развития, сохранена Востоком, культивирована и развита в рафинированных системах духовных практик индуизма, буддизма и др. (Заметим, что в отличие от дисциплинарной психологии Запада, уделяющей пристальный интерес проблемам психиатрии, психология Востока центрируется вокруг исследования психики здорового человека.) Культура Востока демонстрирует высокие образцы духовного творчества, проявляющие себя в различных сферах человеческого сознания.

Вместе с тем, как и любая акцентировка, доведенная до своего крайнего проявления, подобная ситуация приводит к негативным последствиям, граничащим с односторонностью мироинтерпретации. Достаточно легко моделируются те социальные последствия, к которым может привести профанно односторонняя интерпретация и доведенная до абсолютной практическая реализация принципа недеяния – «у-вэй» («пусть... будут десятки и сотни приспособлений-инструментов, а не применяют. <...> Хоть есть лодки и колесницы, а никто на них не ездит. Хоть есть вооруженные воины, а никто их не строит», «избавьтесь от мудрости, отбросьте знания. <...> Избавьтесь от умений...»¹).

Исходная установка Востока на культивацию не столько внешне-цивилизационных, сколько имманентно-духовных аспектов социального развития при своей абсолютизации приводит Восток к ощущению технологическому отставанию от цивилизации западного типа. Цивилизационное соприкосновение Востока с Западом – начиная от британской колонизации Индии – наглядно выявило слабость того

¹ Лао-Цзы. Трактат о Пути... С. 32–65.

потенциала выживаемости, который, несмотря на свою богатейшую культуру, продемонстрировало восточное общество.

Становление индустриального общества кладет конец имплицитному периоду развития экологического сознания. Распространение крупного машинного производства, сделавшее западноевропейские инструментально-технологические ориентации универсальными в масштабе всего общества, с одной стороны, и цепь локальных экологических кризисов, сопровождавших вступление человечества в индустриальную эру, – с другой, приводят к непосредственной постановке проблемы отношений человека и природы, что в перспективе способствует оформлению экологии как науки. Однако как способы и пути реализации, так и внутрикультурный потенциал индустриально-цивилизационного движения оказывается различным у социальных организмов Востока и Запада.

Западная цивилизация решает задачи индустриализации в контексте модернизации сознания: субъект осмысливается как носитель уникального «боговдохновенного» проекта существования и предметной областью его осуществления выступает, в первую очередь, сфера повседневности, прежде всего – профессия, ремесло. Природоустроительная деятельность получает личностную мотивацию и обретает сакральный характер. В восточных традициях модернизация сознания осуществляется за счет выработки особых форм коллективной ответственности (корпоративно-фирменная организация производства и др.). Что же касается осмысления проблемы «человек–природа» и, соответственно, истолкования и выражения содержания универсалии «природа», то это неизменно происходит в любых социальных организмах, осуществляющих индустриализационно-модернизационные процессы.

Возможна и нетипичная ситуация, имеющая место при фронтальном столкновении западной и восточной экокультурных традиций в духовном пространстве конкретно-национальной культуры. Она может быть прослежена на материале пограничных культур, как, например, культура арабизированной Испании XI–XII вв., где восточный идеал невмешательства человека в сакральную гармонию богоустановленных природных закономерностей сталкивается с активистской позицией возделывания природы, характерной для традиции европейского образца. Результатом этого столкновения является не только образование систем хозяйства, культивирующих варварские способы потребления природы, но и деформации массового экосознания, индикатором которых является вымывание из культуры восприятия природы как ценности (вплоть до деградации пейзажной лирики как поэтического жанра).

Иначе протекает аналогичный процесс в русской культуре, явившейся в самом широком смысле полем соприкосновения западной

и восточной цивилизационных стратегий и культурных традиций¹. В российском менталитете наложение друг на друга двух противоположных мировоззренческих парадигм – идущей от экотрадиции Востока парадигмы вписывания в гармонию спонтанных космических процессов, основанной на идее самоценности природы, и западной парадигмы природопользования, видящей в природе средство для реализации деятельностной активности человека, – привело к совершенно иным последствиям.

Во-первых, столкновение в едином культурном пространстве альтернативных («восточной» и «западной») интерпретаций природы привело к осмыслению соответствующей универсалии культуры, вызывая в данной культуре острый интерес к проблеме «человек–природа», что повлекло за собой активизацию соответствующих исследований как в естественнонаучной², так и в гуманитарной сферах³, обращение к данной проблеме художественной традиции⁴ и т.п. (Типична в данном контексте работа В.С.Соловьева «Враг с Востока», стоящая особняком – как содержательно, так и стилистически – по отношению к основным векторам его творчества и непосредственно посвященная проблеме опустынивания российских земель.)

Во-вторых, соответствующее интерпретационное поле культуры обретает характер хаотизированной (как в семантическом, так и в аксиологическом отношениях) среды, выраженность в контексте которой альтернативных версий видения природы обуславливает их напряженное противостояние и неравновесность культурной среды в целом. Реализация креативного потенциала такой среды находит свое выражение в формировании целого спектра концепций отношения человека к природе: хронологически – почти одновременно, семантически – в самом широком концептуальном диапазоне.

Возникает вопрос, почему взаимодействие альтернативных по своему содержанию и аксиологическому строю экотрадиций в одном случае приводит к обострению интереса к экологической проблематике и богатству предлагаемых соответствующей культурой моделей отношения человека и природного мира (как, например, в России), а

¹ См.: Экологическая мысль восточных славян: Антология / Ред.-сост. М.А.Можейко. Минск, 1995.

² Д.Н.Анучин, К.И.Арсеньев, А.И.Воейков, В.Докучаев, П.С.Лесгафт, Д.И.Менделеев, И.И.Мечников, Г.Н.Потанин, Н.М.Пржевальский, К.Ф.Рулье, Н.А.Северцов, И.М.Сеченов, В.Н.Сукачев и др.

³ Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, А.И.Герцен, К.Д.Кавелин, И.В.Киреевский, Н.О.Лосский, В.Ф.Одоевский, Д.И.Писарев, В.С.Соловьев, П.Н.Ткачев, Н.Ф.Федоров, П.А.Флоренский, С.Л.Франк, П.Я.Чаадаев и др.

⁴ В.В.Вересаев, П.А.Вяземский, В.А.Жуковский, А.В.Кольцов, А.И.Куприн, И.С.Тургенев, Ф.И.Тютчев, А.А.Фет, С.П.Шевырев, Н.М.Языков и др.

в другом – к утрате традицией какого бы то ни было акцента на проблеме экологического равновесия (как в арабизированной Испании). Подобный феномен в корне отличается от простой неразвитости экологической составляющей культуры, – речь идет о выпадении последней из сферы ценностного доминирования: идеал гармонии человека и природы не столько ставится под сомнение, сколько уходит из фокуса значимости в сознании социума; идея ответственности человека за последствия его вмешательства в природу не отрицается, но и не входит органично в парадигму нравственного долженствования.

Указанная разница может быть объяснена, исходя из общих оснований концепции нелинейного развития. Применительно к арабизированной Испании проблематика антропоприродных отношений находилась на периферии культуры (по отношению к семантическому центру противостояния Востока и Запада, локализовавшегося в области веры: ислам против христианства), где флуктуации на уровне индивидуального сознания успевают нивелироваться в общем ходе разворачивания нелинейного процесса. В отличие от этого применительно к русской культуре проблематика антропоприродного взаимодействия относится к акцентированному проблемному полю культуры, где процессы протекают в режиме «с ускорением» (*blow up*) и микрофлуктуации могут давать начало крупным трансформационным сдвигам.

Именно подобная ситуация и имела место в русской культуре второй половины XIX – первой половины XX в., не только концептуально центрированной – в контексте противостояния славянофильства и западничества – на проблеме выбора стратегии антропоприродных отношений, но и ориентированной на осмысление проблемы *Восток – Запад* как таковой. По П.А.Флоренскому, «различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимно-обусловленности»¹.

В целом, для всех интерпретаций антропоприродного взаимодействия, предложенных русской культурой второй половины XIX – первой половины XX в., общим аттрактором, задающим вектор их семантического и аксиологического тяготения, является формирование такой модели отношений «человек–мироздание», которая могла бы заполнить собою локус, образовавшийся в культурном пространстве в результате плюрализации содержания понятия «природа». Общим посылом для всех этих направлений выступает критика разрушительного воздействия цивилизации на природное окружение, однако предлагаемые ими позитивные программы гармонизации антропоприродного

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 426.

взаимодействия основываются на принципиально различных интерпретациях природы (что было бы невозможным в условиях стабильной культурной среды с вертикально выстроенной системой приоритетов) и – при всей своей ценностно-содержательной альтернативности – не образуют диспозиции друг по отношению к другу: они рядоположены в культурном пространстве и ни одна из них не обретает статуса ортодоксии.

Однако при единой ценностной ориентации (экофильной по направленности и ориентированной на творческие возможности человека по предлагаемому механизму реализации) содержательно рассмотренные модели антропоприродного взаимодействия, в сущности, выступают как противоположные, ибо опираются на альтернативные версии интерпретации такой фундаментальной универсалии культуры, как «природа», а именно:

- интерпретация природы как основы и материала для реализации преобразующего потенциала человеческой деятельности (естественнонаучно ориентированные интерпретации природы, основанные на презумпции объективизма, и революционно-демократическое направление русской философской мысли);

- трактовка природной среды (равно как и собственной природы человека) в качестве объекта тотальной и централизованной «регуляции» со стороны воплощенного в человеке духовного начала (теллу-рокосмическая концепция Н.Ф.Федорова);

- понимание природы как органично связанного с человеком диалогическими отношениями со-субъекта взаимного совершенствования (русский космизм в его различных версиях).

Соответственно этому, условно можно выделить несколько семантических ведущих центров (узлов центрации), вокруг которых выстраиваются версии моделирования социоприродных отношений в русской культуре второй половины XIX – первой половины XX в., причем этот набор фактически исчерпывает собою все теоретически возможные варианты интерпретации соотношения человека и природы:

- трактовка антропоприродных отношений как субъект-объектной оппозиции;

- моделирование взаимосвязи человека и природы в качестве своего рода объект-объектной процедуры;

- интерпретация взаимодействия человека и мира как диалогической субъект-субъектной коммуникации.

Так, с одной стороны, можно говорить о тех парадигмах антропоприродного соотношения, которые моделируют отношения человека к природе в режиме субъект-объектной оппозиции. Данная парадигма представлена в революционно-демократическом направлении русской философской мысли, интерпретирующем субъект-объектное

отношение человека к природе в регистре природопользования (А.И.Герцен, К.Д.Кавелин, Д.И.Писарев, П.Н.Ткачев и др.).

Данная ветвь русской философии моделирует социоприродные отношения на основе понимания природы в сугубо прагматическом ключе (что не исключает, разумеется, формирования в ее контексте установок экофильного характера). Поскольку семантической осью данной модели отношений «человек–природа» выступает субъект-объектная оппозиция, постольку человек и природный мир мыслятся посредством их соотнесения друг с другом, однако с выраженным акцентом на субъектной составляющей: по А.И.Герцену, «родовое значение человека быть истиной себя и другого (т.е. природы)»¹. Вне отнесенности к человеку природа как таковая интерпретируется в качестве духовно инертной субстанции (при всей внешней пластичности форм). Так, по А.И.Герцену, «природа – как греческая статуя: вся внутренняя мощь ее, вся мысль ее – ее наружность; все, что она могла собою выразить, выразила...»²

Отсюда вытекает, что в отношениях человека и природы исключен какой бы то ни было диалогизм, – с точки зрения данного направления русской философской мысли, сущность природных процессов исчерпывающе фиксируется понятием объективного закона. Как отмечает К.Д.Кавелин: «Природа... оскорбляется? Неужели... природа мстит? Нет, она продолжает вечно действовать по своим законам, она не знает о человеке и его делах, его счастья и гибели»³. Антропоприродные отношения моделируются как реализующиеся не в режиме субъект-субъектной коммуникации, но в качестве одностороннего воздействия субъекта-преобразователя на объектную среду: «Природа бесстрашна к человеку; она не враг и не друг ему: она – то удобное, то неудобное поприще для его деятельности»⁴ (К.Д.Кавелин).

Природная среда выступает в данном случае в качестве материала – как для решения насущных прагматических задач, удовлетворения потребностей человека, так и для воплощения творческих целей, реализации его преобразующего потенциала. Мера удовлетворения потребностей, равно как и мера удовлетворенности результатами своего творчества, зависит для человека от степени его познания природы, рационального постижения ее законов: «человек не может прибавить ни одного атома к массе существующей материи. Но он в этом и не нуждается», – для него важно «создавать и разрушать формы и комбинации» материальных элементов, и «на это у человека есть

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 445.

² Там же. С. 446.

³ Там же. С. 448.

⁴ Там же.

множество средств. И число этих средств постоянно увеличивается. Потому что человек постоянно узнает новые свойства и тайны природы»¹ (Д.И.Писарев).

В целом, в оппозиции «человек–природа» человеческая деятельность мыслится как единственный источник созидательной креативности. При неизменной констатации необходимости рачительного отношения к природе, тем не менее, взаимодействие человека с природным миром моделируются в данном случае как борьба: с ним и за его покорение. Это противоборство рассматривается в качестве того поля, в пространстве которого человек оттачивает свои способности исследователя и покорителя, реализует потенциал активизма: именно в борьбе человека с природой «закалялся его "дух", крепила его воля, вырабатывалась его индивидуальность»² (П.Н.Ткачев).

Таким образом, в данном направлении русской философии второй половины XIX – первой половины XX в. интерпретация природы как основы и материала для реализации преобразующего потенциала человеческой деятельности легла в основу трактовки отношения человека к природе как субъект-объектного преобразования.

Семантически близкая, однако не тождественная изложенной модели антропоприродного взаимодействия предложена Н.Ф.Федоровым. Его философская система опирается на принципиально иную интерпретацию содержания понятия «природа», причем позиция Н.Ф.Федорова по данному вопросу отличается существенной спецификой. С одной стороны, он реализует в своей философской концепции идеалы гипертрофированного субъектного активизма, что позволяет усмотреть ее параллелизм с революционно-демократической версией трактовки антропоприродного взаимодействия. Однако, с другой стороны, концепция Н.Ф.Федорова развивает традиционные для христианской философии (начиная от Оригена и Григория Нисского) идеи об апокатастасисе как восстановлении мира в «восславленном» статусе. И в целом, в своей семантико-аксиологической специфике, концепция Н.Ф.Федорова опирается на глубоко оригинальное понимание природы.

Согласно Н.Ф.Федорову, «существенною, отличительною чертою человека являются два чувства – чувство смертности и стыд рождения»³. В своей резонирующей совокупности они «сливаются в одно чувство преступности»⁴, проистекающее из осознания того факта, что в процессе смены поколений каждое из них выступает «убийцей» по

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 449.

² Там же.

³ Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993. С. 72.

⁴ Там же. С. 73.

отношению к предшествующему, «питаюсь... телом и кровью (конечно, не буквально, но в прямом смысле)»¹ родителей.

В этой системе отсчета «сыновним долгом» человека Н.Ф.Федоров полагает, во-первых, воскрешение умерших и тем искупление преступной вины перед ними и, во-вторых, приостановление извечной цепи смены поколений и тем уничтожение самой возможности космического «преступления». Первая задача («долг воскрешения») решается, согласно Н.Ф.Федорову, посредством воссоздания по молекулярным частицам умерших тел, что, согласно его модели, потребует исследования строения вещества (ибо «все вещество есть прах предков»²) и освоения космического пространства (ибо «для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве Солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллуросолярно-космический»³).

Мыслитель полагает наличное состояние природы не совершенным, а следовательно – не финальным⁴. Завершение космоустройства мыслится им как свершение человечеством своего предназначения: «потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек»⁵. И поскольку «Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее», постольку «природа и была оставлена своей слепоте, а человек своим похотям»⁶.

Механизмом осуществления этого «воскрешения» природы как этого «общего отеческого дела» выступает, по Федорову, «регуляция земного процесса»⁷. «Регуляция» как включение всех космических процессов в сферу тотального человеческого контроля имеет у Федорова самую широкую сферу экстраполяции: начиная с рассуждений о том, что «нельзя не заметить, что Господь, создав человека, заповедал ему обладать землей и небом над ней. Почему же отвести тучу с того места, где пролитый ею дождь принес бы вред, на место, где этот дождь будет благотворен, почему это преступно, почему это дерзость?»⁸, – и вплоть до формулировки глобальной задачи человечества, которая,

¹ Русский космизм. С. 73.

² Там же. С. 76.

³ Там же. С. 77.

⁴ Это в определенной мере сближает позицию Н.Ф.Федорова с теми установками, которые будут рассмотрены ниже как установки философии космизма, хотя, на наш взгляд, не делает их семантически тождественными. В литературе существует традиция отнесения концепции антропоприродных отношений Н.Ф.Федорова к философии русского космизма.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Там же.

⁷ Экологическая мысль восточных славян. С. 436.

⁸ Там же.

по Федорову, «состоит в изменении всего природного... и требует именно радикальных изменений»¹. Так, согласно его замыслу, «регуляция обращает слепые движения планет и всей Солнечной... системы в управляемые разумом чувств человеческих»², ибо «человек не может отрешиться от себя, не может не относиться к себе всего и не ставить себя всюду»³. Соответственно этим целям, «хозяйственная задача человека состоит именно в устройстве такого регулирующего аппарата, без коего Солнечная система остается слепую, не свободною, смертоносною силою»⁴.

Что же касается второй формулируемой Федоровым задачи (уничтожение рождения), то решение ее требует «прогресса в целомудрии»⁵. «Естественный инстинкт – сила могучая и страшная, ибо это вся природа», и потому «эта слепая сила» должна быть «побеждена целомудрием», которое философ понимает сугубо негативно – как «борьбу с половым инстинктом»⁶. Речь идет о подавлении и тотальном преодолении пола: «недостаточно сохранения невинности только, нужно полное торжество над чувственностью... Такое существо, будучи материальным, ничем не отличается от духа»⁷.

Новая телесная организация человечества, согласно Н.Ф.Федорову, предполагает принципиально иное устройство: человек открыт космосу, и в единстве своем они образуют особый «организм». Однако подобная трактовка скорее дает основания для интерпретации его в качестве своего рода универсального антропокосмического *механизма*: «этот организм есть единство знания и действия», – «органами его сделаются... те способы аэро- и эфиронавтические, с помощью которых он будет перемещаться и добывать себе в пространстве Вселенной материалы для построения своего организма»⁸. Таким образом, не только природный мир, но и внутренняя природа человека артикулируются в концепции Федорова в качестве объектов тотальной «регуляции» посредством не глобального даже, но теллурокосмического «регулирующего аппарата»⁹.

Соответственно, в целом моделирование Федоровым отношений человека и природы основано на идее их тотальной внешней регуляции

¹ Русский космизм. С. 70.

² Федоров Н.Ф. Будущее астрономии // Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 527.

³ Русский космизм. С. 70.

⁴ Там же. С. 77.

⁵ Там же. С. 73.

⁶ Там же. С. 74.

⁷ Там же. С. 75.

⁸ Там же. С. 74–75.

⁹ Там же. С. 74.

и программной инверсии фундаментальных естественных законов и самих оснований жизни природы, включая проект воскрешения прошлых поколений. Это позволяет говорить о том, что в рамках данной модели отношения человека и природы фактически интерпретируются как объект-объектные, открытые для принудительных манипуляций. Таким образом, Н.Ф.Федоровым предложена специфическая трактовка природы, на базе которой оформляется модель антропоприродных отношений, трактующая их в качестве своего рода объект-объектной процедуры, что принципиально отличает данную версию взаимодействия человека и природы как от модели природопользования (субъект-объектного преобразования человеком среды), с одной стороны, так и от модели субъект-субъектного диалогизма – с другой.

И, наконец, применительно к русской философии второй половины XIX – первой половины XX в. можно говорить о тех концепциях антропоприродного соотношения, которые моделируют соотношение человека и мира как интегральное резонирующее *взаимодействие* – взаимно усиливающую кооперацию усилий человека и природы – в рамках единого процесса космической эволюции. Космическая эволюция предстает в этих философских системах как коэволюция человека и мироздания – взаимодействие преобразующих усилий человека и энергий универсума, в силу чего данное направление русской философии называют космизмом (антропокосмизмом).

Предложенные в рамках философии русского космизма модели антропоприродных отношений разделяются на:

- естественнонаучно ориентированное направление русского космизма (концепция «ноосферы» В.И.Вернадского, концепция «антропосферы» Н.Г.Холодного, теория «живой Вселенной» К.Э.Циолковского, теоретическая система А.Л.Чижевского, Н.А.Умова и др.);

- трансцендентально ориентированное направление русского космизма, («философия Всеединства» В.С.Соловьева, концепция «пневмосферы» П.А.Флоренского, философия «одухотворения природы» Н.А.Бердяева, философия хозяйства С.Н.Булгакова, философия «Этики Жизни», или Живой Этики, семьи Рерих и др.).

Трансцендентально ориентированное направление, в свою очередь, дифференцируется на ветви, которые условно могут быть обозначены как:

- западно ориентированная, т.е. опирающаяся в своих концептуальных построениях прежде всего на европейскую философскую традицию и ценностные основания христианства (В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский и др.);

- восточно ориентированная, т.е. использующая в своих концептуальных построениях преимущественно идеи восточной философии, индуизма и буддизма (Н.К.Рерих, Е.И.Рерих).

Названные направления могут демонстрировать как определенные различия в трактовке космического процесса, так и глубинное содержательно-аксиологическое единство. Так, в естественнонаучно ориентированном космизме человеческая активность трактуется как планетарная сила в материалистическом ее понимании, в то время как для трансцендентально ориентированного его направления характерно видение человека как активного участника Божественного творения, чья миссия состоит в одухотворении природы. Точно так же не во всем содержательно совпадают философские модели трансцендентального космизма: например, переосмысление христианской идеи апокалипсиса в одной его ветви и философская интерпретация идеи реинкарнации – в другой.

Однако в целом русский космизм может быть рассмотрен как единое философское направление, все версии которого основываются на универсальной глубинной идее исключительного предназначения человека в осуществлении космической эволюции. Для философии русского антропокосмизма характерно рассмотрение соотношения человека и мира в качестве своего рода коммуникации, диалогового взаимодействия в субъект-субъектном единстве.

Принадлежа к общепhilософской традиции космизма, генетически восходящей к учению Гераклита о Космосе как «Мирострое», русский философский антропокосмизм, однако же, характеризуется глубинной содержательной спецификой, обусловленной тем обстоятельством, что данное философское направление оформляется на основе взаимодействия западной и восточной культурных традиций. Поскольку духовное пространство русской культуры в целом можно считать пространством *встречи* традиций Запада и Востока, постольку в его контексте, как это было показано выше, осуществляется рефлексия над глубинными мировоззренческими универсалиями культуры, позволяющая зафиксировать тот фундаментальный аксиологический гештальт, который лежит в основании различных версий той или иной мировоззренческой универсалии в восточной и западной культурах, т.е. осознать соответствующую ценность как универсально общечеловеческую. В этом отношении русская культура, в развитии которой взаимодействие традиций Востока и Запада выступает не столько в качестве единичных прецедентов, сколько в качестве неэлиминируемого исторического фона, делает возможным указанный процесс осмысления общечеловеческого статуса и универсально человеческого содержания базисных ценностей культуры как таковой. В данном контексте философия русского космизма может быть рассмотрена с точки зрения той экспликации общечеловеческих ценностей, которая осуществляется в ходе разворачивания ее содержания.

В целом, философия антропокосмизма базируется на особой интерпретации содержания такой универсалии культуры, как «природа». Последняя по сути своей мыслится в антропокосмизме как амбивалентная, ибо природный мир понимается как продукт объективации Абсолюта в материи – погружения ноуменального основания Космоса в мир дифференцированных форм: «нисхождение», «ниспадение» безосновной, безначальной свободы в мир феноменов (С.Н.Булгаков), «погружение духа в материю», в перспективе предполагающее развитие все более совершенных форм бытия (Е.И.Перих).

В этом контексте природа, с одной стороны, выступает в философии антропокосмизма как мир необходимости и разъятости, вынужденных «механических» связей, мир неподлинности историчности и материальности – в отличие от подлинности ноуменальной свободы Абсолюта. Н.А.Бердяев называет этот мир «миром» в кавычках: «"Мир сей" не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды»¹. Вместе с тем природа, сквозь материальные формы которой просвечивает ее абсолютный ноуменальный исток, трактуется космизмом в свете идеи софийности: «Вечная невеста Слова Божия, вне его и независимо от него она не имеет бытия и рассыпается в дробности идей о твари... и тут воспринимается в своих конкретных явлениях... как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке»² (П.А.Флоренский). По Н.О.Лосскому, «жизненность присуща материи благодаря лежащему в основе ее духу»³. Важнейшим признаком (знаком) этого выступает красота мира, понимаемая как отсвет Творца в тварном, как «отображение и символ абсолютного единства и осмысленности Божества»⁴ (С.Л.Франк).

В данном аксиологическом поле философия космизма формирует акцентированное отношение к конкретно тварному как к ценности: именно «индивидуальное», по С.Л.Франку, «принадлежит к объективному составу реальности» и образует «подлинную сущность ее в ее конкретности», в силу чего ориентация на дедуктивистский объективизм, т.е. игнорирование индивидуального, «делает для нас все понятным, постижимым, превращает реальность в „предмет познания“, исчерпываемый общими содержаниями»⁵. На этой основе в философии космизма формируется особое отношение к явлениям феноменологического ряда – программно заданная «установка любви

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 254–255.

² Экологическая мысль восточных славян. С. 416.

³ Там же. С. 421.

⁴ Там же. С. 422.

⁵ Там же. С. 421.

к данному единичному существу как единственному и неповторимому»¹ (С.Л.Франк).

Наличное искажение, связанность, несвобода красоты природного мира понимается космизмом как исток ностальгии тварного мира по Красоте, его фундаментальное онтологическое несовершенство. И поскольку мир мыслится не как данность, но как *долженствующий быть*, постольку наличное его состояние понимается как несовершенное – незавершенное в своем становлении. По формулировке В.С.Соловьева, «действительное бытие природного мира есть недолжное и ненормальное, поскольку оно противуполагается бытию мира божественного (как безусловной норме)»².

В этом контексте в философии космизма остро встает проблема смысла и предназначения природы: как пишет В.С.Соловьев, «мир существует, следовательно, есть в нем и положительное действие Божие. Но мир не может быть целью этого действия, ибо мир несовершенен. Если же он не может быть целью, то он должен быть средством. Он есть система условий для осуществления царства целей»³. Природное бытие понимается таким образом, что «в его последней основе лежит потенциальность мочь стать тем, что оно еще не есть»⁴ (С.Л.Франк), и потому основной тенденцией космического процесса является тенденция совершенствования: «...закон эволюции утончает грубые формы жизни»⁵ (Е.И.Рерих). Космический процесс определяется как поступательная последовательность «повышений бытия» (В.С.Соловьев).

Таким образом, «мир устремлен в поисках завершения»⁶. Как пишет Н.А.Бердяев, «по плану творения космос дан как задача», и «всему творению дано свободным и соборным усилием мировой души *превратиться в космос* (выделено мной. – М.М.), осуществить божественную гармонию»⁷.

Особая роль в этом процессе предначертана человеку, ибо он конституируется на грани природного и божественного, являя собою «точку пересечения двух миров»: он «не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога»⁸ (Н.А.Бердяев).

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 421.

² Там же. С. 414.

³ Там же. С. 425.

⁴ Там же. С. 422.

⁵ Письма Елены Рерих. В 2 т. Минск, 1992. Т. 2. С. 423.

⁶ Мир Огненный, III, 23.

⁷ Экологическая мысль восточных славян. С. 432.

⁸ Там же. С. 428–429.

И поскольку «человек является... посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность»¹ (В.С.Соловьев), постольку именно он является носителем особого космического предназначения. И если «Бог любит тварь свою и мучается... грехом ее», то «возглавляющее тварь человечество ответственно перед Богом за нее»² (П.А.Флоренский).

Космическая эволюция понимается в антропокосмизме как подъем ко все более совершенным формам бытия, который может быть реализован лишь при условии сотворчества человеческого и природного начал, в рамках которого человеку отводится активная, сознательная, созидательная роль. Так, согласно философии Живой Этики, «трансформация духа может напрячь всё подлежащее продвижению эволюции»³, и лишь посредством духовного устремления человека может быть достигнуто совершенство мироздания.

Сверхзадачей человека как человечества выступает осуществление гармонии мироздания: «природа должна быть очеловечена, оживлена и одухотворена человеком»⁴ (Н.А.Бердяев), а сам человек в этом контексте мыслится русским космизмом как субъект природоустройства, «устроитель и организатор вселенной»⁵ (В.С.Соловьев), чьим духовным усилием должно и может быть осуществлено «очеловечивание бытия» (С.Н.Булгаков), «одухотворение природы» (В.С.Соловьев), «обожение материи» (Н.А.Бердяев), – и именно в этом преображении мира заключается смысл и назначение человеческой жизни⁶.

Задача человечества, таким образом, состоит, по В.С.Соловьеву, в том, чтобы «пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным» установить «внутренние органические отношения»⁷. По формулировке В.С.Соловьева, «человек дорог Богу... как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела»⁸. Человек, таким образом, является важнейшим звеном космического процесса: как пишет

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 424.

² Там же. С. 417.

³ Беспредельность, 386.

⁴ Экологическая мысль восточных славян. С. 430.

⁵ Там же. С. 424.

⁶ Традиция естественнонаучно ориентированного направления русского космизма видит данную ситуацию несколько по-иному, понимая главную цель человеческих усилий как разумное природоустройство в его материалистическом понимании. Так, Н.А.Умов в аналогичном контексте предлагает термин *Homo sapiens explorans* (человек разумный исследующий), В.Муравьев – *Homo creator* (человек творящий), В.И.Вернадский – *Homo faber* (человек умелый) и т.п.

⁷ Экологическая мысль восточных славян. С. 426.

⁸ Там же. С. 425.

Н.А.Бердяев, «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке», – и в этом контексте антропология трактуется им как «продолжающаяся теогония»¹.

Таким образом, традиционное истолкование апокалипсиса переосмыслено космизмом в плане завершения, достраивания природного мира: «Мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце»² (В.С.Соловьев).

Эволюция, таким образом, понимается как поступательное совершенствование форм жизни и восхождение посредством этого ко все более высоким уровням актуализированного (не латентного) сознания и духовности.

Это достижение завершения природной эволюции интерпретируется русским космизмом в контексте осмысления космической размерности человека как такового, – человек составляет единое целое с мирозданием, выступая активным творческим соучастником в космическом процессе: согласно рериховской философии, «...неразрывными узами связано человечество с Космосом»³. По формулировке Н.А.Бердяева, «свободная творческая мощь индивидуальности предполагает ее универсализм, ее космичность... <...> В своей свободе и своем творчестве личность не может быть оторвана от космоса, от вселенского бытия»⁴. И именно в этом своем качестве – как неотъемлемая и особая часть космического Целого – «человек призван как отражение Вселенной... как утверждение космических высот»⁵.

Важнейшим условием и основанием исполнения человечеством своего космического предназначения является достижение человеческим сознанием того уровня развития, на котором человек осознает свою *космичность*. Именно носитель такого – космичного по своему масштабу – сознания и может стать сознательным и активным субъектом преобразования, преображения природы. Православный вектор русского космизма интерпретирует человека в этом контексте как *замысел Божий*, суть которого – в необходимости активного участия в Божественном творении. Как пишет Н.А.Бердяев, «только человек, занявший место в космосе, уготованное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю»⁶. Философия антропокосмизма делает акцент на *онтологическом значении осознания* человеком своего предназначения: подчиняя свои усилия целям космической эво-

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 260, 261.

² Экологическая мысль восточных славян. С. 431.

³ Беспредельность, 23.

⁴ Экологическая мысль восточных славян. С. 420.

⁵ Беспредельность, 84.

⁶ Экологическая мысль восточных славян. С. 430.

люции, он в полном смысле этого слова оказывается и творцом собственной судьбы, – фактически именно посредством своего духовного развития и морального выбора человек сам «определяет свое назначение в Космосе»¹. (В рамках естественнонаучно ориентированного направления космизма в аналогичных контекстах речь идет скорее об экологически ориентированном сознании: «космическое чувство» в концепции Н.Г.Холодного, например.)

Лишь обретая статус «носителя космического сознания», человек, согласно рериховской философии, становится «сотрудником космических сил», приумножая «своими действиями силы Космоса»².

Напряженное стремление человеческого духа к совершенству мыслится в контексте антропокосмизма как вызывающее своего рода энергетический отклик мироздания. При верной направленности усилия человеческого духа оно оказывается созвучным тому, что пифагорейцы называли в свое время *гармонией сфер*. Взаимный резонанс энергий человека и Космоса порождает «самое высшее созвучие», «космический аккорд», – «все устремляется к обоюдному творчеству»³.

Таким образом, каждый новый виток космической эволюции, как писала Е.И.Рерих, обеспечен в своем основании усилием духа: «...жизнь вечно завоевывается, именно, космическим сознанием или осознанием своей космичности»⁴.

Поднявшийся до осознания своего космического предназначения человек становится своего рода сотрудником космических сил, реализующим по отношению к природе особую миссию, которую лишь человеку дано исполнить.

Согласно философии антропокосмизма, практически возможны две версии отношения человека к природе: внешнее, сугубо функциональное и прагматически выражаемое отношение к ней как к источнику благ и ресурсов и, напротив, принципиально не функциональное, не субъект-объектное, но диалоговое, субъект-субъектное отношение человека к миру. По формулировке В.С.Соловьева, «нам предстоят два пути: или своекорыстно эксплуатировать земную природу, или с любовью воспитывать ее»⁵.

Но с точки зрения космизма «природа... не есть только вещь. Она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении»⁶ (В.С.Соловьев). Любовь человека

¹ Беспредельность, 86.

² Агни Йога, 649.

³ Беспредельность, 23, 132.

⁴ Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 86.

⁵ Экологическая мысль восточных славян. С. 437–438.

⁶ Там же. С. 439.

к миру есть любовь к сущему, сквозь которое просвечивает Сущность, а потому ноуменальное, духовное в человеке должно откликаться на ноуменальное, духовное в мироздании, сливаясь в резонансе в единое творческое созвучие. Как пишет П.А.Флоренский, «природный мир... есть Мать, Невеста и Жена образа Христова – человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку – мужу надлежит любить мир – жену, быть с нею в единении... и ходить за нею, управлять ею к просветлению и одухотворению и направлять ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»¹. В перспективе возвышение сознания человека должно привести к обожению природного, тварного мира, но не посредством механической деструкции «грубых форм материальности», но путем их *высветления и одухотворения*: «...главное задание человечеству соединить материальный мир с духовным»².

В обрисованной системе отсчета русский космизм формулирует своего рода философию хозяйства, согласно которой целью деятельности человека по отношению к природе «не есть пользование ею», но, напротив, «совершенствование ее самой»³ (В.С.Соловьев).

Самая возможность хозяйства как деятельности по этому ноуменальному устройению бытия вытекает из софийности природы, ее единосущности как человеку, так и Абсолюту (по определению С.Н.Булгакова, изначальное тождество всего сущего есть «метафизический коммунизм бытия»). Если, по Булгакову, «Первая», или «Божественная», София есть идеальная основа мироздания («духовная телесность» или «всеорганизм» божественных замыслов), то «Вторая», или «тварная», София понимается как сквозящий в природе «лад бытия» – та потенциальная красота мира, которую призван осуществить человек в своей хозяйственной деятельности как «домостроительстве», понятом в его космическом масштабе, т.е. в качестве актуализации в феноменальном мире его ноуменального начала. Иными словами, в хозяйстве как таковом «выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью»⁴. Таким образом, в хозяйственном процессе реализует себя, по Булгакову, «защита жизни и ее расширение путем превращения механизма в организм, преодоление мертвого механизма животворящими силами и в этом смысле – творчество жизни»⁵.

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 427.

² Беспредельность, 360.

³ Экологическая мысль восточных славян. С. 439.

⁴ Там же. С. 444.

⁵ Там же.

Высшим выражением софийности хозяйства выступает для С.Н.Булгакова искусство как *софиургия* или *теургия*.

В целом, процесс осуществления космической гармонии понимается в русском космизме как творчество, или воссоздание красоты. Н.А.Бердяев именно в творческом начале человека усматривает космическое предназначение и тем самым *оправдание* его наличия, представленности в структуре мироздания (сам Бердяев называет такую постановку вопроса «опытом антроподицеи через творчество»¹). Таким образом, «цель человека не спасение, а творчество», и именно «творчеством должны мы оправдывать жизнь».

По Бердяеву, объективация духовного начала бытия в феноменальном мире искажает его, подчиняя необходимости материальных связей: «Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю "миром", мировой данностью, необходимостью. "Мир сей" не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. <...> Рабство у "мира", у необходимости и данности есть не только несвобода, но и узаконение и закрепление нелюбовного, разодранного, некосмичного состояния мира»². В силу этого подлинной целью человека выступает прорыв в пространство свободы, дающий начало формированию всеобъемлющей свободы «внеисторического», внеэмпирического бытия – «Космоса, где царствует любовь и свобода». Подлинное творчество, таким образом, есть своего рода ответ на «зов Бытия», влечение «космического магнита» Беспредельности или Абсолюта, и, согласно рериховской философии, в процессе космической эволюции «ближе всего подходит к завершению путь красоты»³.

В данной системе отчета творчество выступает как выявление красоты, т.е. подлинной ноуменальной сущности бытия – и во *внешнем* природном его проявлении, и во *внутреннем* пространстве человеческого духа. И в этом контексте творческое усилие человека («художество») есть не что иное, как преобразование налично данного «вещества», «вложение в него нового образа высшего порядка»⁴ (П.А.Флоренский). Так, по формулировке В.С.Соловьева: «Предмет великого искусства – реализация человеком божественного начала во всей... природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы»⁵.

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 261.

² Там же. С. 254–255.

³ Мир Огненный, III, 23.

⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двадцати письмах. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 665.

⁵ Экологическая мысль восточных славян. С. 426.

По мысли Н.А.Бердяева, «...творческий акт происходит вне времени. Во времени лишь продукты творчества, лишь объективация. <...> Но пережитый творческий подъем, экстаз, преодолевающий различие субъекта и объекта, переходит в вечность»¹. В силу этого «всякий творческий акт имеет универсальное космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию»². Человек в ценностной системе антропокосмизма мыслится как «космоург» – художник и тем самым со-творец гармоничного мироздания.

Бердяев вводит в этом контексте понятие «экспрессивности», семантически альтернативное понятию «объективации», – экспрессивность творчества одновременно погружает человека и во внешнее, и во внутреннее измерения мироздания, сохраняя при этом и его неповторимое индивидуально-личностное начало. В этом контексте творчество выступает как высвобождение ноуменальной сущности – достижение подлинной свободы – как тварного мира, так и человека, со-творца свободы мироздания: «Творческие дары даны человеку Богом, но в творческие акты человека привходит элемент свободы, не детерминированный ни миром, ни Богом»³.

Этот момент особенно важен в том отношении, что человек понимается в рамках антропокосмизма как микрокосм, во всех своих проявлениях и аспектах изоморфный макрокосму – мирозданию: «Человек несет в себе все проявления Космоса»⁴. Согласно формулировке П.А.Флоренского, «Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его»⁵.

Это значит, что все трансформации человеком собственной природы, высвобождение в духовном усилии своей ноуменальной сущности и проявление ее есть важнейший механизм эволюционного совершенствования космоса, проявления и реализации его ноуменальной сущности: «человек-микрокосм ответствен за весь строй природы», ибо «то, что в нем совершается, отпечатлевается на всей природе. Человек живет, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость»⁶ (Н.А.Бердяев).

Ядром процесса одухотворения и возрождения *внешней* природы выступает для космизма *внутреннее* одухотворение и возрождение собственной природы человека. По В.С.Соловьеву, «человек может

¹ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 223.

² Экологическая мысль восточных славян. С. 420.

³ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 214.

⁴ Беспредельность, 200.

⁵ Экологическая мысль восточных славян. С. 427.

⁶ Там же. С. 430.

действительно одухотворить природу... только от избытка собственного одухотворения»¹. Возрождение природы достигается в человеческом моральном усилии, направленном прежде всего на собственное «очищение» и «спасение». Согласно философии Живой Этики, «эволюция всего сущего неотделима от эволюции каждого духа, как одна спираль в вечном движении»².

Таким образом, под творчеством в антропокосмизме понимается прежде всего имманентное самотворчество человека по преобразованию собственной природы, духовному преобразованию своего внутреннего мира: «Цель творческого порыва – достижение иной жизни, иного мира, восхождение в бытии»³ (Н.А.Бердяев).

В этом отношении едва ли имеет под собой основание тот нередко встречающийся подход к интерпретации философии Н.А.Бердяева, который усматривает противоречие между неотъемлемой направленностью творчества на преодоление объективации духа, с одной стороны, и его якобы наличной интенцией на объективацию творческой деятельности в своего рода продукте, или произведении, – с другой. При таком подходе явно упускается из виду то обстоятельство, что творчество понимается Бердяевым, в первую очередь, в экзистенциальном своем измерении – как творчество, направленное на совершенствование и аксиологическое преобразование собственного внутреннего мира. «Я не создаю объектов, – писал Бердяев, – но я выхожу из себя в другое»⁴, и «все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке»⁵.

Аналогично у П.А.Флоренского «личность может и должна исправлять себя, но не по внешней для нее, хотя бы и наисовершеннейшей норме, а только по самой себе, но в своем идеальном виде»⁶.

Таким образом, ядром творческого усилия выступает в антропокосмизме «творчество очищения сознания», приводящее все проявления человека в исходное соответствие с его ноуменальной сущностью⁷.

Соответственно этому, в отношениях человеческого и природного миров могут быть выделены, согласно оценке Н.А.Бердяева, три стадии эволюции: первая (языческая) задает тотальную зависимость человека от природы; вторая связана с порабощением природы на основе рационального знания и промышленного производства: «человек

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 438.

² Беспредельность, 8.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 347.

⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 222.

⁵ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 261.

⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 231.

⁷ Мир Огненный, III, 13.

овладевает природой, познает ее, освобождается от ее власти. Он не страшится уже духов природы, но страшится ныне мертвого механизма природы»; возможность третьей (гармоничной) стадии основывается Н.А.Бердяевым на том, что в человеке как человечестве «скрыты силы для нового одухотворения природы, для возрождения Пана»¹.

В.С.Соловьев также выделяет три стадии развития отношения человека к природе: «страдательное подчинение ей в том виде, как она существует», «покорение ее и пользование ею как безличным орудием» и, наконец, «утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека»².

Так же в плане отношения к «собственной материальной природе», телесности: «Плотский человек подчиняется и отдается своей материальной жизни в ее недолжном, извращенном виде; аскет борется с плотью, чтобы подавить ее; совершенный праведник, пройдя через такую борьбу, достигает не уничтожения своей телесности, а ее преобразования, воскресения и вознесения»³ (В.С.Соловьев).

Н.А.Бердяев формулирует в этом контексте своего рода *метафизику* пола, полагая, что «категории пола – мужское и женское – категории космические, не только антропологические», и именно «в сексуальности человека узнаются метафизические корни его существа»: «пол – космическая сила и лишь в космическом аспекте может быть постигнут»⁴. С точки зрения Бердяева, «пол есть не только точка пересечения двух миров в человеке, но и точка пересечения человека с космосом»⁵. Бердяев говорит в этом контексте об исходной космической «прасексуальности»: «Пол – источник бытия; половая полярность – основа творения»⁶, и «...поистине не мужчина и не женщина есть образ и подобие Божье, а лишь целостный бисексуальный человек»⁷. Но в ходе феноменологического разворачивания того мира, который Н.А.Бердяев называет «миром» *в кавычках*, «мужское и женское разделяются в человеке-микрокосме и в мире-макрокосме. <...> Искажение образа и подобия Божьего в человеке было распадением»⁸. Распад изначальной целостности человека погружают его в царство внешней необходимости: «"Мир" поймал Адама и владеет им через пол, в точке сексуальности прикован Адам к природной необходимости»⁹.

1 Экологическая мысль восточных славян. С. 419.

2 Там же. С. 439.

3 Там же. С. 440.

4 Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 400, 402.

5 Там же.

6 Там же. С. 399.

7 Там же. С. 403.

8 Там же.

9 Там же. С. 408.

(В данном аспекте наглядно проявляется характерная для антропокосмизма позиция трактовки зла как лишенного онтологических оснований и понимаемого лишь как проявления человеческого несовершенства.)

Но механическая дифференциация пола не уничтожает в человеке стремления к целостности, иначе «человек погиб бы безвозвратно»: «Образ и подобие Божье все же сохранилось в человеке, и в мужчине и в женщине... <...> Во все времена по-разному чувствовалось и сознавалось, что вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание... воссоединения мужского и женского в целостное существо»¹. И если физическое соединение есть соединение иллюзорное, не преодолевающее распада, то и противоположная крайность, аскетика, «в силах лишь перераспределить половую энергию, дать ей иное направление»². Подлинное преодоление разъединения, обретение целостности человеком как микрокосмом – а посредством этого и восстановление изначальной целостности макрокосма – возможно лишь на основе целомудрия, которое, по Н.А.Бердяеву, не есть отрицание пола, но – сохранение его целостности, концентрация его «во всем целостном существе человека»³, ибо «...в истинной жизни пола можно отдать всего себя, но нельзя отдать часть себя»⁴.

Именно и только духовно-творческое преобразование собственного внутреннего мира человека может повести его по этому пути: «Путь творчества продолжает... аскетику до окончательного преодоления "мира сего", до создания "мира иного"»⁵ (Н.А.Бердяев).

Таким образом, соединение «материального мира с духовным» как «главное задание человечеству»⁶ накладывается антропокосмизмом прежде всего на собственную природу человека и посредством нее – на внешний природный мир.

А потому космизм ищет «основания не только для истины бессмертия души... но и для уповаемого телесного воскресения»⁷ (В.С.Соловьев), ибо «достоинство человека – в его жизни, а не в смерти, в соединении духа с плотью, а не в отделении»⁸ (Н.А.Бердяев). В контексте «нового религиозного сознания» (Н.А.Бердяев, В.В.Розанов, Д.С.Мережковский) оформляется концепция «новой жизни» – соединения «двух в Третьем» и конституирования нового «положительного

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 403.

² Там же. С. 401.

³ Там же.

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 402.

⁵ Там же. С. 398.

⁶ Беспредельность, 360.

⁷ Экологическая мысль восточных славян. С. 415.

⁸ Там же. С. 431.

единства», означающего победу человека над хаосом разъятости, страданием и смертью.

Таким образом, диалектика мужского и женского Начал выступает необходимым аспектом космической эволюции; так, в философии Живой Этики «творчество космическое требует одухотворения одного Начала другим. ...В Космосе Начала созидаются для взаимотворчества. Явление взаимотворчества утверждено как символ Бытия»¹. Согласно антропокосмизму, объективно соединяющему в своей философии платоновское учение об Эросе, христианское учение о Софии и учение древнеиндийской философии о гомологиях-*бандхах* (т.е. о фундаментальном макрокосмическом резонансе микрокосмических трансформаций), это возможно на пути любви, понятой в ее метафизическом измерении. Так, согласно философии Живой Этики, «любовь есть единая творческая сила», и для достижения целей космической эволюции «необходимы два начала, соединенные космической любовью»².

В этом отношении совершенное космическое мироустройство выступает как результат внутреннего духовного творчества человека по своему самосовершенствованию, – гармония Космоса зиждется на гармонии микрокосма: «Божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и, наконец, вводит ее в совершенную форму человеческого организма, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства»³ (В.С.Соловьев).

На этом этапе, согласно Н.А.Бердяеву, «человеческий род перерождается в человечество. Это переход в иной план бытия из плана материального. В этом кризисе рода и материи и в окончательном рождении человека и жизни духа – сущность нашей эпохи. Вся ориентировка жизни должна перейти вовнутрь. Все должно быть постигнуто как мистерия духа, как этапы его в вечности совершающегося пути»⁴.

Достижение гармонии в отношениях человека и природы предполагает, таким образом, достижение внутренней гармонии человеком и человечеством, осознание и исполнение им своего космического предназначения. Русский космизм говорит в этом контексте о Богочеловечестве (В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев)⁵ как

¹ Беспредельность, 421.

² Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 326.

³ Экологическая мысль восточных славян. С. 424.

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 261.

⁵ См., напр., «Чтения о Богочеловечестве» В.С.Соловьева, «О Богочеловечестве. Трилогия» («Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца») С.Н.Булгакова, «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности Н.А.Бердяева и др.

высшей форме человеческого бытия: история с точки зрения антропocosмизма представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обожения человека – или «богодействие».

С.Н.Булгаков противопоставляет в этом контексте понятия «богочеловечества» и «человекобожия», намечая их альтернативность в свете учения о Софии: идея человекобожия основана, по Булгакову, на принятии внесофийного пути развития человечества, находящего свое выражение во внешнем, цивилизационном прогрессе, идея богочеловечества – на принятии пути «ософииения», направленного на внутреннее творчество человека, подчиненного цели высветления, одухотворения себя – микрокосма – и мироздания. Оба этих вектора развития прокладывают себе путь посредством активных человеческих усилий, но если путь человекобожия предполагает героизм как вовне направленное действие, в перспективе ведущее к пропасти самообожения человека, то путь богочеловечества опирается на подвижничество как усилие, ориентированное внутрь, на духовное самоустроение, преодоление индивидуализма, осознание индивидом своего долга перед миром – как в природном, так и в социальном его понимании.

Важнейшим инструментом такого социального созидания выступает в русском космизме культура, посредством которой Благо призвано гармонизировать бытие на пути к Всеединству («Благо через культуру» у С.Н.Булгакова, «Мир через культуру» у Н.К.Рериха). Укорененное в культуре Благо неизменно предполагает преодоление эгоизма и, по В.С.Соловьеву, достигается в любви, которая есть очищение и спасение индивидуальности через внутреннее признание истины другого, его безусловности: человеческие отношения должны строиться на основе нравственного принципа солидарности, фундированного глубинным онтологическим единством бытия человека с Бытием вселенским. Как пишет Е.И.Рерих, «сколько красоты и радости заключается в жизни, поставившей себе целью сослужение с Силами Света на Общее Благо!»¹, – «когда дух приобщается к Общему Благу, то все пути открыты ему. <...> Так строится Беспредельность!»²

Только на этой основе может быть достигнуто то гармоничное и *подлинное* состояние человека и человечества, которое В.С.Соловьев называет «Всеединством», т.е. «идеальный строй» бытия, соответствующий подлинной направленности его эволюции, в котором единое существует не за счет или в ущерб целого, но во благо его, – будь то индивид в контексте общества или человечество в контексте Космоса.

При достижении такой гармонии, основанной на любви и служении Общему Благу, может быть достигнуто изначальное предназначение

¹ Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 353.

² Беспредельность, 893.

человечества – совершенное завершение космоустройства. Таким образом, «освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса»¹ в целом (Н.А.Бердяев).

Итак, несмотря на наличие в философии русского космизма различных течений, его тем не менее можно рассматривать как единое явление в культуре, объединенное универсальной идеей коэволюции человека и природы. Эта идея находит свое выражение в общих для всех направлений антропокосмизма презумпциях. К таковым можно отнести следующие:

1) презумпция универсального единства мироздания – Космоса, упорядоченность (*космичность*) которого понимается как в смысле структурно-иерархичной организованности, так и в смысле целенаправленности эволюционирования;

2) презумпция трактовки человека в качестве неотъемлемой и необходимой части мироздания как гармоничного целого;

3) презумпция незавершенности процесса космической эволюции, т.е. наличного несовершенства мироздания, что предполагает необходимость своего рода завершения космического процесса (принцип обратной апокалиптичности в философии русского космизма);

4) презумпция единства микро- и макрокосма, подразумевающая не только неразрывность онтологической взаимосвязи каждого отдельного человека и Космоса, но также и существование смыслового, аксиологического и даже структурного подобия человека как микрокосма с Макрокосмом: духовно и телесно человек отражает в себе мироздание в целом, и развитие его сознания выступает важнейшим вектором общекосмической эволюции;

5) презумпция особой космической миссии человека как человечества, заключающейся в том, чтобы направить свои усилия на достижение мирозданием совершенства (в зависимости от специфики того или иного направления космизма эти усилия могут пониматься либо как направленные на разумное природоустройство в его материалистическом понимании, либо как направленные на внутреннее духовное самосовершенствование, приводящее к формированию единого Богочеловечества и одухотворению и обожению природы);

6) и, наконец, презумпция, согласно которой исполнение космической миссии человечества непосредственно связано с усилиями каждого конкретного человека: космическое совершенство возможно лишь на основе эволюции сознания индивида, его внутреннего духовного совершенствования.

¹ Экологическая мысль восточных славян. С. 430.

III. Кросс-культурное взаимодействие и общечеловеческие ценности

Наложение нелинейного подхода к проблеме кросс-культурного взаимодействия на конкретный историко-культурный материал позволяет зафиксировать не только творческий потенциал хаотизированной культурной среды и, соответственно, плодотворность взаимодействия традиций для динамики мировоззренческих универсалий культуры, но и формирующуюся в контексте взаимодействия традиций в масштабе Запад – Восток направленность к рефлексии над аксиологическим строем культуры, осмысления ее базисных ценностей как общечеловеческих – как с точки зрения статуса, так и с точки зрения содержания.

Во взаимодействии восточной и западной культур возможны различные варианты взаимопроникновения. Можно говорить о сугубо поверхностном их соприкосновении, когда те или иные культурные феномены механически включаются в чужеродный контекст в качестве своего рода *экзотики* (типичный пример – кришнаиты в Калифорнии), что не только вызывает неразрешимые противоречия, но и по сути своей не означает реального синтеза содержания культур Запада и Востока. Можно говорить о насильственном приведении тех или иных культурных сфер к иному канону (все версии вестернизации, например), что неизбежно оказывается разрушительным для автохтонной традиции.

Попытки подобного рода *внешнего искусственного синтеза*, разумеется, определенным образом влияют на развитие культуры, однако не оказывают существенного содержательного воздействия на ее глубинные мировоззренческие основания, оставаясь маргинальными.

Подлинная и плодотворная интеграция достижений восточной и западной культур возможна только на уровне рефлексивного осмысления содержания глубинных мировоззренческих универсалий культуры, что, в свою очередь, требует открытости культурного пространства, его незашоренности со стороны нормативно единственной (ортодоксальной) аксиологической системы, толерантности по отношению к *иным* формам культурной жизни.

Именно в рамках неравновесной культурной среды, утратившей жестко нормативную дифференциацию на *культурную ортодоксию и периферию*, оказывается возможным, при столкновении в едином духовном пространстве различных традиций, параллельное функционирование нескольких версий той или иной культурной универсалии – этнокультурно окрашенных и (при поверхностной оценке) аксиологически альтернативных. В равновесных культурных средах, при

мощном унифицирующем действии ортодоксии, эти альтернативы ценностно отторгаются уже на уровне внешней *непохожести*: они оценочно дискредитируются в качестве чуждых («не наше») без какой бы то ни было попытки проникновения в подлинный смысл их содержания и в конечном счете вытесняются за пределы легитимного культурно нормированного пространства. В неравновесных же культурных средах, допускающих их сосуществование, оказывается возможной мыслительная работа с ними: возникает направленность на рефлексию над категориальным строем культуры, экспликация содержания универсалий культуры, на основе чего происходит их сравнительно-историческое осмысление и формирование в процессе самоорганизации неравновесной культурной среды новых смыслов мировоззренческих универсалий.

В этих рефлексивных процедурах открывается возможность подлинного постижения глубинного автохтонного значения иных, непривычных на первый взгляд, культурных реалий, – т.е. возможность *понимания* их сокровенного смысла (в риккертском смысле этого слова: понимание как корректное соотнесение культурного феномена или действия с той ценностью, с которой он исходно соотносился автором-субъектом). Подобное понимание возможно лишь при условии наличия (формирования) в сознании понимающего субъекта той ценности, с которой может быть соотнесет понимаемый феномен, – эта ценность оказывается общей. Таким образом, рефлексивное переосмысление категориального строя культуры, осуществляемое в неравновесных культурных средах, открывает возможность выявления общих, универсально человеческих глубин их содержания, усмотрения – сквозь пестроту конкретных этнокультурных версий их проявления – глубинного и универсального общечеловеческого смысла.

Это путь, на котором человек может прийти к осознанию того обстоятельства, что мировоззренческие универсалии культуры в своей исходной архетипической основе едины для всего человечества, – различие культурных традиций заключается лишь в их аранжировке, специфической артикуляции, привнесенной своеобразием конкретного контекста (своего рода местным колоритом), лишь в аксиологических акцентах доминирования тех или иных ценностных структур. И подлинное, не поверхностное, взаимодействие культур может осуществляться именно на уровне их глубинных архетипов, которые едины и общечеловечны. С другой стороны, именно и только в процессе взаимодействия – взаимного сравнения – культур, в ходе анализа внешних и поверхностных их различий вообще может быть обнаружено различие между этнонациональной, конфессиональной и т.п. формой выражения в культуре той или иной ценности (моральная

норма, религиозная заповедь, философской идея и пр.) и ее глубинным содержательным ядром – общечеловеческой ценностью как универсальным архетипом культуры.

Для русской ментальности, извечно живущей на стыке Запада и Востока и не только осознающей, но и последовательно концептуализирующей это – в контексте противостояния западничества и славянофильства, – подобный вектор эксплицитного осмысления общечеловеческих ценностей выступает как неотъемлемо органичный.

В этом отношении взаимодействие семантически и аксиологически далеких друг от друга традиций восточной и западной культур в контексте русского духовного пространства может быть рассмотрено как их своего рода интеграция, но не посредством внешнего соединения разнородных ценностей в некое искусственно заданном концептуальном контексте, а благодаря имманентному выявлению в ходе рефлексивного осмысления глубинных мировоззренческих оснований культуры универсально общего их содержания.

Следует отметить в этом контексте, что чем более богатой, оригинальной и разнообразной является культурная среда, в духовном пространстве которой происходит соприкосновение различных культурных традиций, тем большую толерантность способна она проявить при столкновении с ценностями, кажущимися альтернативными ее автохтонным основаниям: этнонациональная культура, развивающая многообразные формы духовной жизни, обладает большей разрешающей способностью, более широким диапазоном приемлемости, нежели монотрадиция.

В этом отношении глубоко оригинальная, именно благодаря своему евразийскому характеру, русская культура отличается наличием в ней особой традиции – своего рода тяготением к специальному осмыслению общечеловеческих ценностей в качестве таковых, причем это тяготение обнаруживает себя практически во всех сферах русской культуры: философской, духовно-религиозной, нравственно-этической, художественной.

Так, русский космизм может быть оценен в этом контексте как результат глубинного содержательного интегрирования установок западной и восточной культурных традиций¹, органично соединяющий в себе западное видение человека как субъекта преобразования природы – и его восточное видение в свете идеи вписанности индивидуального сознания в универсальный симфонизм мироздания;

¹ Как и при любом сопоставлении, здесь используются предельно заостренные формулировки, фиксирующие именно экстремумы культурной специфики, не исключаяющей, разумеется, наличия как в западной, так и в восточной культурах смягченных вариантов проявления традиции, альтернативных установок и своего рода аксиологических «противовесов».

западную установку на экспансию вовне – и восточную установку на внутреннее самоустроение; западную идею неуклонного линейного прогресса – и восточную идею темпоральных циклов; западную презумпцию экстенсивного инструментального активизма – и восточную презумпцию внутренней духовной интенсивности; тотальную западную ориентацию на внешнее – и столь же тотальный восточный имманентизм и т.д., преодолевая при этом крайности как западного прагматизма, так и восточного спиритуализма.

Это вплотную подводит философию антропокосмизма к экспликации глубинных и универсальных ценностных архетипов человеческой культуры: универсальности эволюции, становящейся космичности мироздания, гармоничного единства мира человеческой души и мира как универсума, взаимообусловленности спирального восхождения микро- и макрокосма, творческого созвучия начал бытия (эссенциального и экзистенциального, мужского и женского), примата общего блага над частным эгоизмом и благоговения перед Жизнью, выражающего себя в подвиге житнетворчества.

Такая установка приводит к особому масштабированию ценностей в системе культуры, формированию отношения к общекосмическим ценностям как к ценностям лично значимым и утверждаемым всем своим бытием в индивидуальном духовно-нравственном усилии.

Можно сказать, что философия русского космизма на столетие предвосхитила интегративные установки, которые формируются в современной культуре и связаны с осознанием того обстоятельства, что сугубо западный и сугубо восточный пути как цивилизационного развития, так и мировосприятия на сегодняшний день исчерпаны, «прежние типы рациональности в своей изолированности ограничивают дальнейшие возможности *творческой эволюции* общечеловеческой культуры и нуждаются в снятии, в синтезе нового типа»¹.

Общество западного типа, реализуя экстенсивную модель развития цивилизации, вышло на тот уровень, когда все недостатки этой модели проявились в полной мере (или же недостатками обернулись ее исходные достоинства, будучи доведенными до своего логического конца). Экстенсивный путь развития привел общество западного типа к глубокому кризису, который есть выражение того обстоятельства, что традиция техногенной цивилизации исчерпала безусловность своей самодостаточности. Осознавая это, культура Запада, с одной стороны, поворачивается лицом к традиционным ценностям, заново осознавая их значение и смысл (современное западное общество переживает своего рода ренессанс таких ценностей, как ценности национального

¹ Мамонова М.А. Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления. М., 1991. С. 106–107.

самосознания – после тотального господства космополитизма, ценностей семьи – после радикализма сексуальной революции и т.п.), с другой стороны – Запад поворачивается лицом к Востоку, пытаясь обрести в его культуре ответы на *свои* вопросы.

В свою очередь, реализуя, в отличие от техногенного общества, модель не экстенсивного, но интенсивного развития, восточное общество точно так же подошло к рубежам, на которых отчетливо проявились недостатки этой модели. Доведение до логического абсолюта исходных презумпций восточной традиции так же выжигает их изнутри, как это имело место в традиции Запада. В этом отношении Восток также повернулся лицом к Западу и также пытается искать необходимые для его цивилизационного прогресса ответы не только в западной технике и технологии, но и в культуре и науке западного типа.

Между тем В.С.Соловьев в свое время уже писал о том, что в истории человечества доминировали две «коренных силы»: «центростремительная», реализовавшая себя в традиции Востока и стремившаяся односторонне подчинить индивидуально-личностное начало единому абсолютному началу, что в перспективе вело к подавлению индивидуальности и свободы, и «центробежная», реализовавшая себя в традиции Запада и – в противоположность первой, но столь же односторонне – ориентированная на индивидуализацию, что в перспективе вело к анархии и тотальному эгоизму. Для преодоления названных крайностей, с точки зрения В.С.Соловьева, необходима третья, интегрирующая сила, которая задала бы человечеству «правильный» вектор эволюции, ведущий к интеграции наличного («разорванного») человечества в единое целое: соединив названные традиции в одну интегральную «коренную силу», которая не только не отторгнет опыт Востока и Запада, но, напротив, придаст ему посредством своей интегральности новый потенциал осуществления на новом пути эволюции, свободном от какой бы то ни было односторонности («История и будущность теократии»).

Сегодня, на рубеже XX–XXI вв., вызревает понимание того, что человеческая культура едина и что Запад и Восток «представляют собой взаимосвязанные фрагменты целостной структуры, а не чужеродные пласты, разделенные барьером иномыслия»¹. Как говорится во Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001), «каждое творчество черпает свои силы в культурных традициях, но достигает расцвета в контакте с другими культурами»². Е.И.Рерих еще в 1937 г. писала: «Задача национального гения в том, чтобы претворить и пропустить через свое сознание достижения всех народов...

¹ Мамонова М.А. Запад и Восток... С. 56.

² <http://www.peace.ru/tolerance/news/cul-div.htm>.

именно, дать *свой* синтез этого конгломерата творческих выявлений. Народы и страны должны научиться охранять основу своего характера, своей индивидуальности, развивая и обогащая его всеми цветами, растущими на их лугах»¹.

Преодолевая бесчисленные войны локальных цивилизаций, противопоставляющих себя природе и друг другу, современное человечество приближается к формированию идеала глобальной цивилизации как интегрально планетарного антропоприродного комплекса, чье культурное развитие мыслится как ценностно единое при сохранении этнокультурного многообразия и плюрализма. Это стало возможным лишь на основе понимания каждой культурной традиции как специфического проявления универсальной в своей основе общечеловеческой культуры, понимания различных национальных, конфессиональных, нравственных и т.п. ценностных систем как несущих в своей основе единые общечеловеческие ценности.

¹ Письма Елены Рерих. Т. 1. С. 211.

М.Ю.Шишин

Онтология искусства с позиции ноосферного учения

«Космичность» искусства и ее исследование в современной теории культуры

Сперва о самой проблеме. На рубеже XIX–XX вв. о русском художественном чуде заговорили разом на всех континентах, когда, благодаря во многом «Русским сезонам», организованным в Париже С.Дягилевым, резко изменилось отношение к русскому искусству. Можно сказать, что не Париж, а Петербург стал законодателем вкусов в искусстве. Похожую ситуацию мы наблюдаем и сейчас. С начала перестройки, по мнению многих как отечественных, так и зарубежных искусствоведов, российское искусство переживает высочайший взлет. На фоне кризиса социально-экономической жизни страны художественный процесс дает блестящие результаты. По некоторым оценкам, число художников из России, работающих в странах Запада, превышает число всегда востребованных программистов. Многие из наших соотечественников стали общепризнанными светилами в искусстве, например Ю.Купер. Казалось бы, ветер перемен, он же ветер свободы, с перестроечного периода благодатно раздувает паруса российского искусства. Казалось бы, свобода, отказ от доктринальности, цензуры, строгой регламентации и подчинение государственным органам явились для художников безусловным благом.

С одной стороны, против этого трудно возражать. Действительно, ушли в прошлое худсоветы, которые принимали на выставки и поддер-

живали художников, из картины в картину изображавших промышленные пейзажи и блаженно улыбающихся на их фоне строителей. Остались в прошлом заказные сюжеты о партийных событиях и портреты вождей. Но, с другой стороны, «веселящий газ» свободы вскружил голову художникам. Испытание несвободой сменилось испытанием свободой неограниченной. И немногие с честью это выдержали.

Минувшие десятилетия обнажили актуальность вечного вопроса – что такое искусство, по каким критериям мы можем достоверно судить о том, что перед нами именно произведение искусства, а не что-либо иное. Искусством ли было все, что создавалось в период стагнации и тоталитарного режима? Конечно, нет. Но искусством ли стоит считать современные инсталляции на тему анатомических театров с частями человеческого тела? Конечно, тоже нет. Однако бесчисленными статьями оппоненты будут доказывать, что вся эта откровенная художественная эпатажная немощь есть современное и подлинное искусство. Причем в поддержку подобной позиции будет выдвинуто многое, в том числе и классическое философское наследие. Если, по Гегелю, культура – это вторая природа, значит, все то, что не природно, а создано человеком, есть культура и, следовательно, все то, что художник вынес на суд зрителя, есть искусство, и если его не понимают и тем более оценивают как не-искусство (как правило, совершенно заслуженно), то тем самым его свобода самовыражения вновь ставится под угрозу.

Гегелевское определение уже уточнялось во времена самого гения философской мысли, да и в дальнейшем не раз. Широта определения способствует лишь первому приближению к анализу проблемы. Очевидно, что не все, порожденное человечеством, мы можем отнести к культуре в высшем понимании этого слова. Скальпель хирурга и меч, лекарство и отравляющие вещества хотя и имеют равно искусственное происхождение, но одно развивает и поддерживает жизнь, а другое несет гибель. Сфера искусства, на наш взгляд, тоже обладает подобной поляризацией. В ней следует выделить область, в которой проявляются высшие духовные принципы, а ее тенью будет анти-искусство, где показался мрак человеческой души, проявился лик инферно. Так свобода творчества стала для одних свободой духовного подъяема, прозрения и претворения высших образов, а для других явилась свободой падения. Этот вывод легко подтверждается всем современным художественным процессом. С одной стороны мы видим результаты поистине выдающегося искусства, с другой – результат затягивания в «хаокосмос» (по С.Н.Булгакову), инвольтацию антигуманных культов. С точки зрения философии искусства, которая в настоящий момент активно разрабатывается, опираясь на труды философии русского космизма и особенно философско-искусствоведческого наследия семьи

Н.К.Рериха, все вышесказанное можно было бы отнести к макроанализу проблем современного искусства. Поясним сказанное на примере популярного сейчас понятия *космичности* произведений искусства.

Современные критики с большой легкостью наделяют атрибутом космичности то или иное произведение искусства. Не велика беда, когда это определение применяется в качестве метафоры, но порой, опираясь на него, начинают строить изошренные философские теории, что делает определение космичности аморфным, всевещающим. Изображение космических кораблей и различных событий в космосе – проявление в художественном творчестве космичности; так называемые фэнтэзи, показ каких-то неведомых миров, где «полулюди-полузмеи» на летательных аппаратах устраивают сражения – тоже космичность; предельная беспредметность живописи, искры, всплески красочных пятен – космичность и т.д. Но если это так, тогда искусство того же Н.К.Рериха не космично. В нем нет беспредметной живописи, царят классические законы искусства, в нем нет химер, а есть реальные личности, совершающие подвиги на Земле и для Земли, и, конечно же, нет космических технополисов.

Если следовать этой логике, под космичностью можно понимать буквально все что угодно. Тогда в одном ряду будут просветленные лики картин Н.К.Рериха и похотливо-зверские образы фэнтэзи. Необходим философско-искусствоведческий анализ данной проблемы, который лишь начат в данной статье, но должен быть обязательно продолжен и другими исследователями. Актуальность его весьма велика.

Если свести в один ряд творчество Н.К.Рериха, М.Чюрлёниса, художников объединения «Амаравелла», абстрактное искусство, фэнтэзи и пр., то фактически открывается возможность к прорыву хаоса, инфернальных образов в искусство. Можно это представить с другой стороны. Есть учение Живой Этики, а есть многочисленные записи всевозможных духовидцев и прорицателей. Конечно же, их самое большое стремление – встать в один ряд с подлинным откровением, и порой они рядятся в очень сходные с учением одежды. Но как только начинается «свободное» толкование идей учения, причем без его глубокого знания и тем более без серьезного знакомства с близкими ему философскими и научными концепциями и направлениями, это приводит не просто к искажению, вплоть до полной противоположности, идей учения, но и к печальным последствиям (в том числе к психическим расстройствам) для самих доморощенных толкователей. Кроме того, надо заметить, что стремление к глубокому всестороннему исследованию учения, синтезу с классической и современной философией, с научной мыслью наиболее плодотворно, об этом не раз говорили сами Рерихи.

Отступая от темы, проведем здесь одну историческую параллель. Выдающийся духовидец рубежа XII–XIII вв. Франциск Ассизский был далек от науки и философии. Считал, более того, книжность суетой, отвлекающей человека от созерцания Бога. Его подвижническая деятельность, устремленная к гуманистическим идеалам, проповедь нестяжательства, любви к миру не вызывает никаких сомнений и служит ярким примером служения человечеству. Однако практика духовидения Франциска породила последователей двух типов. Одни предались мистическому созерцанию, и некоторые из них кончили бесовством, другие постарались опыт духовидения переложить на язык философии и научных поисков. В результате мир обогатился выдающимся произведением «Путеводителем души к Богу» главы францисканского ордена Св. Бонавентуры, трактатами Р.Бэкона, Александра Гэльского и многих других мыслителей Средневековья. Немало и других примеров в истории духовно-интеллектуального становления человечества, которые подтверждают истину о необходимости богатого синтеза науки и философии с духовными прозрениями.

Возвращаясь к проблемам искусства, выявлению его критериев, заметим, что сама теория искусства, как известно, разнопланова. Есть искусствоведение, описывающее факты художественной жизни; есть направление, тяготеющее к философии, пытающееся проникнуть в сущность художественного процесса, выявить онтологию произведения искусства, понять роль системы ценностей в акте художественного творчества. Однако философия искусства порой под пером отдельных авторов превращается в искусство философии, предмет исследования растворяется, уходит из поля зрения и остается лишь философствующий субъект со своими умозаключениями.

Уже давно наметилось и другое направление в искусствоведении, которое для своих изысканий стало привлекать точные науки. Одним из первых трудов в этой области в Новое время в Европе, видимо, стоит считать совместный труд Луки Паччоли и Леонардо да Винчи «Божественная пропорция», в котором они произвели исследования золотого сечения, в том числе в произведениях искусства. Поиски математических закономерностей в искусстве, ведущих к воплощению гармонического начала, в целом продуктивны и приносят немало открытий, однако и имеют свои крайности в виде искусствометрических изысканий, вылившихся в последнее время в искусствоведческое направление. Другими словами, искусствоведение, смотрящее на объект исследования изнутри, из сферы искусства, всегда будет описывать и интерпретировать уже сложившееся явление, идти вслед за художественным процессом. Оно не всегда способно уловить направление художественной линии, оценить перспективы или тупики художественных поисков. Особенно продуктивна позиция отстранения от

самого процесса, позиция искусствоведчески-философской рефлексии. Однако, как уже было замечено, наиболее сильной она становится, когда объединяется еще и с научной мыслью. Именно в этом была перспективность трактата Паччоли и Леонардо да Винчи, сила которого, в первую очередь, в синтезе искусствоведческой, философской и научной мысли. В этом же ряду находятся труды П.А.Флоренского, Е.Н.Трубецкого, Н.К.Рериха, на востоке Ши Тао; западноевропейская мысль украшает этот ряд именами Ф.Шеллинга, искусствоведов XX в. Э.Пановского, М.Дворжака и др. Таким образом, наиболее продуктивным стоит считать такое развитие искусствоведческой мысли, которое сближается с философией и активно использует достижения современной науки.

Среди современных научно-методологических и научно-философских парадигм, отмеченных синтетичностью подходов, можно выделить системно-философский подход, синтетический (глобальный) эволюционизм, синергетические исследования и, наконец, учение о ноосфере, активно развивающееся в последние десятилетия.

Теория и методология, разработанная в этих направлениях, позволяет по-новому взглянуть на многие сущностные вопросы, связанные с осмыслением феномена культуры. Прежде всего, системно-философский подход предполагает рассмотрение культуры как целостного феномена и как системы в более объемлющей системе ноосферы, в свою очередь, неразрывно связанной с биосферой планеты и даже с космосферой. Конечно, при этом важно избежать опасности редукционизма, но сегодня исследование культуры в отрыве от естественно-природных уровней и сфер, от закономерностей их существования может быть областью культурологии, но не философии культуры в точном ее понимании. Еще более важно, что системный подход возвращает на новом уровне древнюю идею целостности и единства мира. Безосновательное отрицание этой идеи как раз характерно для многих современных гуманитарных наук, в том числе занимающихся проблемами культуры. Но не случайно самые выдающиеся мыслители XX в. постоянно возвращали теоретическую мысль к новому пониманию единства мира. П.Тейяр де Шарден писал: «В своей наиболее развитой форме вера в мир, как я ее ощущаю, проявляется в особенно обостренном чувстве всеобщей взаимозависимости... Для всякого мыслящего человека Вселенная образует бесконечно связанную во времени и пространстве систему. По общему мнению, она представляет собой нераздельное целое»¹.

Эти идеи развернуты в направлении глобального эволюционизма, рассматривающего Вселенную как единый мировой процесс, где

¹ Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Пер. с фр. М.: Ренессанс СП, ИВО-Сид, 1992. С. 141–142.

человек является не случайным, а закономерным этапом космогенеза. Такая парадигма оформилась на базе русской метафизики всеединства и русского космизма, обогатившись естественнонаучными данными и соединившись с учением о ноосфере. Глобальный эволюционизм интерпретирует с принципиально новых позиций одну из основных философско-научных теорий – теорию эволюции. Таким образом, можно сказать, что и культура не может возникнуть в стороне от эволюционных закономерностей, хотя, разумеется, они проявляются в культуре очень сложным и опосредованным образом.

Еще одно активно развивающееся направление связано с синергетическими исследованиями, в которых были открыты многие конкретные закономерности развития нелинейных систем. Методами синергетики было осуществлено моделирование сложных самоорганизующихся систем в физике, химии, биологии, в технике. Сейчас эти методы начинают распространяться на моделирование процессов в обществе. Главным открытием синергетики, как известно, было то, что во Вселенной, наряду с законом нарастания энтропии, действует закон самоорганизации. Это означает, в применении к нашей теме, что хотя, с одной стороны, культура создается людьми, их свободной волей, творческими импульсами и социальной жизнью, с другой стороны, в ней действуют и единые процессы самоорганизации. Найти взаимосвязь этих объективных процессов с индивидуальным творчеством – еще одна задача философии культуры на данном этапе. Более того, можно предположить, что те направления в современной культуре, которые тяготеют к апологетике хаоса, деструкции, как постмодерн, очевидно антиэволюционны. Здесь, конечно, встает тонкий вопрос о роли «хаоса», из которого должен возникнуть «порядок». Некоторые авторы делают вывод о том, что искусственное создание хаоса приносит дополнительные условия для возникновения нового порядка, нового качества. Но на наш взгляд, между «первичным» и «вторичным», т.е. созданным человеком, хаосом, имеется существенная разница, которую нет возможности обсуждать в рамках данной статьи. Исходя из этого предположения, культура может быть только порядком, гармонией, структуризацией, эктропией, но не наоборот. Можно в связи с этим отметить, что исследование единых гармонических организующих ритмов в культуре и во Вселенной в целом в настоящий момент является одним из наиболее активно и результативно развивающихся направлений¹. Приведем в качестве примера концепцию

¹ См.: Буданов В.Г. Ритм и Гармония: идеи учения Живая Этика и современная научная картина мира // Рериховские чтения. Материалы международной общественно-научной конференции. 1997. М.: Международный Центр Рерихов, 1999. С. 78–92; Волошинов А.И. Онтология красоты и математические начала искусства. Дис. на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. Саратов, 1992; Шевелев И.Ш., Марутаев М.А., Шмелев И.П. Золотое сечение: три взгляда на природу гармонии. М.: Стройиздат, 1990.

профессора М.Г.Савинова о культуроне, космическом носителе культуры, которую он разрабатывает на основе анализа различных проявлений ритмических процессов в культуре и Вселенной, отмечая единые гармонии¹.

Еще один принципиальный вывод синергетики – образование так называемой петли положительной обратной связи. С образованием такого типа связи системы и среды система начнет самоорганизовываться и будет противостоять тенденции ее разрушения средой. Это дает интересные возможности для исследования устойчивости культур. Типичным примером такой устойчивости является возрождение народной культуры, наиболее фундаментальных и живых ее традиций, несмотря на мощный пресс современной урбанистической массовой культуры. Типичный пример – рост числа исполнителей горлового пения на Алтае, древнейшей и уникальной формы исполнительского искусства, которая была практически полностью вытравлена в годы советской власти, но сейчас бурно возрождается. В курултае сказителей, исполнителей кая в 2004 г. участвовали уже около ста исполнителей разных возрастов.

Все перечисленные подходы могут быть органично включены в фундаментальное для современной философско-научной мысли учение о ноосфере. Отметим, что если брать предельно широкие определения ноосферы и культуры, то обнаруживается их практическое совпадение. По определению Э.Орловой, культура – все то, что создано людьми: как ценностное образование, как совокупность норм, как символический аспект современной жизни и деятельности людей; как технология адаптации человека к окружению; как способы трансляции социально значимой информации; как коммуникативные системы в обществе и пр.². Ноосфера, по общепризнанному определению, «...все то, что создано разумом человека, неприродное; сфера деятельности человеческого разума и техники; сфера взаимодействия природы и человека, в которой разумная деятельность становится главным, определяющим фактором развития»³.

То есть, несмотря на специфику каждого из определений, видно, что и ноосфера, и культура в целом определяются как то, что создано человеческим разумом. Поэтому можно поставить вопрос о пересечении философии культуры и ноосферного учения и в целом о создании ноосферной концепции культуры.

¹ Савинов М.Г. Культурон – космический носитель культуры // Человек. № 5. 2002. С. 165–172.

² Орлова Э.А. Культурная антропология // Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994. С. 14.

³ Бобахо В.А., Левикова С.И. Культурология. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. С. 364.

Именно в этом направлении, на наш взгляд, должна двигаться искусствоведческая и, шире, культурологическая мысль, стремясь рассмотреть культуру с точки зрения ноосферной парадигмы. В рамках отдельного исследования можно было бы тоньше показать деятельность ноосферных механизмов в культуре, отражающихся в художественном процессе. Логика изложения материала заставляет нас хотя бы кратко остановиться на современных результатах исследований в рамках ноосферной теории.

Онтология ноосферы

На основе обобщения трудов и идей основоположников учения о ноосфере, а также ряда современных научных и философских парадигм нами в свое время была выдвинута концепция ноосферы и ноосферогенеза, включающая следующие основные положения¹. Прежде всего, это гипотеза о существовании тонкоматериальной части реальности, имеющей общую природу с мыслью человека, и, как следствие, об определяющем полярном (позитивном либо негативном) воздействии мысли на процесс ноосферогенеза. Таким образом, в ноосфере можно выделить две составляющих. Первая, совпадающая с традиционным пониманием, – это собственно материально-вещественные структуры, созданные человеком: техносфера, антропогенные ландшафты, культурно-символические образования (язык, тексты, музыкальные и художественные произведения); вторая – тонкоматериальные структуры, имеющие единую природу с человеческой мыслью. При этом отмечается такое качество ноосферы, как неоднородность, включающая как пространственную «горизонталь» ноосферной трансформации, так и временную «вертикаль» ноосферных структурных слоев. Было выдвинуто предположение о наличии, в самом первом приближении, трех «вертикальных» слоев ноосферы: 1) сфера, обеспечивающая по преимуществу телесно-витальную социально-экономическую жизнь (воспроизводство) человека – витосфера (техно- и социосфера); 2) сфера научного познания и преобразования мира – наука, интеллектосфера (по терминологии А.Гумбольдта); 3) сфера основополагающих жизненных, бытийных ценностей и целей, которую условно можно назвать эйдетической. Она субстанциально состоит из тонкоматериальных форм, являющихся результатом деятельности мысли. Эти три сферы генетически и функционально связаны между собой, образуя на «вертикали» ноосферогенеза слои с различным творческим субстанциональным качеством мысли. Это «вертикально-качественная» неоднородность формирующейся ноосферы.

¹ См.: Шисин М.Ю. Ноосфера, культура, культурный ландшафт. Новосибирск: СО РАН, 2003.

Кроме того, каждая из этих сфер фактически сейчас является поляризованной, т.е. может иметь, условно говоря, позитивный и негативный характер. Он зависит от того, соответствует ли данный предмет или явление ноосферы фундаментальным принципам бытия и эволюции, которые лучше всего воплощены в духовно-нравственных ценностях, или же является противоречащим им. Можно отметить, что позитивный слой эйдетической сферы выделял еще П.А.Флоренский, называя его пневмосферой – сферой предметов, проработанных духом человека. «Горизонтальная» неоднородность ноосферы зримо проявляется в наличии центров цивилизационных скачков. Соответственно, ноосферогенез носит пульсирующий характер, как во времени, так и в пространстве. Это легко заметить в его составляющих – антропогенезе: этногенезе, культуругенезе. Главную роль в ноосферогенезе играет человек, не только как создатель техносферы и социосферы, но и как трансмутатор тонкоматериального слоя прямым воздействием мысли, соответственно, позитивным, либо негативно-разрушительным.

Предложенная теория ноосферы, имеющая достаточное число философско-научных, теоретических и эмпирических подтверждений, на наш взгляд, может служить базой для построения синтетической, ноосферной философии культуры, позволяющей решить многие актуальные задачи: выявления основных составляющих культуругенеза в их связи с космо-, био-, антропогенезом; более точного сущностного определения культуры; нахождения наиболее общих критериев для оценки процессов и тенденций в культуре как негативных или позитивных для развития общества, а также оценки самих артефактов культуры. Новое развитие здесь получают идеи П.Тейяра де Шардена о тангенциальной и радиальной энергии: доминирование тангенциальной энергии (отклоняющей от единого эволюционного пути, направленного к Духу) с практической утерей радиального вектора ведет к тому, что, например, в искусстве появляется увлечение формальной стороной, примером чего может служить развитие направления рококо или течения маньеризма. Эта утрата духовного вектора легко перерастает в полное его отрицание, культурные формы становятся прямо разрушительными, и сама культура трансформируется в ноосферату (термин Г.С.Смирнова, означающий «антиноосферу», т.е. сферу разума, направленного на саморазрушение)¹.

Главным же является то, что ноосферный подход, который базируется на принципиально новом понимании эволюции, заложенном еще в трудах русских космистов, развитом в работах Тейяра де Шардена

¹ Смирнов Г.С. Философские и культурологические проблемы становления ноосферного сознания. Дисс. на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. М., 2000.

и оформившимся сейчас в теорию глобального эволюционизма, позволяет выработать более целостный взгляд на культуру как на закономерный этап в едином эволюционном процессе, а значит, попытаться оценить перспективы и направления ее развития с точки зрения закономерностей эволюционирующего Разума. В целом же надо резюмировать, что современная мысль очевидно подошла к принципиально новому этапу своего развития и науки, связанные с культурой, не могут не учитывать ее принципиальных выводов и обобщений.

Эйдетическая реальность в артефактах культуры

Переходя к проблемам культуры и их философской интерпретации с позиций ноосферной теории, остановимся прежде всего на роли и проявлении тонкоматериальной (эйдетической) составляющей в артефактах культуры.

Показательно, что существование и живое воздействие на человека этой тонкоматериальной реальности издавна признавалось и закрепилось в целой системе обрядов, мифов, магических действий. В т.н. дуалистичных мифах, встречающихся у всех народов, мироздание описывается как сочетание противоположных явлений и символов. Это касается не только пар «мужчина-женщина», «верх-низ», но и зримой и незримой сфер мироздания. Например, в санскрите существует термин *манас-рупа* – буквально «тело мысли», или прозрачное тело, присущее всем предметам мира¹. В представлениях всех народов так же зафиксирована способность воздействия человека на эту незримую составляющую явлений и предметов.

Общечеловеческим нужно считать и архетипическую конструкцию, которая включает в себе образ Космического Магнита, взаимоотношения человека с которым и порождают все вещи. Человек при этом рассматривается как часть космической энергии, как часть Вселенского разума, согласно мифопоэтическим и религиозно-философским воззрениям, преображает, в буквальном смысле одухотворяет материю. В этом процессе он может проявлять себя как светлый творец, действовать в луче Божественного творения или, наоборот, уподобляясь стихиям низа, творить злые вещи. Амбивалентность вещей наблюдается во всех магиико-религиозных обрядах. Приведем показательную цитату из работ М.Элиаде по поводу самого простого творения человека – завязывания узла. Он пишет: «...суть всех этих магических и магиико-медицинских обрядов – та или иная направленность силы, проявляющаяся во всяком связывании, во всяком узле. Направленность эта может быть положительной или отрицательной,

¹ Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. С. 36.

понимается ли она в "добродетельном" или "злокозненном" смысле "защиты" или "нападения"»¹. Интересное наблюдение, правда, явно, навеянное философскими построениями М.Хайдеггера, принадлежит известному культурологу М.Эпштейну. Он замечает, что слово «вещь» и слово «вещать» имеют один корень, т.е. предмет оказывается наделенным способностью передавать, хранить весть². П.А.Флоренский, касаясь этой темы, пишет: «...Предмет искусства, хотя и называется вещью, однако отнюдь не есть неподвижная, стоячая, мертвая мумия художественной деятельности, но должен быть понимаем как никогда не иссякающая, вечно бьющая струя самого творчества, как живая, пульсирующая деятельность творца, хотя и отодвинутая от него временем и пространством, но все еще неотделимая от него, все еще переливающаяся и играющая цветами жизни, всегда волнующаяся 'ενέργεια духа'»³.

Чтобы не оставалось сомнений, что П.А.Флоренский не образно, а буквально пишет о живом воздействии предмета искусства, о его энергии, надо снова вспомнить его, к сожалению, не разработанную детально, идею о пневмосфере, существование которой он ощущал, по всей видимости, совершенно отчетливо. Приведем еще одно его показательное высказывание: «Всякое изображение, по необходимости символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе, как в нашем духовном восхождении от образа к первообразу, т.е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом: тогда и только тогда чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не изображением, а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности – тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, через энергию, – с самой сущностью, но не непосредственно с последней»⁴. Эту мысль поддерживает художник и тонкий мыслитель Луис Ортега: «Искусство космично, главный его принцип – гармония. Художник создает модель совершенства для одухотворения материи... Картины – одушевленные существа. Художественный организм имеет имя – Арсоид... Как существо живое, одухотворенное, каждая картина имеет свою судьбу. Картина напоминает человека, она условно бес-

¹ *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 200.

² *Эпштейн М.* Реалогия – наука о вещах // Декоративное искусство СССР. 1985. № 6. С. 21–22.

³ *Флоренский П.А.* Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 202.

⁴ *Флоренский П.А.* Иконостас. М.: Искусство, 1994. С. 68.

смертна... Если разрушается физическое тело картины, то ее образ отслаивается навеки. Находясь в физическом мире, картина, конечно же, представляет собой загадку. Ее можно сравнить с окном в неведомый мир – многомерный, живой, сложный и зовущий. Картина как вещество как бы исчезает из материального мира и увлекает нас в иной мир. Я имею в виду, конечно, алхимическую галерею достижений, которые можно назвать иконами человеческого духа. Я не высказываюсь о другом, о развлекательном искусстве, о натюрмортах для повышения аппетита»¹.

Проблема тонкоэнергетической составляющей произведения искусства в настоящий момент начинает интересовать и искусствоведов. Так, О.А.Уроженко, опубликовавшая в последнее время ряд интересных работ², приводит следующий пример подобного рода обнаружения незримых структур картин: «В Русском музее в 1996 году был осуществлен эксперимент, обнаруживающий присутствие некоего энергетического элемента в произведениях живописи. Были сняты излучения трех специально отобранных картин. Параметры излучения двух из них в основном совпали, третьего – оказались совсем иными. Первые два принадлежали одному художнику, третье было написано другой рукой»³.

Известный искусствовед Б.М.Бернштейн в духе поставленной проблемы делится своим ярким интуитивным прозрением. «Кажется, будто мы имеем дело с некоторым постоянным количеством пластической творческой энергией, необходимо присутствующей в Великом Пространстве Культуры. Можно предположить, что существует особое поле культурных функций, которые принадлежат только пространственные искусства и которые за них никто исполнить не может»⁴. С другой стороны, в дзенском искусстве разделяются «светлые» и «темные» мечи. С помощью «светлых» защищают добро, а «темные» мечи, даже изумительно выполненные, служат орудиями убийства.

Таким образом, можно сказать, что пушкинская формула «гений и злодейство – две вещи не совместные» наполняется особым смыслом, если хотя бы гипотетически предположить существование «Арсоида» – тонкоматериальной реальности предмета культуры. Злой

¹ *Ортега Л.* Каталог выставки. Графика. Томск, 1991. С. 10.

² *Уроженко О.А.* «Через искусство имеете свет...»: Проблемы современного искусствознания в свете духовного наследия семьи Рерихов // Рериховские чтения. Материалы международной конференции. 1997. М.: Международный Центр Рерихов, 1999. С. 118–130; *Уроженко О.А.* Пластические искусства как способ приобщения к бытию // Искусство как способ познания. М.: Международный центр Рерихов, 1999. С. 256–272.

³ См.: *Уроженко О.А.* «Через искусство имеете свет...» С. 121.

⁴ *Бернштейн Б.М.* К спорам о специфике пространственных искусств // Советское искусствознание. 1988. № 23. С. 278.

гений может наполнить произведение, как Сальери кубок Моцарта, незримым духовным ядом, и оно будет источать вещество зла сколь угодно долго, вплоть до полного собственного разрушения.

П.А.Флоренский в письме к В.И.Вернадскому пишет о том, что Григорий Нисский, представитель греческой патристики, развивал теорию сфрагидации – «наложения душой знаков на вещество»¹.

Глубоко был проработан этот вопрос в средневековой китайской философии искусства. Здесь выделяются различные аспекты метафизической стороны произведения искусства. Крупный исследователь культуры Китая Е.В.Завадская пишет об этом: «Первопринцип мира выступает... в нескольких образах: "души вещей" (лин), "одухотворенности" (ци), "духа превращения мира" (шэнь-бянь)»². Это, в частности, нашло свое отражение в культе чайной церемонии, который возникает в Японии. Н.С.Николаева по этому поводу отмечает: «Мастер чая сознательно формировал новый тип отношения к вещи как к объекту созерцания, что подразумевало стремление проникнуть в ее суть, в ее скрытое за внешней оболочкой живое, одухотворенное начало»³.

С этих позиций становится понятен и тщательный выбор места строительства архитектурных сооружений, в первую очередь храмов. Известно, например, что на вопрос, где нужно выбирать место для храма, св. Серафим Саровский советовал обращать внимание, где садятся птицы. Напомним, что природные объекты и комплексы в нашей гипотезе также обладают изначальной тонкоматериальной составляющей. Логично предположить, что она несет изначальную гармонизирующее воздействие, хотя и не структурированное и не сфокусированное. Сочетание тонкого природного воздействия и сознательно-духовного, порожденного человеческой мыслью, дает наибольший эффект.

Но очевидно, что среди природных комплексов тоже можно выделить более или менее отвечающие замыслу строителя храма, сочетающиеся с ним. Вписывание культурного объекта в природный комплекс должно не нарушать исходную природную гармонию, а усиливать, фокусировать ее. Видимо, зодчие, обладавшие тонкой духовной интуицией, способны были решать эти задачи наиболее успешно. Человек, находящийся в таком храме, будет испытывать на себе воздействие как храма, так и природных энергий, что соответствующим образом благотворно «перекрасит» его психику, мысли. Закономерно предположить также влияние самого храма на ландшафт, и наоборот.

¹ Флоренский П.А. Письмо В.И.Вернадскому // В.И.Вернадский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 164.

² Завадская Е.В. «Беседы о живописи» Ши Тао. М.: Наука 1978. С. 28.

³ Николаева Н.С. Художественная культура Японии XVI столетия. М.: Искусство, 1986. С. 103.

Суммируя сказанное, можно заключить, что спорная, на первый взгляд, гипотеза о существовании тонкоматериальной реальности и особом ее проявлении в предметах культуры имеет достаточное число подтверждений в самых разных областях знания.

С этих позиций постараемся раскрыть вопрос о том, как описанная нами выше трехуровневая модель помогает прояснить особую природу артефактов культуры. Начнем с показательного примера. Скажем, есть доска, которая имеет для нас исключительно утилитарную ценность. Из нее можно сделать ящик, но можно и написать на ней икону. Как только икона написана, доска тотчас приобретает иное качество и, по меньшей мере, несет в себе эстетическую ценность. С течением времени икона, согласно религиозным представлениям, начинает конденсировать на себе благодатные энергии и становится все чудотворней (достаточно хорошо описан эффект намоленных и мироточивых икон). То есть главным в ней становится ее духовное значение, потом уже эстетическое, и только специально настроившись, мы можем припомнить, что она была написана на обычной доске обычными красками. Другими словами, доска – теперь уже икона – приобрела три измерения: предметно-материальное, интеллектуально-эстетическое и духовное.

Известно, что в любой культуре храм, как и другие архитектурные сооружения, есть, с одной стороны, аккумуляция знаний человека о свойствах материалов, овладение этими материалами настолько, что они становятся послушны воле человека; в целом – это отражение уровня знаний соответствующего исторического периода. И знания эти были гораздо больше, чем нам сейчас представляется. В.И.Вернадский писал: «Когда мы смотрим еще теперь на готические соборы, всюду в городах Западной Европы остающиеся живым следом жизни католической церкви, для нас не может быть никакого сомнения, что создатели их должны были обладать не теми детскими понятиями о механике, которые были господствующими в эту эпоху в научном мышлении; здесь передавались и развивались другие понятия – те понятия, которые послужили началом нового мировоззрения. Эти люди, практики, вырабатывали общие принципы, достигали точного знания и входили в коллизию с чуждыми понятиями схоластических ученых»¹.

С другой стороны, храм – это отражение Высшего Надмирного Храма, в христианской традиции Небесного Иерусалима, высшей духовной святости. И, наконец, все храмы, вошедшие в список всемирного наследия, признаются также всем культурным человечеством как шедевры искусства. Таким образом, можно сказать, что храм сочетает в себе все уровни ноосферной реальности, причем духовная пневматосферная сторона здесь является доминирующей.

¹ Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М.: Наука, 1981. С. 80.

Конечно, далеко не все предметы и явления, созданные человеком, в полной мере проявляют все три уровня ноосферного бытия. Из дерева можно построить не храм, а лачугу, которая решает только утилитарную задачу: выжить в сложных условиях. Предмет или явление несет на себе черты чувственного и рационального, а также сверхчувственного опыта познания мира. По нашему мнению, когда в предмете (явлении) заключаются не только жизненно необходимые вещи для человека (витально обусловленные, удовлетворяющие по преимуществу его биологические потребности), но и высшие достижения и ценности рационального плана (ценности науки), а над всем этим доминируют духовные ценности, то это и есть объект культуры в подлинном смысле этого слова. Во всех остальных случаях мы можем считать, что встречаемся с явлением техно-, социо- и прочими сферами бытия человека, в них ноосферный потенциал проявляет себя только частично.

Таким образом, можно более развернуто описать выделенные нами три уровня ноосферы, или культуры в самом общем ее определении, как «второй природы». Напомним еще раз, что первая из сфер в нашей модели – витосфера, сфера по преимуществу жизненных интересов. В атмосфере накапливается то, без чего человек не может существовать или его существование будет серьезно затруднено. Так, в наших северных широтах человеку трудно жить без какого-нибудь жилья. Хотя бы временное – шалаш, палатку, чум, юрту – он должен построить, а потом начинать дальнейшее обустройство своей жизни. Ему также необходим хотя бы самый простой инструмент. Известно, что русские землепроходцы, из простых крестьян, чаще всего староверы, пришедшие на Алтай в XVIII в., несли с собой и берегли как зеницу ока иконку, чаще медную, горсть ржи и топор. Потеря топора порой трагически заканчивалась для человека. Это было орудие труда и оружие защиты. Без него нельзя было построить дом и защитить себя от диких животных. Но в то же время топор не несет на себе никакой дополнительной нагрузки. Это жизненно важный элемент, к которому нет никаких особых требований, кроме прочности, остроты, качества металла, надежности и удобства топорщика.

Вторая сфера бытия предметов и явлений культуры человека – интеллектосфера. К ней относятся знания человека о мире, которые могут закрепляться в вещественно-предметном слое: в виде артефактов культуры, техники, могут иметь характер письменных источников и т.д. В приведенном примере с домом, создав примитивное жилище, некую землянку, человек на новом месте начинает искать возможность построить более надежное и качественное жилище. Для этого он должен обратиться к своему опыту жизнеустройства, собрать сведения о том, как в данной местности оптимальным образом построить жилище,

какие материалы лучше проявляют свои качества в условиях данного климата. Накопленные эмпирические знания имеют актуальное значение и для потомков. Известно, например, что лес для дома заготавливали в зимнее время, следили за тем, чтобы в древесине было достаточно самого главного компонента хвойных пород – смолы; рубили по большому снегу, который защищал подрост – малые деревца. Снег и оставленные сучки создавали прекрасную водно-питательную среду для подростка, а открывшееся пространство допускало живительные лучи солнца. Таким образом, в строительстве жилища аккумулировались чуть ли не все знания, которыми обладали строители, т.е. это объект не только витальной сферы, но и интеллектосферы.

Рассмотрим теперь следующую сферу, где накапливается и из которой транслируется высший духовный опыт человечества. Это сфера высших духовно-нравственных ценностей, гармония которой воплощена, например, в афинском Акрополе, храме Покрова-на-Нерли, как идеал материнства – в иконе Владимирской Богоматери, Сикстинской Мадонне и т.д. В этой сфере духа – пневмосфере, как предлагал ее называть П.А.Флоренский, находятся не только высшие и вечные ценности, но и всеми признаваемые и, что особенно важно, практически «без перевода» постигаемые. Неважно, из какой страны приехал человек в Афины, неважно, на каком языке он говорит и каков его культурный уровень, – афинский Акрополь не оставит его равнодушным. И чем глубже художественное, философское, духовное и эстетическое восприятие у зрителя, тем больше он сможет проникнуть в глубину культурного объекта, тем большее число слоев и смыслов развернутся для него при постижении артефакта культуры.

Ю.М.Лотман, сравнивая предметы искусства и техники, пишет: «...инструменты, вытесненные из употребления техническим прогрессом, находят убежище лишь в музее. Они превращаются в мертвый экспонат. В истории искусства произведения, относящиеся к ушедшим в далекое прошлое эпохам культуры, продолжают активно участвовать в ее развитии как живые факторы. Произведения искусства могут "умирать" и снова возрождаться, быв устаревшими, сделаться современными или даже профетически указывающими на будущее. Здесь работает не последний срез, а вся толща текстов культуры»¹.

Если развить далее мысль, только намеченную в этом высказывании, то можно заметить, что артефакт культуры живет тем дольше, чем более полно и синтетично воплощены в нем все три уровня ноосферной реальности. Причем важно подчеркнуть, что уровни как бы надстраиваются друг над другом, и артефакт достигает полноты и

¹ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 169.

«жизненности» только при появлении третьего уровня. Именно тогда он начинает «жить», по образному сравнению Лотмана, начинает действительно взаимодействовать с человеком, его сознанием. И именно поэтому произведения искусства живут веками и тысячелетиями: они обрели «душу», дающую им бессмертие, и этой «душой» является эйдетическая реальность данного произведения. Это означает, что именно *третий, пневмосферный уровень, является определяющим* и «самодостаточным» в артефакте. Философские тексты, эпические произведения, передаваемые устно из поколения в поколение, и пр. не нуждаются в витальном компоненте, они независимо от него могут жить веками.

Исходя из сказанного, становится понятным, почему в идеале, в совершенном явлении культуры все три уровня должны не только присутствовать, но и быть, в свою очередь, совершенными. Чем значительнее идея, тем выше требования к ее материальному воплощению и к среде; по-видимому, существуют четкие законы соответствия между тремя уровнями, соблюдение которых необходимо, если творец хочет, чтобы произведение действительно жило. Храм никогда не ставили под горой, а наоборот, выбирали наиболее открытое место; существовали требования не строить дома выше собора, если он находился в городской среде. Художники и экспозиционеры прекрасно знают, что развеской можно либо выделить произведение, и оно раскроется с максимальной полнотой, либо буквально «убить». Иконописание предъявляло повышенные требования к чистоте и качеству красок, подготовке доски, грунта и т.д. Небрежность, некая эпатажная распушенность, хаос цвета и композиции, напротив, становятся причинами грязного, хаотического потока энергии, струящегося с полотна художника.

Читая трактаты старых мастеров, легко заметить, какое большое значение они придавали качеству материалов искусства. Может быть, поэтому, несмотря на долгие века, краски на иконе «Троица» Андрея Рублева продолжают звучать торжественно и благостно, подобно колокольному звону. Не только как умаление духовного образа, но и как нечто, абсолютно чуждое иконе, воспринимаются фотографии святых подвижников. В трудах художников прошлого немало указаний на качество используемых материалов и технологий.

В ходе художественного творчества происходит преобразование и материального уровня; мрамор под руками скульптора оживает, иконная доска представляется уже тонкой преградой, сквозь которую видится нездешний мир (о чем, опять же, писал Флоренский), картина кажется ожившей и т.д. Другими словами, даже само вещество преобразуется, обретает новый образ. Напомним здесь, что проблему преодоления материала в искусстве исследовал с позиции психологии

выдающийся отечественный ученый Л.Выготский, писавший об «уничтожении» материала как физического вещества художественно-образной формой¹.

Далее, сам подбор технологий и материала, сами средства художественной выразительности неразрывно связаны с интеллектуальной составляющей. Сколько бы ни писали о спонтанности творчества, но либо эта спонтанность была уже «снятием» (по выражению Гегеля) прошлых знаний, либо автор, в силу своих уникальных способностей, «схватывал» знания без внешне видимой системы и последовательности, но тем не менее эти знания всегда присутствовали. И, конечно, не только знание о материале, но и художественное осмысление самой идеи требует профессионального мастерства.

Рассмотрим теперь проблему с точки зрения одной из новых теорий, а именно – теории фрактальности. Остановимся вначале хотя бы кратко на ее некоторых положениях.

Термин «фрактальность» ввел в научный оборот американский математик Б.Мандельборот, автор известной книги «Фрактальная геометрия природы», в которой он определяет фрактал как самоподобную структуру, чье изображение не зависит от масштаба. Это рекурсивная модель, каждая часть которой повторяет в своем развитии развитие всей модели в целом. Он впервые обобщил и постарался обосновать единые закономерности структурно подобных проявлений природы, например формы облаков, изрезанность линии берегов, сложные формы в живой и неживой природе. Типичным фракталом является лист дерева, структура которого подобна структуре самого дерева. Отметим здесь, что вся эта теория восходит к идее прафеноменов И.В.Гёте. Фактически пример подобия листа и дерева принадлежит ему. По Гёте, прафеномены тиражируются в истории через множество единичных форм. Это идеальное структурное единство и подобие в материальном историческом множестве. Генетически эта идея восходит к идеям Платона, а потом находит свое развитие в теории архетипов К.Юнга.

Фрактальность в настоящий момент стала предметом исследований физиков, математиков, биологов, астрономов². Так, Н.Н.Якимова³ полагает, что существует единая структурная матрица Вселенной; Л.М.Сандер в работе «Фрактальный рост» утверждает, что «природа очень любит фрактальные формы»⁴.

¹ См.: *Выготский Л.В.* Психология искусства. М.: Искусство, 1964.

² См.: *Фракталы в физике: Труды VI Международного симпозиума по фракталам в физике.* МЦТФ, Триест, Италия, 9–12.06.1985. М.: Мир, 1988.

³ *Якимова Н.Н.* Структурная матрица физической Вселенной // *Дельфис.* 1995. № 2. С. 67–73.

⁴ *Сандер Л.М.* Фрактальный рост // *Труды в мире науки.* 1987. № 3. С. 45.

Ф.А.Цицин в статье «Фрактальная Вселенная»¹ приводит ряд очень важных положений теории фракталов для разрабатываемого нами направления ноосферной теории культуры. Первое положение, которое хотелось бы отметить, Ф.А.Цицин формулирует следующим образом: «...геометрический смысл фрактальности весьма нагляден и прост. Это, схематизируя, бесконечная – вверх и вниз – пирамида единообразно (на один и тот же множитель) изменяющихся ступеней. Такая лестница масштабов может быть и не откровенно иерархическо-геометрической, а скрытой во временном поведении системы»².

Данный тезис подтверждает принципиальные положения о том, что, во-первых, мир действительно представляет собой единство и, во-вторых, что это единство фактически имеет общую структуру, проявляющуюся в бесконечном разнообразии конкретных форм. Можно предположить, что истинная культура тоже должна «вписываться» в единство Целого, что и подтверждается различными исследованиями.

Так, В.В.Василькова пишет о сущности традиционной культуры как о «... "социальном воплощении" образа идеального порядка, как порядка сакрального, заданного и санкционированного Божественным началом и закрепленного в культурных архетипах человечества. Такой порядок, согласно мифологическим представлениям, выстраивается по законам универсального подобия. Используя современные научные аналогии, можно сказать, что мировой порядок разворачивается, структурируется подобно глобальному фракталу, воспроизводя в каждом участке (фрагменте) картины мира первоначальный структурный рисунок, описанный в мифах как образование Космоса из хаоса»³. (Этот вывод открывает хорошие перспективы для оценки орнаментального, принципиально повторяющегося оформления предметов народного искусства. Универсальный код многократно воспроизводится на вышивках полотенец, узорах керамических сосудов, резьбе по дереву.)

В свою очередь, искусствовед Э.Пугачева делает важное наблюдение по поводу профессионального искусства: «Применительно к живописи фрактальность прослеживается от общей композиционной выстроенности холста до фактуры живописного мазка. Причем чем талантливее, гармоничнее и завершеннее произведение, тем отчетливее прочитываются в нем фракталы»⁴. Таким образом, теория фрактальности позволяет (к этому интуитивно-эмпирически пришли все

¹ Цицин Ф.А. Фрактальная Вселенная // Дельфис. 1997. № 3. С. 83–90.

² Там же. С. 84.

³ Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб.: Лань, 1999. С. 376.

⁴ Пугачева Э. Поверив алгеброй гармонию // Творчество. 1983. № 12. С. 14.

художники, искусствоведы и реставраторы) объяснить, как по одному мазку на холсте, по его характеру наложения, использованию тех или иных красок можно с большой достоверностью атрибутировать картину. Мазок в картине – элементарный фрактал картины. Точно так же можно сказать, что «Черный квадрат» К.Малевича – это фрактал искусства и культуры XX в. Е.В.Шахматова в статье «Метафизика "Черного квадрата" К.Малевича» пишет: «"Черный квадрат" Малевича – отражение мистико-религиозных поисков своей эпохи, в котором число и геометрические формы стали неотъемлемыми символами искусства»¹. Соответственно, икона Андрея Рублева «Троица», воплощающая идею соборного духовного единения, – фрактал русской культуры в целом, а стилизованная фигурка золоторогого оленя – фрактал культуры скифского времени.

Поэтому явление культуры не только может, но и должно неким образом отражать структурность мироздания. Если же оно воплощает неструктурированный хаос, типичными образчиками которого являются картины, выполненные в стиле абстракционизма и сюрреализма, то подобное явление обладает разрушительной силой, действующей не только на сознание человека, но и, видимо, на некую устойчивость остальных объектов, находящихся в его поле.

Очевиднее всего применение теории фрактальности к самому процессу творчества. Подлинное произведение возникает, по-видимому, тогда и только тогда, когда творец входит в единый ритм мироздания, начинает чувствовать некий единый ритм, «пульс» Земли и Космоса, и свой собственный пульс устанавливать в симфоническом единстве с ними. В этом состоянии для него не только срываются внешние покровы и наслоения и открывается подлинная эйдетическая суть явления или предмета (что, по-видимому, достигается в религиозном опыте), но и улавливается некая внутренняя структура, которую творец более или менее адекватно преобразует в произведение.

Мы не случайно отметили здесь близость этого опыта с религиозным: они, видимо, имеют единую основу. Когда художник стремился достичь максимальной глубины прозрения и воплощения наиболее тонких истин, то ему предписывался пост, молитва (или, шире, концентрация на идее, отстранение от земной суеты), по-видимому, помогающие уловить этот единый ритм. Так, «Троица» Андрею Рублеву открывается во время поста и молитвы, видение картины казни стрельцов открывается В.И.Сурикову, когда он в полной тишине встречает утро на Красной площади. Большое число очень важных замечаний по этому поводу содержится в трактатах китайских художников-

¹ Шахматова Е.В. Метафизика «Черного квадрата» К.Малевича // Дельфис. 2001. № 3. С. 109.

философов. Упомянутый выше Ши Тао ставил в прямую зависимость погруженность художника в профанный мир вещей и страстей, его изолированность от ритмов Мироздания, – и посредственность его живописи. «Когда человек позволяет вещам господствовать над собой, его сердце становится замутненным. Замутненное сердце может породить только ремесленную и жесткую живопись и ведет художника к саморазрушению»¹. Немало подобных по духу суждений можно найти и в истории европейского искусства.

Подлинное произведение рождается только в условиях, когда художник открыт и созвучен ритмам мироздания и создает свое произведение таким образом, что в нем «отвердевают» единые принципы бытия. То есть художник должен стать «структурно» подобен миру – прозревать высшие эйдетические образы и сущности, обладать развитым интеллектом, способным подсказать художнику, как эти образы могут быть переведены на земной язык, и владеть материей, чтобы еще в глыбе мрамора, как Микеланджело, видеть законченную скульптуру.

Резюмируя, скажем, что онтологической основой культуры является эйдетическая, или тонкоматериальная, реальность, уловленная и воплощенная человеком. Именно она определяет характер артефактов культуры, их позитивный или негативный «заряд», их соответствие бытийно-эволюционным закономерностям, их созидательное, гармонизирующее либо, напротив, разрушительное воздействие на окружающий мир.

Культура и антикультура: основные критерии отличия

Приведенный выше анализ показал, как нам представляется, эвристичность ноосферного подхода к феноменам культуры; по крайней мере, в них отчетливо наличествуют три уровня, которые мы выделили в ноосфере. И не все, что традиционно относят к культуре, отвечает ее высоким критериям (пребывает в высшем слое витосферы, интеллектосферы и эйдосферы). С другой стороны, именно культура в таком понимании обнаруживает свой эволюционный ноосферный потенциал, «векторизует» процесс ноосферогенеза. Теперь мы можем более точно выявить соотношения «ноосферы» и «культуры».

Ноосфера содержит в себе все созданное человеком и человеческим разумом, включая и те части, которые несут в себе потенциал саморазрушения. Эти низшие элементы присутствуют на всех трех уровнях ноосферы, они подобны раковой опухоли, и их метастазы всегда угрожают ноосфере. Сохраним за ними название Г.С.Смирнова – ноосферата, или антиноосфера. Сюда, как нам представляется, надо отнести,

¹ Завадская Е.В. «Беседы о живописи» Ши Тао. С. 83.

во-первых, те направления и идеи, продукты деятельности человека, которые прямо направлены против самых фундаментальных человеческих ценностей – добра, знания, красоты. На уровне витосферы к ней явно относятся оружие и все относящееся к войне, криминальный мир, технологии, разрушающие природу и потворствующие безудержному потребительству. На уровне интеллектосферы – идеи и научные теории, угрожающие основам жизни на земле типа планов ядерной войны, клонирование человека, вживление в тело человека компьютерных чипов. Эйдетическая ипостась ноосфераты – проповедь насилия, осквернение святынь, сатанинские культы. Увы, этим занимается большая часть массовой «культуры». Однако ноосферата не имеет к культуре никакого отношения, это типичная антикультура.

Второй уровень назовем собственно ноосферой с маленькой буквы. Сюда относится большинство процессов, явлений, предметов, созданных человеком, индифферентных, в сущности, к ценностям «верха» и «низа». Они порождаются по преимуществу тангенциальной энергией ноосферы; в основном, принадлежат к витосфере и интеллектосфере, но не образуют их высший уровень. Чаще всего именно эти проявления и относят к материальной культуре общества, хотя в русле нашей концепции их точнее будет назвать а-культурными компонентами ноосферы.

И, наконец, к истинной культуре должно быть отнесено все в ноосфере, что устремляет человека к высшему, пронизано и управляется подлинными ценностями. Эти высшие ценности задают идеал ноосферного существования, образуя, пусть пока еще и в идеальном плане, то, что может быть названо Ноосферой с большой буквы.

Другими словами, теория ноосферы проясняет структуру культуры, разводит явления анти-, а- и собственно культуры. Культура же выполняет в отношении ноосферогенеза функцию целевой детерминации (детерминации будущим). В соответствии с высшими целями и ценностями человек творчески преобразует себя и мир, воплощая в материальном бытии идеал Ноосферы. Рассмотрим теперь, каковы сущностные черты культуры при таком подходе.

Первое, что необходимо отметить, это существование четкой иерархии ценностей, целей и, соответственно, потребностей человека. Данную тему мы разрабатывали в книге «Духовно-экологическая цивилизация: устой и перспективы»¹, поэтому здесь приведем лишь основные выводы.

Сегодня, как известно, целый ряд исследователей констатируют общесистемный глобальный кризис техногенно-потребительской

¹ См.: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устой и перспективы. Барнаул: АГУ, 2000.

модели мирового развития. Эта модель господствовала на протяжении последних веков и наиболее ярко воплотилась сейчас в развитых странах Запада. К ее основным характеристикам и мировоззренческим основаниям относятся: взгляд на европейскую культуру как на безусловную вершину мировой истории; культ научно-технического прогресса; бытие в социальном линейном времени, практически полностью игнорирующем биосферно-космические циклы, ритмы и зависимости; взгляд на природу как на безликую окружающую среду, подлежащую освоению, переделыванию и подчинению интересам человека; индивидуализм гражданского общества, только отчасти сдерживаемый демократически-правовыми институтами; меркантилистский культ труда ради получения прибыли и денег как универсального мерилла экономической эффективности производства; богатство и социальная карьера как критерии жизненного успеха; приоритет опосредованных связей (правовых и экономических) перед непосредственными (семейными, дружескими, любовными, духовными) связями между людьми.

В целом суть этого типа организации общества выражается в забвении духовной «вертикали» бытия и абсолютизация «горизонтального», «телесного» измерения мира. Не высшие идеалы и ценности человека (Бог, нравственные святыни, живая Мать-Земля) определяют и упорядочивают низшие формы его жизнедеятельности, а, наоборот, низшие страсти и материальные интересы подчиняют себе высшие. В социуме духовная культура (религия, философия, искусство) становится падчерицей техники и экономики; а технико-экономическое «чрево» цивилизации, напротив, занимает место его разума и сердца. «Низ» и «верх» культуры меняются местами.

Суть же Ноосферы – культуры состоит в том, что научно-технический прогресс, производство материальных товаров и услуг, политические и финансово-экономические интересы должны быть не целью, а средством гармонизации отношений между обществом и природой, утверждения высших идеалов человеческого существования: бесконечного познания, всестороннего творческого развития и нравственного совершенствования. Как наше земное тело должно служить духу, так экономика и техника должны обслуживать духовную культуру. Только она обеспечивает воспроизводство человека именно как Человека – как духовно-нравственного существа¹.

Соответственно, при определении, относится ли тот или иной предмет (явление) к сфере культуры, надо использовать главный критерий: *встраивается ли он в гармоничную, иерархическую систему целей и потребностей. Если его существование и функционирование поддерживают*

¹ Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. С. 78.

систему отношений, в которой главными являются высшие цели и ценности, – то и сам объект, и вся система в целом принадлежат к культуре, иначе, в лучшем случае, они принадлежат к ноосфере.

С этой точки зрения, например, иррациональные цели и рыночные «правила игры» современной экономики, сплошь и рядом оборачивающиеся антихозяйственными результатами, – не принадлежат к культуре, т.к. исходят из стремления удовлетворить противоположные, грубо материальные потребности человека. Под такими противоположными (иррациональными) потребностями и удовлетворяющими их иррациональными товарами и услугами нужно понимать, во-первых, те, которые разрушают человеческие плоть и дух; во-вторых, те, которые являются излишними с точки зрения здорового воспроизводства человеческой телесной и духовной жизни; и в-третьих, те, которые технологически обеспечивают материальное производство товаров и услуг, являющихся излишними или разрушительными для здорового воспроизводства человеческого духа и тела. Типичными примерами товаров, удовлетворяющих иррациональные материальные потребности, являются табак, алкоголь, сотни разновидностей шампуня, шоколада, косметики, легковых автомобилей. Очевидно, что это связано именно со смещением порядка ценностей в современной цивилизации. А.Д.Урсул в своей монографии «Переход России к устойчивому развитию» приводит красноречивые цифры. В мире тратится в год на игру в гольф – 40 млрд. долл., на вино – 85, пиво – 160, сигареты – 400, рекламу – 250, военные нужды – 800 млрд. долл.; в то же время глобальные потребности в чистой воде и санитарии, начальном образовании и основах детского здравоохранения вместе составляют – 28 млрд. долл.¹ Таким образом, в мире на игру в гольф расходуется почти в два раза больше средств, чем на насущные потребности. Возвращаясь к мысли о стратификации ноосферы, заметим, что эти потребности стоит отнести по преимуществу к ноосферате.

Итак, если детализировать выделенный нами главный критерий принадлежности явления к сфере культуры, то самым первым критерием, показывающим, относится ли та или иная культурная форма к культуре в нашем понимании, является утверждение или отрицание в ней фундаментальных человеческих ценностей – знания, красоты, добра. Отрицание этих ценностей ведет прямо или косвенно и к отрицанию ценности жизни. Современная ситуация дает множество примеров такого рода: т.н. «молодежная культура» с апологией наркотиков, разрушительной для психики музыки, «свободы секса» и пр. Эти явления, как уже доказано, приводят к необратимым изменениям

¹ Урсул А.Д. Переход России к устойчивому развитию. М.: Ноосфера, 1998. С. 60.

в организме человека. Сюда же можно отнести, например, культ абсурда в искусстве. Так, в начале 1950-х гг. возникает, в первую очередь в театральной среде, направление, получившее название искусства абсурда. И.С.Куликова дает следующее описание метода, который используется представителями этого направления: «Создаваемый ими (средствами искусства. – М.Ш.) мир абсурда не является адекватным отражением реального мира с его объективными закономерностями. И в то же время мир искусства абсурда не совсем фантастичен, не полностью вымышлен <...> в деталях он натуралистически копирует действительность. Однако эти детали объединяются произвольно, вне органических законов, образуя реально зримый на сцене кошмарный мир хаоса, мир абсурда»¹.

Эти идейные установки распространяются не только на театр, но и на изобразительное искусство. Так, в одном из номеров журнала «Новый мир искусства» приводятся фотографии с выставки современного художника-«некрореалиста» Гюнтера фон Хагена, на которых представлены разъятые части тела человека – мертвечина, «...замороженная, распиленная, вымоченная и подкрашенная, то есть эстетически адаптированная к массовому показу...»²

Здесь, как представляется, стоит несколько углубиться в аксиологию и поставить вопрос: существует ли, с позиций ноосферного подхода, иерархия среди самих основных ценностей. Так, ценности красоты и знания часто оспаривались в истории человеческой мысли. Отметим некоторые аспекты, касающиеся этой проблемы.

Говоря о ценности познания, надо, прежде всего, заметить, что утопии, в которых отвергалась или принижалась роль знания и содержался призыв «назад к природе», к идиллической бессознательной жизни, во-первых, на практике оборачивались социальной деградацией тех, кто пытался их воплотить. Во-вторых, стремление понизить ценность знания наблюдается в олигархических структурах, т.к. манипулировать сознанием невежественных людей намного проще. На эту тему сейчас существует специальная литература; из отечественных книг отметим известную работу С.Г.Кара-Мурзы «Манипуляция сознанием»³. И главное, надо подчеркнуть, что с позиций ноосферного подхода данный лозунг является антиэволюционным. Как мы отмечали, современная наука, вслед за представителями русского космизма, обосновывает гипотезу о направленности эволюции к развитию разума. А это означает, что познание неотрывно от самой сути человеческого существования.

¹ Куликова И.С. Философия и искусство модернизма. М.: Политиздат, 1980. С. 173.

² Вертин Л. А зори здесь тихие //Новый мир искусства. 2001. № 4. С. 2.

³ Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием //www.kara-murza.ru/books/manipul13.htm.

Поэтому, как отмечали многие авторы, молодежные движения типа хиппи означают попытку «движения вспять», как бы возвращение в материнское лоно, к состоянию младенческой слиянности с миром, «невинности» и всеобщей любви. Но это в принципе невозможно: развитие не может идти в обратном направлении и результатом такой попытки может быть только разрушение личности. Не случайно хиппи от рассуждений о космической любви, противопоставленной рациональному знанию, скатились до сексуальных оргий и наркотиков.

Надо сделать одну существенную оговорку. Сейчас часто под знанием понимается просто информация, причем несистематизированная, на чем мы еще отдельно остановимся. То, что такое «знание» действительно во многом разъединяет общество и не имеет отношения к знанию как высшей ценности, достаточно очевидно. В западной европейской традиции под знанием чаще всего понималось рациональное научное знание. Как известно, сциентизм полностью отделил ценность такого знания, ценность научной истины от остальных ценностей. Двадцатый век наглядно продемонстрировал, что рациональное знание, оторванное от духовных ценностей, становится выхолощенным и даже опасным, приводит человечество к катастрофам, о чем мы уже говорили. Такое знание начинает противоречить не только ценностям добра и красоты, но и самой жизни, причем не только в форме изобретения все более совершенных видов оружия, но и в экспериментах с геномом человека, смене пола и т.д. Таким образом, можно предположить, что знание, также относясь к высшим ценностям, должно быть неразрывно связано с ценностями жизни и добра.

Ценность красоты с каждой эпохой получает все большее философское и даже естественнонаучное обоснование. Еще Н.О.Лосский утверждал, что «любование красотой... есть сосредоточенность зрителя на объективно ценном, а не наслаждение своим органическим ощущением или своими способностями»¹. Есть диссертации, посвященные онтологической сущности красоты и обоснованию объективных законов, лежащих в ее основе. Так, В.И.Самохвалова полагает, что поскольку сама природа стремится к повышению уровня гармонической упорядоченности, то красота в искусстве обретает новый смысл – здесь возникает новый антиэнтропийный уровень; красота в ее концепции противостоит энтропии. «В своем творчестве человек как бы продолжает свойственными ему средствами дело организации мира, начатое природой, не только воссоздавая красоту мира, но и творя ее новое бытие... И если до человека гармония и красота возникала

¹ Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 256.

лишь как результат стихийно протекающих процессов самоорганизации в природе, то с приходом человека творчество гармонии и красоты становится сознательной и целенаправленной деятельностью его по организации окружающего мира, по утверждению человеческого содержания порядка»¹. Крупное исследование онтологических основ красоты было предпринято А.В.Волошиновым², который на обширном материале искусства, науки, в частности математики, и философской мысли убедительно показывает, что в части феноменального проявления прекрасного действуют природные законы формообразования, имеющие адекватное математическое выражение. Он также полагает, что важнейшим принципом, определяющим «...законы формообразования в природе и искусстве, является принцип симметрии в его обобщенной трактовке, включающей в себя, помимо геометрической симметрии, такие объективные законы искусства, как пропорции золотого сечения, ритм и приблизительная симметрия. Симметрия может быть названа сверхпринципом формообразования в природе и искусстве, а вместе с диссимметрией и ее предельным случаем, асимметрией, симметрия является важнейшей количественной функцией оппозиции Порядка и Хаоса»³.

В.И.Вернадский пророчески высказывался о симметрии, утверждая, что «...принцип симметрии в XX веке охватил и охватывает все новые области. Из области материи он проник в область энергии, из области кристаллографии, физики твердого вещества он вошел в область химии, в область молекулярных процессов и физику атома. Нет сомнения, что его проявления мы найдем в еще более далеком от окружающих нас комплексов мире электронов, и ему подчинены будут явления квантов»⁴.

Очень интересные наблюдения сделаны исследователями, изучающими выделения желез человека в различных эмоциональных состояниях. На снимках, полученных под микроскопом, открылась кристаллография эмоций человека. Так, И.М.Апкарова пишет: «Показательным является то, что чем возвышеннее было эмоциональное состояние человека, ...тем симметричнее оказывались разветвления в структуре... и, более того, в препаратах слез структуры выстраивались в ажурный узор, похожий на цветы. На полученных нами снимках слез мы обнаружили, что в состоянии отчаяния в структуре их наблюдается "папоротник" в виде отдельных разветвленных узоров,

¹ Самохвалова В.Н. Антиэнтропийный смысл красоты. Дисс. на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. С. 7–8.

² См.: Волошинов А.В. Онтология красоты и математические начала искусства. Дисс. на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. Саратов, 1992.

³ Там же. С. 26.

⁴ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 221.

в состоянии обиды – "папоротник" в виде крестов и мелких разветвлений, при подавленности – «папоротник» имел вид снежинок, при молитве – вид гармонично сотканых ажурных узоров или многолепестковых цветов»¹.

Таким образом, объективность принципов красоты и гармонии, обоснованность их природными законами сближает сами принципы и ценности красоты и знания. Приведем лишь одно мнение выдающегося физика современности В.Гейзенберга. Он, отталкиваясь от мысли пифагорейцев о том, что весь космос есть число и гармония, и от идей Плотина о том, что «красота – это свечение в материальном явлении вечного сияния Единого» утверждал, что «...в точном естествознании, как и в искусстве, главный источник распространяемого света и ясности заключается в красоте»². Другими словами, между подлинной наукой и подлинным искусством нет пропасти, как и вообще между рациональной и интуитивно-образной формой постижения бытия: их фундаментально связывает единая категория – Красота.

О связи красоты и добра (не доброты, а Добра как высшего духовного принципа) у П.А.Флоренского есть весьма красноречивая и глубокая мысль: «Сборники аскетических творений, издавна называвшиеся Филокалиями, вовсе не суть Доброто-любие в нашем современном смысле слова. "Доброта" тут берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство, и филокалия значит красото-любие. ...Аскетика создает не "доброто" человека, а прекрасного, и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их "доброта", которая бывает и у плотских людей, даже весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелиму и плотскому человеку никак недоступная»³.

Обобщая, заметим, во-первых, что пока еще разрозненные исследования в самых разных областях постепенно подводят к тезисам об объективном характере ценностей. Во-вторых, эти высшие ценности, судя по всему, нужно рассматривать не как отдельные, а как неразрывно взаимосвязанные и взаимодополняющие. И в каждой культурной форме хотя бы отчасти должна быть воплощена каждая из них, пусть и с разными акцентами.

И аксиология культуры, с учетом всего сказанного, может и должна основываться на все более вырисовывающемся онтологическом фундаменте. Можно попытаться найти конкретные критерии оценки как общих тенденций развития того или иного направления в культуре (или тенденции развития культуры в целом в традиционном ее

¹ Анкарова И.М. Поиск подходов к исследованию // Дельфис. 2002. № 2. С. 117.

² Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. С. 284.

³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Кн. 1. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 99.

понимании), так и принадлежности к культуре отдельного артефакта, культурной формы. Относительно целого ряда явлений это не такая простая задача, поэтому в дальнейших исследованиях потребуются детальная разработка *системы критериев*, позволяющих определить, относится ли данная культурная форма к истинной культуре, т.е. действительно ли она воплощает высшие ценности. Не претендуя на полное решение этой задачи, мы выделим некоторые из этих критериев, которые, на наш взгляд, имеют уже достаточное обоснование.

Теперь перейдем к выявлению критериев, позволяющих оценивать конкретный артефакт, ту или иную «культурную форму» (в традиционном понимании культуры). Очевиднее всего они проявляются при анализе произведений искусства, поэтому мы ограничимся этой сферой, оставив разработку критериев для других сфер как поле для дальнейших исследований.

Прежде всего, надо отметить наиболее показательный критерий, который мы назовем «структурностью», или четким внутренним ритмом произведения. Исследования ритма и его влияние на искусство и человека восходят к глубокой древности. Как известно, в человеческом организме насчитывается около 400 различных ритмов, человек также подчинен космическим ритмам, что убедительно показал А.Л.Чижевский.

Этот критерий особенно важно подчеркнуть в условиях, когда деструктуризация стала модой, заданной, опять же, течением пост-модерна. Как мы говорили в предыдущих главах, структурная организация универсума давно стала неоспоримым фактом научной и философской мысли. Мир эволюционирует именно в направлении упорядочивания, организации, структуризации – «от хаоса к порядку» (И.Пригожин, М.Марутаев, В.Василькова). Поэтому апология деструктивности антиэволюционна и прямо разрушительна для культуры в целом и для индивидуального сознания. Можно назвать несколько признаков структурности. Первый из них – «граница произведения». Типичными примерами разрушения границы являются современные литературные произведения – Сорокина, Пелевина и пр. Характерно, что произведения кубистов и других абстракционистов являются, по замыслу, фрагментами бесконечного орнаментального полотна и могут быть продолжены во всех направлениях. Можно возразить, что разрушение границ – это также своеобразное воплощение идеи всеединства. Но на самом деле здесь происходит подмена понятий. При механическом вбирании границ происходит не единство, а конгломерат, смешение, дурная бесконечность. Истинное единство не случайно сравнивали с кристаллом – отдельные его грани, хотя и неразрывно связаны, но четко оформлены, отделены друг от друга. Это отделение задает как бы ритм мироздания. Вторым проявлением структурности

(ритма) являются формы и пропорции, подчиненные определенным природно-бытийным закономерностям, о которых мы говорили в предыдущем параграфе. В целом, на наш взгляд, эти идеи очень точно выразил С.Эйзенштейн: «...когда произведение искусства – искусственное произведение – построено по тем законам, по которым построены явления неискусственные – "органические" явления природы – воспринимающий чувствует себя органически связанным, слитым, соединенным с произведением такого типа совершенно так же, как он ощущает себя единым и слитым с окружающей его органической средой и природой. В большей или меньшей степени это ощущение неизбежно в каждом из нас, и секрет состоит в том, что в этом случае и нами и произведением управляет одна и та же закономерность»¹.

Третий признак – наличие онтологического центра произведения. Такой центр метафизически можно сопоставить с понятием Абсолюта в наиболее традиционных интерпретациях: из него все исходит и к нему все возвращается, но на новом уровне. Подробнее на этой теме мы остановимся в разделе, посвященном проблемам искусства.

Теперь перейдем к рассмотрению второго общего критерия принадлежности артефакта к сфере культуры. Им будет, как мы уже отмечали, воплощение в артефакте в той или иной степени всех трех ноосферных уровней, среди которых третий, пневмосферный, является определяющим. Эта тема выше освещена была достаточно подробно, поэтому зафиксируем только основной вывод: в пределе (в идеале) в человеческом бытии любой предмет должен воплощать в себе не только утилитарную ценность и назначение, но и высшие ценности. Например, любой инструмент даже свои прямые функции будет реализовывать успешнее, если он создан по законам гармонии, если в нем учтены выявленные наиболее оптимальные пропорции. При этом, как уже отмечалось другими авторами, он становится эргономичнее, эффективнее и качественнее (т.к. в пределе законы красоты и оптимальности едины).

Кроме того, при этом он будет создан с максимальной экономичностью и долговечностью, а значит, использует меньше природных ресурсов. Таким образом, в нашей модели он будет воплощать ценности и сохранения жизни, и красоты, и знания, и как интегральное следствие – добра. Эти идеи неявно закреплены и в языке: мы говорим «добрый инструмент», «ладно сшитая одежда», «красный угол».

Вышеперечисленные критерии и признаки так или иначе встречались в работах разных авторов. Последний же критерий связан с нашей гипотезой о тонкоматериальной составляющей любого предмета и явления. Как мы уже говорили, создатель сознательно или бессознательно насыщает создаваемый артефакт культуры либо позитивно,

¹ Эйзенштейн С.М. Избранные произведения. В 6 т. М.: Искусство, 1964–1971. Т. 3. С. 46.

либо негативно окрашенной энергией, которая, очевидно, будет напрямую воздействовать на других людей – зрителей, слушателей и пользователей. Кроме этого, «окраска» создателя влияет и на другие качества предмета (процесс сфрагидации, отмеченный П.А.Флоренским, о чем мы уже писали выше). Кроме того, в народе давно было замечено, что предмет, сделанный с любовью, живет дольше.

Можно с большой долей уверенности предположить, что негативно настроенный автор будет тяготеть и к а-культурным методам, деструкции, диспропорции, патологичности образов. По-видимому, правильные формы и методы обладают собственной гармонизирующей энергией, которая оттолкнет негативно настроенного создателя. Как писал А.Эйнштейн о золотом сечении: «Это гамма пропорций, которая делает зло трудным, а добро легко выполнимым»¹. Конечно, выделенные критерии, как уже сказано, не являются полными или окончательными; скорее, они представляют собой первое приближение к будущей системе оценок, позволяющих отделять истинную культуру от антикультуры. В следующем параграфе мы постараемся более детально обосновать некоторые из них на примере художественной культуры, а также показать особую, на наш взгляд, роль искусства среди остальных сфер, составляющих целостную систему культуры.

Высшие ценности и онтология искусства

Как писал Н.К.Рерих, «искусство объединит человечество. Искусство едино и нераздельно. Искусство имеет много ветвей, но корень един. Искусство есть знамя грядущего синтеза... Каждый чувствует истину красоты. Для всех должны быть открыты врата "священного источника". Свет искусства озарит бесчисленные сердца новой любовью. Сперва бессознательно придет это чувство, но после оно очистит все человеческое сознание... Время создания культуры духа приблизилось. Перед нашими глазами произошла переоценка ценностей. Среди груд обесцененных денег человечество нашло сокровища мирового значения. Ценности великого искусства победоносно проходят через все бури земных потрясений. Даже "земные" люди поняли действительное значение красоты. И когда утверждаем: Любовь, Красота и Действие, мы знаем, что произносим формулу международного языка»².

Таким образом, по Рериху, цель искусства – вводить в жизнь высшие ценности и через них преображать и сознание каждого человека, и жизнь в целом. Соответственно, как мы заметили, необходимо отделить ценности высшие от низших, выявить идеалы ложные

¹ Цит. по: *Шевелев И.Ш., Марутаев М.А., Шмелев И.П.* Золотое сечение: три взгляда на природу гармонии. С. 278.

² *Рерих Н.К.* Зажигайте сердца. М.: Молодая гвардия, 1978. С. 74.

и идеалы подлинны, показать, что эволюция искусства должна быть не только совершенствованием форм художественного воплощения, а, в первую очередь, отражением общеэволюционного духовного восхождения человечества. В искусстве отраженные, опредмеченные вечные ценности являются и результатом духовного дерзания, и одновременно побудительной силой для поколений будущих художников двигаться дальше.

Специфика искусства состоит, на наш взгляд, прежде всего в том, что это наиболее синтетичная форма постижения бытия. Истинное произведение искусства представляет собой результат системного постижения мира (по Ю.А.Урманцеву), где участвуют научные, технические, собственно художественные, философские, религиозные, мифологические, демологические (народные), эзо- и экзотерические и др. виды и способы познания мира¹. Разумеется, лишь часть авторов обладают таким синтезом, и можно возразить, что и «не-синтетичные» художники создавали великие произведения. Соглашаясь с этим, хочется все же предположить, что полнота синтеза только увеличила бы силу воздействия их произведений. Причем речь идет не о «тенденциозном искусстве», о котором шли активные дебаты, например в России в XIX в., примером чего могут служить так называемые «повести с направлением», против которых не раз иронически высказывался Ф.М.Достоевский. И есть доля истины в том, что Л.Н.Толстой, сосредоточившись на религиозно-нравственных вопросах, утеряти необходимую художнику непосредственность, а т.н. поздние передвижники критиковались современниками за формализм и отсутствие художественности. Искусственное введение даже самой верной идеи в произведение превращает произведение искусства в научный трактат или проповедь. Речь идет о том, что художник в идеале должен быть максимально всесторонне развитой личностью, но его знания, убеждения, идеалы должны стать частью его природы и органично наполнить произведение.

Вторым специфическим свойством искусства является то, что в нем в наибольшей степени воплощена преображенная художником эйдетическая реальность. Это обеспечивает и долгую, почти вечную жизнь искусства, и его наиболее сильное, по сравнению с другими сферами культуры, воздействие на человека.

Можно представить процесс взаимодействия человека и произведения искусства как трехуровневый акт. Человек и вступает в чисто физический – зрительный, слуховой и пр. – контакт с произведением, и интеллектуально познает его (в частности, с профессиональных позиций), и воспринимает непосредственно, как бы всем своим существом,

¹ Урманцев Ю.А. Формы постижения бытия – их тождество и различие // Тез. докл. I Международной конференции «Алтай – Космос – Микрокосм». Барнаул: Ак-кем, 1993.

его «излучения». То есть произведение начинает комплексно воздействовать на его внутренний мир. И здесь, как уже сказано, возможны два варианта. В первом, идеальном варианте произведение гармонизирует человека, просветляет его и с помощью своих средств художественной выразительности (арки, колонны, особым образом организованное подкупольное пространство в византийском храме), если создатель имел четкую ориентацию на воплощение высших ценностей, «ориентацию на точку Омега». Во втором случае произведение буквально разрушает человека, его психику и сознание, не только через тонкоматериальную реальность, но и через соответствующие выразительные средства, о чем писал еще Л.Н.Толстой¹.

Допустимо также, на наш взгляд, представить процесс восприятия предмета искусства следующим образом. На первой стадии фокус восприятия (мысль) человека сосредоточен на произведении искусства в целом, «схватывая» все его составляющие. Затем произведение, будучи одновременно и «линзой, и призмой», концентрирует луч внимания на содержательном аспекте и как бы очищает его, а затем устремляет вверх, в эйдетическую область.

Соприкоснувшись с ней, мысль нисходит обратно к человеку, просветляя и преображая его сознание, даруя то эстетическое чувство, которое Аристотель и назвал катарсисом. Образно говоря, существует некий «луч», который протягивается от эйдетического плана бытия к художнику, через произведение искусства к зрителю и от него – вновь к пневмосферному уровню. Наличие этого высшего луча есть главное условие в искусстве; претворение его (делание тварным, очевидным), собственно, и есть искусство.

Более того, контакт между сознанием человека и «тонкой» структурой произведения обладает разной степенью глубины – от поверхностного скольжения до высокого сотворчества. Последнее в рамках нашей концепции нужно понимать буквально, т.е. человек может достраивать, совершенствовать, оживлять тонкоматериальные структуры артефакта культуры своим сознанием. Чем выше духовный уровень, с одной стороны, человека, с другой – произведения, тем реальнее сотворчество, тем сильнее и долговременнее становится последующее воздействие объекта культуры на окружающее.

И, наконец, искусство, по-видимому, наиболее полно воплощает в себе основные черты данной эпохи. Другими словами, ноосфера проецируется в культуру, а культура проецируется в талантливый памятник искусства. И, стало быть, можно восстановить следы бывших ноосфер по артефактам искусства.

¹ Толстой Л.Н. Что такое искусство // Толстой Л.Н. ПСС. М.: Художественная литература. Т. 30. С. 27–195.

Остановимся теперь более подробно на выявленных критериях принадлежности произведения искусства к сфере истинной культуры. Мы уже определили их в предыдущем параграфе, теперь покажем применение данных критериев на произведениях живописи.

Первым критерием, как уже сказано, является наличие внутренней структуры произведения, границ и онтологического центра. Онтологическим центром в картине может быть центр композиции, или физический центр, точка пересечения двух диагоналей и осей симметрии. Это самая выразительная точка, наиболее привлекательная, понимаемая как центр всего – ось, столп, источник высших смыслов и т.д. Можно вспомнить все ранние формы искусства, вплоть до средневекового, когда именно здесь располагался образ, главенствующий над всем (как правило, это был Божественный образ). Е.Н.Трубецкой писал: «Не только в храмах, – в отдельных иконах, где группируются многие святые, – есть некоторый архитектурный центр, который совпадает с центром идейным. И вокруг этого центра непременно в одинаковом количестве и часто в одинаковых позах стоят по обеим сторонам святые. В роли архитектурного центра, вокруг которого собирается этот многоликий собор, является то Спаситель, то Богоматерь, то София – Премудрость Божия... Симметрия тут выражает собой не более и не менее как утверждение соборного единства в человеках и ангелах: их индивидуальная жизнь подчиняется общему соборному плану»¹.

В целом, всякое классическое произведение искусства своим непременным атрибутом имеет центр, главную ось, центральную часть, например портал готического храма. Этот онтологический центр произведения отражает онтологический центр бытия; это прямое свидетельство того, что художник признает наличие в мире чего-то абсолютного, естественным образом связанного с ним, как с человеком, но не тождественного ему. Причем, говоря о классическом произведении, мы имеем в виду любое произведение, независимо от вида и жанра, отвечающее одному условию – признанию объективной реальности и объективных ценностей. Можно возразить, что таковой центр отсутствует, например, в композициях восточного – китайского и японского – искусства. Он отсутствует физически, не оформлен образами, деталями, сюжетно, но метафизически его роль отведена белому фону гравюры или акварели. Белый фон, по семантике даосизма, содержит полноту мира в целом, а стало быть, он и является центром, из которого и извлекает художник образы и которому подчиняет все в художественной плоскости.

Три центра: онтологический, физический и сюжетно-смысловой – могут совпадать. Например, в иконе Андрея Рублева физический,

¹ Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон, 1997. С. 338.

онтологический и сюжетный центры совпадают в фигуре центрального ангела – передающего, как считает ряд авторов, ипостась Бога Сына¹. Физический центр, обладая свойством останавливать все движения, «замораживать» их, в данном случае передает глубокую духовную мысль о том, что, будучи абсолютным бытием, Бог не знает становления: это и начало, и цель бытия. В сюжетном плане пир трех ангелов у Авраама имеет метафизическую символическую суть – здесь принимается решение о том, что кто-то из Божественной Троицы должен принять на себя земные тяготы, пройти земными путями (о чем красноречиво говорят посохи в руках у Ангелов) и принести себя в жертву. Принимая на себя эту миссию, центральный ангел покорно склоняется в сторону Бога Отца.

В его одежде сочетаются темно-красный – цвет крови, цвет будущей Жертвы и темно-синий – цвет небес, цвет духовности, духовных ценностей, во имя которых и приносится Жертва. Таким образом, в иконе совпадают, усиливая друг друга, все центры. Однако в живописи можно обнаружить гораздо больше примеров, когда физический, смысловой и онтологический центр вовсе не будут совпадать. Например, в итоговом полотне Рембрандта «Возвращение блудного сына», которое можно оценивать как исповедь самого художника, применяется сложное сочетание центров. Целью картины было передать процесс духовного рождения и преображения сына. В лучах всепрощающей любви отца происходит очищение сына, земная греховная жизнь через страдания, от полного погружения на дно жизни, восходит к подлинному бытию, к свету. Таким образом, сюжетно-смысловой и, одновременно, духовный центр (самая светлая деталь – буквально источник света в полотне – лик отца) приходится на левый нижний угол картины, место встречи отца и сына. Заметим, что несовпадение физического центра полотна со смысловым и духовным задает, во-первых, момент неожиданности вдруг сложившейся ситуации, психологически передает настроение полной откровенности, искренности; во-вторых, ясно ощущается момент становления, разворачивания события, оно еще не достигло своей полноты, не раскрылось окончательно, еще идет процесс восхождения, душа сына еще только пробуждается (зримо передает импульс этого духовного движения и сам формат картины, и стоящие, подчеркнуто вытянутые, фигуры рядом с отцом и сыном).

Кратко остановимся на границах художественного произведения. Под этим термином понимаются, прежде всего, собственно границы – например рама, формат картины или рисунка. В случае с архитектурным или скульптурным произведением это его физические

¹ См.: «Троица» Андрея Рублева. Антология. М.: Искусство, 1989.

границы, воспринимаемые чаще всего как контур. В предметах декоративно-прикладного искусства форма предмета обуславливает и границы произведения. Однако можно обнаружить границы и в самом произведении – например, линия контура тела предмета или детали изображения. Этот прием особенно часто использовался до и во время эпохи Возрождения в Европе. В современной живописи художник разделяет предметы с помощью цвета и тона. Проблеме тонального построения полотна посвящены многие трактаты, отметим лишь, что обязательным условием является обнаружение границ любого объекта внутри произведения. Рама и формат – это и специфическое средство отграничивания произведения искусства от окружающей реальности, и одновременно способ формирования языка восприятия образа. Крупнейший отечественный теоретик искусства Б.Р.Виппер пишет по этому поводу: «...характер формата самым тесным образом связан со всей внутренней структурой художественного произведения и часто даже указывает правильный путь к пониманию замысла картины»¹. Героика, торжественность и монументальность звучат в вертикально вытянутых форматах – ярким примером здесь служит Сикстинская Мадонна; покой и земной ритм утверждается в горизонтально вытянутых форматах – картина И.И.Шишкина «Рожь».

Рассмотрим теперь другой важный атрибут и критерий подлинности искусства – свет в его двойственной природе, физически-метафизической. Именно метафизически понимался свет в искусстве Запада, вплоть до эпохи Возрождения. Исследователь западноевропейского Средневековья Э.Панофский, анализируя искусство готики и влияние на него богословской мысли, в частности трудов Псевдо-Дионисия Ареопагита, отмечает, что все в готике: от храма до буквицы в манускрипте – подчиняется «анагогическому подходу», методу, ведущему вверх, т.е. помогающему прояснить высшее светоносное начало. Панофский пишет: «...вся материальная вселенная становится большим "светом", составленным из бесчисленных малых "светов", будто из множества светильников; каждая воспринимаемая вещь, сотворенная человеком или природная, становится символом того, что не воспринимается, ступенькой на пути к Небу; человеческий разум, отдающий себя гармонии и сиянию, которые являются критериями земной красоты, оказывается "ведомым вверх", к запредельной причине этих гармонии и сияния, которая и есть Бог»².

Проблема света может рассматриваться с различных точек зрения, например как проблема светотеневой моделировки. Свет также

¹ Виппер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства. М.: Изобразительное искусство, 1985. С. 163.

² Панофский Э. Аббат Сьюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. Киев: Путь к Истине, 1992. С. 100.

рассматривается как особое средство художественной выразительности, которое управляет процессом восприятия художественного произведения, движением фокуса внимания от наиболее светлого к темному; естественное движение взгляда человека заставляет его последовательно воспринимать те или иные детали в картине. Мастерами световой режиссуры были художники XVII в. Караваджо, Эль Греко, Веласкес и, конечно же, Рембрандт. Немецким художником-романтиком, теоретиком искусства XVIII–XIX вв. Отто Рунгом была создана модель формирования цвета, представляющая собой шар, на полюсах которого располагаются черный и белый цвет, а на экваторе – чистые цвета цветового круга. Соответственно, на меридианах происходит смешение чистых цветов с черным и белым – т.е. происходит их замутнение. В своем искусстве он стремился передать идею о мистической одухотворенности природы, о слиянии художника в акте творчества с мирозданием.

Свет в метафизическом аспекте, как святость, святой Божественный источник, предстает в картинах Эль Греко, где от фигурки Младенца Христа и Богородицы распространяется свет к периферии картины (Эль Греко. «Рождество Христово». Бухарест, Национальная галерея). Очевидно читается мысль: все, что ближе к источнику, то более свято. Фаворский Свет как бы прорывается через телесную оболочку святых в византийских и русских иконах.

Все это – подтверждение того, что свет в художественном творчестве имеет разную природу и, соответственно, в анализе произведения искусства должен раскрываться по-разному.

Нам, в рамках поставленных задач, нужно показать, как через свет могут быть переданы или, наоборот, затуманены и искажены фундаментальные духовные ценности. Надо отметить, что традиции связывать с тем или иным светом ценностные аспекты бытия уходит в глубокое прошлое. Символика света и цвета закрепилась надежно в религиозном сознании. Красный цвет в иконе всегда воспринимается как цвет Жертвы, синий – как цвет духовности, чистый желтый (золотистый) – цвет небесного царственного величия и духовной победы. Эту же символику можно обнаружить и в буддизме. Отсюда напрашивается вывод о всеобщем характере определенных символов, как бы укорененности высших ценностей в ткани особых цветовых пространств. Эти пространства, со все более чистым и все более прозрачным состоянием цвета, воспринимаются в религиозном опыте, судя по текстам многих религиозных подвижников, как реальность высших божественных сфер.

Канонически это закрепляется в системе цветовой декорировки внутри византийского и русского храма. В высшей точке подкупольного пространства, в чаше, доминирует золотистый цвет мозаичных

смайлт или глубокий – небесный – синий, на фоне которого, как правило, проявляется фигура Христа Пантократора – Вседержителя. В нижней части храма, где располагаются более земные образы, смешение красок достигает своего максимума. Фактически распределение света и цвета в храме символизируют собой переход от Святости к инаковости, от света к тьме, от «горней» реальности к «дольней». Более того, интуиция многих художников, композиторов также приводила их к восприятию цветовых слоев-пространств. Можно в связи с этим вспомнить А.Н.Скрябина. Исследователь его музыкально-философской космогонии А.И.Бандура отмечает: «Согласно скрябинской философии, Вселенная представляет собой совокупность зеркал-экранов ("горизонтов сознания"), различающихся по частоте вибраций. Эти энергетические сферы ("цветные пространства") изолированы друг от друга и абсолютно не воспринимаются сознанием, заключенным в одну из них, которая и представляет собой так называемую "объективную реальность"»¹.

Свет в произведении искусства может проявляться как собственно свет и как цвет – результат разложения и поглощения света (белого цвета, в данном случае). Тема эта смыкается с технологическими вопросами (чистота красок, пигмента, связующих веществ, фонов и особенностей грунта под красочным слоем), приемами композиционного построения произведения (известно, что от эпохи к эпохе система расположения цветовых пятен в картине менялась), психологией восприятия и т.д.

П.А.Флоренский предпринял очень интересную попытку истолковать метафизическое значения света и цвета в произведении искусства, опираясь на софиологическую линию в русской философии. В статье «Небесные знамения» он вплотную подходит к прояснению онтолого-аксиологической природы света в искусстве. Им выделяется два уровня света. Первый – не разложенный на составляющие белый цвет – свет сплошной, непрерывный, неделимый, второй – уровень Софии. П.А.Флоренский писал о них: «"Белый свет" есть только обозначение света, как такового, чисто-аналитическое подчеркивание его целостности. Он, – свет ли, Бог ли, – полнота, в нем нет никакой односторонности, ибо всякая односторонность происходит от препятствий; нет в нем никакого ограничения. Лишь ограничения, ослабление, ущемление, препятствия, разбавления чистой энергии света чуждой ей пассивностью могло заставить свет быть не просто самим в себе, но односторонним, склоненным в ту или другую сторону, в сторону такой или иной цветности. Этою пассивной средою, в ее тончайшем и

¹ Бандура А.И. Структура тонких миров в музыкально-философской космогонии А.Н.Скрябина // Искусство как способ познания. М.: МЦР, 1999. С. 113.

нежнейшем явлении, бывает тварь, и притом не грубая земная тварь, грубо же нарушающая духовность света, но высшая и тончайшая тварь... Тварь, так сказать в ее перво-источке, служит средою, придающею свету цветность. Эта метафизическая пыль именуется Софией... Свет есть деятельность Божия, София же – первое огустиение этой деятельности, первое и тончайшее произведение ее»¹.

Следовательно, по Флоренскому, есть две ипостаси света. Вторую он мыслит как духовность; она предстает в первом акте преломления как софийная цветность. Им даже называются три первых цвета: голубой или фиолетовый, розовый или красный (В.Соловьев молится розовой тенью Софии) и золотисто-зеленый или прозрачно-изумрудный. Эти три цвета проходят через всю средневековую живопись. Отметим важный аспект цвета в этой ипостаси – его чистота. То есть свет дается в первом акте своего цветового разложения без всяких примесей. Этот софийный уровень света и цвета можно соотнести с пневмосферным уровнем Ноосферы.

Однако такими софийными цветами не исчерпывается вся цветовая палитра искусства, и необходимо рассмотреть вопрос дальнейшего тварного разложения и поглощения света, что связано с аспектом чистоты цвета. Чистота же того или иного цвета – «привязанная» к той или иной ценностной характеристике – будет чище и полнее или, наоборот, частичнее и искаженнее передавать суть ценности.

Рассмотрим снова проблему чистоты цвета с физической и метафизической точки зрения. Чистота цвета, взятая в физическом плане, зависит от того, насколько правильно художник смог подобрать или подготовить краски. В наставлениях старых мастеров уделяется колоссальное значение качеству приготовления красок. Мастера подолгу растирали пигмент, очищали его, специальным образом готовили связующее вещество, предъявляя высокие требования к маслам, лакам и смолам. Главное, что требовалось, – чтобы после высыхания они не изменяли цвет пигмента. Идеальной считается техника и приемы живописи Леонардо да Винчи, когда один слой краски просвечивает через другой. Глубина проникновения отражения и захвата света пигментом создавала действительно чудесный эффект. Любые включения в нижний слой краски естественно вызывали искажения и в последующих слоях, разрушалось гармоническое симфоническое звучание света. Образно говоря, каждый слой можно рассматривать как отдельный инструмент в оркестре. Чем больше присутствует инструментов, чем профессиональнее исполняют на них свои партии музыканты (пигмент захватывает и отражает свет), чем выше качество

¹ Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 281–282.

инструментов (в нашем случае качество пигмента и связующего вещества), чем талантливее дирижер (художник) – тем полнее, красивее, гармоничнее передается дух музыкального произведения – раскрывается образ художественного произведения. Как человек слышит фальшивую ноту, так и в живописи мы чувствуем, что свет с искажениями проходит сквозь преломляющие слои и создает фальшивое свечение.

«Слоистость» ткани художественного произведения признавали многие искусствоведы и культурологи. Один из современных теоретиков искусства В.И.Жуковский по поводу материального плана произведения пишет: «Материальный план не есть обычный набор разного рода элементов. Он представляет собой довольно целостную гетерогенную систему слоев, где каждый, оставаясь относительно самостоятельным, несет на себе определенную функциональную нагрузку и находится во взаимодействии со всеми остальными слоями»¹.

Отсюда можно сделать вывод, что если художник вносит диссонирующий элемент в один из слоев, то он разрушает целостную систему. Причины этого могут быть самыми различными, в том числе и связанными с профессиональными, личностными, этическими качествами самого художника. Он небрежен, тороплив, сосредоточен в целом на зарабатывании денег своим искусством, поэтому невольно стремится быстрее написать картину; или же просто он не обладает необходимыми знаниями и его краски со временем могут потускнеть и пожухнуть. Есть и специальные приемы, которые способствуют созданию у зрителя впечатления мнимой целостности и качества произведения, делают его не плохим и не хорошим, – средним и действительно серым. Например, при применении белил, которые все краски сблизают и гасят, достигается внешняя сгармонизированность, а на самом деле в большинстве случаев творится некое «серое единство», усредненность. Образно это можно сравнить с хорошим и ярким выступлением ударной группы в оркестре, когда литавры, барабаны, «держат» музыкальное произведение, но фактически заглушают партию скрипок и других тонких по нюансировке инструментов. Иными словами, из живописного художественного произведения, из его цвета фактически удаляется «свет» и остается безжизненная «краска». Это становится понятным при сравнении очень многих аспектов современной живописи и живописи старых мастеров иконописи или художников Возрождения, в первую очередь XV в. в Венеции и Северной Европе.

Б.Р.Вишпер в связи с цветом их полотен отмечает: «Краска освобождается от своих, так сказать, химических свойств, перестает быть пигментом, обозначением и делается изображением. Краска и форма

¹ Жуковский В.И. История изобразительного искусства: философские основания. Красноярск: Красноярский университет, 1990. С. 8.

сливаются в одно органическое целое, краска становится неотделима от света и пространства, она лепит предметы, расставляет их в пространстве, участвует в их движении – одним словом, краска... составляет атмосферу, жизнь, дыхание картины»¹.

Во многих произведениях, особенно современных, свет от высшего софийного уровня, по воле художника все более материализуясь и становясь все более тварным, превращается просто в пятно цвета, в лишённую света и жизни краску. Земное вытесняет духовное и светоносное. Цвет формируется отраженным светом, доминируют яркие, броские сочетания, ставку на которые делают все современные рекламодатели и модельеры. Цвет истошно кричит, уподобляясь современным формам музыки, а не звучит и благодатно гармонизирует человека. Другими словами, в современных формах культуры цвет выполняет в лучшем случае утилитарную функцию – окрашенные поверхности в конце концов лучше сохраняются, и цветом можно сообщить человеку, например, об опасности в знаках дорожного движения. Более того, с помощью особого рода сочетаний, методами, известными социальным психологам и манипуляторам сознания, можно вызвать тяжелые психологические состояния у человека, возбудить в нем низшие чувства, вызвать поистине животные инстинкты (например возле кварталов притонов, получивших название улицы «красных фонарей»). Это уже явно антиноосферное и антисофийное – «ноосфератное» – разрушительное применение света и цвета, и таких инфернальных явлений в культуре сейчас, к сожалению, можно найти чрезвычайно много.

Рассмотрим теперь проблему смешения и сочетания цветов. Известно, что любая смешанная краска всегда выглядит серее и бледнее, чем те краски, из которых она смешивается. Есть «тяжелые» формы смешения, когда соединяются так называемые дополнительные цвета, которые составляют противоположные пары на цветовом круге: желто-зеленый и фиолетовый, оранжевый – голубой, красный – голубовато-зеленый. Как правило, они дают грязные, психологически угнетающие цветовые формы. Выражение «психологически угнетающие» не просто образное; связь цвета, психики и даже физиологии человека изучается начиная с древних времен. Современные же психологи основывают на этой взаимосвязи многие методики психологического анализа и коррекции. Как пишет В. Драгунский: «...физиологам давно известно о не зависящем от настроения субъекта физиологическом влиянии цвета... Символическое значение цвета, его "психологический код" действительно объективны и не зависят от положения того или иного цвета в ряду индивидуального предпочте-

¹ *Bunnet B.P.* Введение в историческое изучение искусства. М.: Изобразительное искусство, 1985. С. 162.

ния... Каждый цветовой оттенок производит одно и то же действие на любой организм, вызывает вполне определенный сдвиг в состоянии всякой биосистемы, будь то мышь или человек»¹. Не останавливаясь подробно на этой интересной теме, отметим только, что в известном цветовом тесте М.Люшера, по-видимому, не случайно человек, настроенный психологически гармонично, предпочитает в тесте четыре чистых тона (синий, красный, желтый, зеленый); черный же, коричневый и серый в целом симптоматичны для неблагоприятного состояния.

Конечно же, требование к чистоте цвета не должно носить догматического характера. Великий мастер может и в темных «асфальтовых» сочетаниях подниматься до высоких духовных обобщений и высказывать духовные и светлые идеи; все зависит от конечной цели, идеи произведения. Если темные, тяжелые краски, подчиняясь воле художника, доминируют и фактически целью картины является вызвать у зрителя тяжкие переживания – то это одно. Так, известная картина П.Пикассо «Герника» порождает чувство безысходности, давящей тяжести разъятого на части мира. Другое дело, когда темное и мрачное не доминируют в общей системе произведения и порой даже по контрасту подчеркивают яркость духовного света; это род произведений, мрачных и тяжелых по сюжету, но в итоге, через катарсис, просветляющих зрителя. Иногда этот прием применяется буквально. Так, известный портрет Ф.М.Достоевского, написанный В.Перовым, видимо, отражает процесс его духовной работы над романом «Братья Карамазовы», когда писатель погружался в буквальный смысле на дно души своих героев. Этот мрак обступает фигуру писателя в виде глухого темного фона. Могло бы даже показаться, что Достоевский погружен в черный, бездонный омут, если бы не лицо, выступающее в картине как источник света и духовной силы. Б.Р.Виппер по поводу весьма мрачного колорита Рембрандта писал, что он «...ограничивает свою палитру только темными тонами, зато у него особенно повышается выразительность краски, ее значительность, насыщенность, одухотворенность; краска возбуждает, внушает, кажется загадочной, как бы отрывается от действительности»².

Конечно, использование подобных тонов требует от художника повышенной профессиональной чуткости и мастерства, а также сохранения возвышенного настроения его собственной души. Только при этом темная, тяжелая палитра может послужить трамплином для взлета и автора, и зрителя. В противном случае произведение будет носить по меньшей мере двойственный характер. Примером может служить

¹ Драгунский В.В. Цветовой личностный тест: Практическое пособие. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2001. С. 11–12.

² Виппер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства. С. 163.

известнейшее полотно И.Репина «Иван Грозный и сын его Иван», о котором некоторые деятели искусства начала XX в. справедливо замечали, что в картине чувствуется «запах крови». С точки зрения теории живописи цветовую гамму этой картины можно проинтерпретировать таким образом, что черные и темно-красные вкрапления, намеренно включенные Репиным в вещество краски полотна, отражают вторичный хаос человеческой души.

С другой стороны, есть художники, которые используют, казалось бы, исключительно светлые красочные сочетания, однако произведения их воспринимаются как пустые, бездушные, грубо-витальные. Примером могут служить картины художников Франции XVIII в., например Буше, которого еще при жизни обвиняли в холодности живописи, эротичности и психологической пустоте. Поэтому надо сделать общий вывод, что критерии, связанные со светом, являются наиболее сложными. Использование света неразрывно связано в конечном итоге с другими критериями: общей идеей произведения, наличием онтологического центра, структурностью и, наконец, личностью самого художника, его духовно-нравственным уровнем.

Таким образом, художественный процесс – это особого рода деятельность, при которой художник, внутренне признавая наличие некоего онтологического центра бытия, устремляется к этому центру всеми средствами художественной выразительности: правильным использованием света-цвета, границ и структуры произведения – желая прояснить содержание этого центра, источника высших духовных ценностей. В этом случае сам художественный процесс, с одной стороны, зримо воплощает ось духовного становления и развития личности самого художника, с другой стороны, формирует путь, лестницу (Лестницу Иакова), помогающую восхождению зрителя от ценностей «низа» к высшим ценностям, к точке «Омега» в Ноосфере, к Софии Божественной с позиции софиологической мысли.

Искусство же, возникшее в луче онтологически смещенного софийного центра, с отсутствием границ и внутреннего ритма, с использованием «заземляющих» тонов, в свою очередь, передает зрителю именно это катастрофическое состояние средствами художественной выразительности, вызывая соответствующую цепную реакцию разрушений. Это уже ноосферата, антикультура и антиискусство. Если искусство с системообразующей онтологической осью передает человеку целостный образ мира, где каждый элемент не только глубоко связан со всем остальным мирозданием, но несет ответственность за целокупность и гармоничность этого единства, то его антипод передает иной образ мира, где каждая часть является самодовлеющей, ценности низа замещают собой ценности верха, и в целом произведение воплощает духовную гордыню нового «творца», создающего «свой мир», как

правило, изломанный и извращенный, – что, к сожалению, и приветствуется в современной культуре. Если художественное произведение есть особым образом схваченный и воплощенный образ мира, то человек, ломающий бытийную структуру и закономерности, получает роль демиурга, сотворяющего новый мир – мир разъятый, атомизированный и не имеющий отношения к реальности. Ортега-и-Гассет дает следующую оценку этой ситуации: «Художник ослеп для внешнего мира и повернул свой зрачок вовнутрь в сторону внутренних субъективных пейзажей»¹. Анри Бретон, автор известных манифестов сюрреалистов, писал: «Искусство будет конвульсивным или не будет совсем»². Известный теоретик модернизма Е.Дайвелинг так определяет будущее искусства: «Искусство как изолированное индивидуальное выражение красоты чувства, какой бы то ни было личной эмоции или ценности, рассматривается как отжившее свое время и реакционное»³.

С.Н.Булгаков характеризует это состояние следующим образом: «...состояние мира хаокомоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещения бытия с своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность...»⁴

Здесь можно вернуться к синергетическому подходу и отметить, что в его приложениях к гуманитарной сфере не прояснена роль хаоса, о чем мы говорили в первой части статьи. Не углубляясь в эту сложную метафизическую тему, скажем только, что, судя по работам выдающихся мыслителей, можно отметить два уровня хаоса – первичный, «творящий», открытый современной наукой, и вторичный, искусственный и разрушительный, создаваемый человеком. Древний тезис о творении Космоса из Хаоса, по-видимому, отражал закономерный процесс, в котором должен участвовать человек, воплощая сущность «активной эволюции». Если же человек начинает утверждать искусственный хаос вместо Космоса, то это явно антиэволюционное и в широком смысле антиприродное действие, последствия которого легко предсказать. При этом, с одной стороны, санкционируется своеволие отпавшей от духовной вертикали твари, а с другой стороны – утверждается полный отрыв от линии подлинно научного познания

¹ Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство. 1991. С. 248.

² Цит. по: Оганов Г.С. Кто правит бал. Путешествие в «кватроченто». Блеск и нищета модернизма. Художники XX века. М.: Молодая гвардия, 1976. С. 72.

³ Там же. С. 76.

⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства: Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 146.

мира. В целом, современное искусство, воплощающее субъективизм и хаос, противопоставляет себя и разуму, и духу, фактически исключает себя из мироздания. И с позиции гипотезы о тонкоматериальной составляющей любого артефакта культуры подобные течения нельзя рассматривать даже как пусть и ошибочную, но невинную форму проявления свободной воли художника: это столь же опасно, как попустительствовать пожару или распространению эпидемии. Разумеется, это не означает призыва к запрещению подобных направлений, но понять их место и роль, их воздействие на мир так же необходимо, как понять последствия от любых негативных явлений.

Эту тему завершим высказыванием П.А.Флоренского: «Художник своим произведением говорит нечто о действительности, но, чтобы иметь возможность высказать о ней нечто, сама она должна содержать в себе некоторый смысл, объявлять себя некоторым словом о себе. Таким образом, в произведении два слова, слово действительности и слово художника, соединяются в нечто целое. Но, соединившись, они не утрачивают, каждое, своей собственной природы. То, что говорит о себе через произведение самая действительность, есть конструкция произведения; а то, что говорит об этой действительности художник, есть композиция произведения»¹.

Менее очевидны в плане оценки те направления, которые сконцентрировались на технических аспектах художественной деятельности. Высокая степень мастерства, не служащая воплощению высокой идеи, порождает в лучшем случае декоративное искусство, которое в его прикладном значении становится основой современного дизайна. В итоге это направление если и не разрушает человека, то низводит его ценностную сферу до ценностей витальной сферы – комфорта, эргономичности. Такое искусство легко опускается до уровня а-культуры и псевдоискусства.

Из сказанного можно сделать основной вывод: искусству принадлежит особая роль в культуре. Оно в лучших и высочайших своих образцах синтезирует все уровни ноосферной реальности и наиболее зримо воплощает самые высшие ценности. В этом смысле его роль как средства духовного преображения личности и эволюции общества неопценима.

¹ Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. С. 121.

И.В.Фотиева

Новые подходы к проблемам философской этики

Многими современными исследователями признается необходимость пересмотра всего «багажа» философской этики. Так, авторы статьи «О систематизации этического знания» пишут об «...огромном и разнородном "этическом хозяйстве", где отсутствует не только единство в ответах на некоторые фундаментальные вопросы, но и в самой постановке этих вопросов и даже в понимании объекта этики ("что такое мораль") и ее предмета ("что такое этика, чем она занимается")»¹. Различные определения предмета этики, как считают авторы, не помогают преодолеть свойственный ей синкретизм, и при этом возникает вопрос о том, можно ли вообще этику рассматривать как органическое, а не аддитивное целое. За этим видится другой принципиальный вопрос: правомерно ли считать саму *мораль*, включая все интуитивно объединяемые смыслы и интерпретации этого термина, целостным, единым феноменом.

Целая традиция в философско-этической мысли отвечала на этот вопрос положительно. При этом единство морали основывалось на ее *укорененности в бытии*. Иными словами, за всеми различными проявлениями, гранями (и, соответственно, интерпретациями) морали можно увидеть единый «корень», онтологическую основу, единую с основой мира. Такой подход развивался в философском идеализме, в религиозно-философских системах и, наконец, в эволюционной этике. В самом деле, связана ли основа морали с идеей высшего блага,

¹ Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Максимов Л.В. О систематизации этического знания // Философские науки. 1997. № 1. С. 64–65.

с Богом или с законами природы – суть, в общем, одна: мораль – это проявление неких фундаментальных бытийных принципов и ее требования не случайны, а закономерны; пренебрежение же ими ведет к серьезным проблемам личности и социума.

Отказ от такого понимания морали (следствием чего и являются возникающие сегодня проблемы с определением статуса этики) был связан с общими тенденциями развития европейской мысли. И рационализм, и эмпиризм Нового времени постепенно замыкали человека на обособленный человеческий мир, а познание – на интеллектуальную интуицию и логику. Формировалась гносеологическая парадигма, в которой поиск законов бытия сменился выявлением внутренних структур сознания; утверждались представления о том, что неправомерно говорить о постижении бытия как такового: субъект познает только бытие, данное его сознанию. В итоге в центре исследований встал человек, причем человек вполне «земной», т.е. возобладал антропоцентристский подход. Говорится ли об общих для всех людей структурах сознания и формах мышления, о «жизненном мире» или об экзистенции – везде человек замкнут на себе (если не на себе как индивидуе, то на человеческом бытии и сознании), отделен и от природного мира (которому он противостоит), и от высшей реальности (в которую он не верит).

Эта тенденция «самозамыкания» человека подвергалась критическому анализу со стороны русских философов. Так, С.Л.Франк указывал на произвольность представлений М.Хайдеггера о внутреннем бытии человека как об изолированном и замкнутом. Франк подчеркивает: «Моя жизнь, хотя и есть ближайший, наиболее явно и непосредственно мне данный слой первичной реальности, но... этот слой по самому своему существу немислим иначе, как в связи с чем-то иным, ему запредельным»¹. Даже в пределах чисто позитивного научного анализа, отмечает Франк, наша мысль вынуждена открывать некий общий фон, или общую почву бытия. Первичной же реальности по самому ее существу присущ момент трансцендирования, т.к. она по определению всеобъемлюща, имеет все в самой себе, и более того, по природе совпадает с тем, что есть «я». Это проявляется хотя бы в том, что любое постижение есть как бы расширение границ «я», становится его частью. При такой установке снимается «...основная загадка теории знания, мучающая человеческую мысль по крайней мере со времен Декарта... "как может быть доказана объективность нашего знания...?"». Эта проблема, по мнению Франка, «основана просто на предвзятом представлении о сознании как о замкнутой сфере»².

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 61.

² Там же. С. 63.

Раскол некогда единого мира привел к расколу и в познании; повлек за собой, с одной стороны, чрезмерный акцент на его формально-логической стороне, с другой – привел к иррационализму, тезису о решающей роли досознательных структур мышления. В итоге, как подчеркивает Ю.Н.Солонин, «все попытки XX века решить проблему единства знания... оказались неудачными... Главную причину неустранимой раздробленности знания можно констатировать как его деонтологизацию. Деонтологизация означает потерю глубинных интуитивных осмыслений и чувства предметной значимости того, что именуется знанием»¹.

Подобное «расколотое» мировосприятие характерно для большинства течений современной философии, в особенности для постмодернистских построений. И вполне закономерно мораль, лишенная единой онтологической основы, также оказалась «расколотой», а ее аспекты и уровни – противопоставленными друг другу. Фактически современные этические теории (во всяком случае, западные) базируются на нескольких достаточно упрощенных и односторонних интерпретациях морали, которая либо понимается как та или иная форма общественного договора, основанного на рациональном осознании необходимости коммуникаций и поиске оптимальных форм этих коммуникаций, либо трактуется как некая культурная форма, вырабатываемая каждой нацией, эпохой. Сохраняет также свою популярность экзистенциалистский подход, где мораль предстает как абсолютно свободное самоопределение, не детерминированное даже собственной природой человека («человек не должен быть тем, что он есть, и должен быть тем, что он не есть»). В то же время надо отметить, что подобные интерпретации все более обнаруживают свою ограниченность, как теоретическую, так и практическую.

Так, например, в экзистенциалистской (в первую очередь, сартровской) этике неоднократно было отмечено противоречие: требование «абсолютно свободного» и ничем не детерминированного самоопределения фактически отрицает какие-либо единые *содержательные* критерии нравственного выбора, что неизбежно ведет к моральному релятивизму, да и к утрате моральной проблематики в целом². Трудности «рационально-договорных» теорий морали еще более очевидны. Например, Ю.Хабермас, автор популярной сейчас этики коммуникативного дискурса, неизбежно сталкивается с давней проблемой: одни лишь рациональные доводы не могут сформировать у личности нравственного сознания. Пытаясь ее решить, он опирается на

¹ Солонин Ю.Н. Проблема единства знания: между системностью и целостностью // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. Вып. 6. С. 165.

² При этом сам Сартр в своих построениях, осознанно или бессознательно, опирался на вполне традиционные представления о добре и зле, нравственном и безнравственном.

позицию Ф.П.Стросона, исходящего из особой эмоциональной моральной реакции, которой люди реагируют на нанесенные обиды. «Мы лишь в том случае можем не упустить смысл морально-практического оправдания нашего образа действий, если удерживаем перед глазами сеть моральных чувств, погруженную в повседневную коммуникативную практику», в рамки «...единой структуры человеческих установок и чувств... Существование же самих этих всеобъемлющих рамок дано нам вместе с фактом существования человеческого общества. В целом они не требуют, да и не допускают внешнего, "рационального" оправдания»¹. Близкий подход лежит в основе теории справедливости Роулза и многих других вариаций «договорных» этических теорий. Везде авторы явно или неявно опираются на критикуемые еще Достоевским упрощенные представления об обществе, состоящем из индивидов, наделенных одинаковыми «моральными чувствами» и одинаковой рациональностью и изначально готовых к «дискурсу», к совместному выработыванию справедливых «правил коммуникации». Очевидное противоречие этих представлений с реальной исторической практикой, как ни странно, здесь не принимается в расчет.

Постмодернистский же подход приводит к другим проблемам. Так, В.И.Бакштановский и Ю.В.Согомонов считают, что постмодерн расшатывает незыблемость основных социальных параметров: устойчивые формы семьи, гендерные роли, отношение к труду, социальному партнерству и т.п. Размываются коллективно-бессознательные основания этих структур и форм, по-новому организуются моральные ценности. «Стандартизированные биографии, присущие эпохе модерна, трансформируются в рефлексивные индивидуальные жизненные миры, исчезают характерные для традиционных классов стили жизни и моральные предпочтения. И это позволяет продвигаться от "общества толпы" к "обществу личностей", в котором каналы социализации действуют все слабее по мере распространения в обществе моральной терпимости, устраняющей не только нормативный характер транслируемых ценностей, но и сам процесс социализации. Рефлексивным биографиям присуще нетиповое планирование жизни самими индивидами... Происходит распад классической социальной структуры... на множество индивидуальных и групповых жизненных проектов»².

На наш взгляд, во-первых, данные социальные тенденции явно преувеличены, во-вторых, установки постмодернизма³ на создание

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 77–78.

² Бакштановский В., Согомонов Ю. Моральный выбор журналиста. Тюмень, 2002. С. 131–132.

³ Не просто постулируемые, но явно «раздуваемые» и навязываемые, что само по себе заставляет усомниться в том, что они отражают действительно принципиально новые, устойчивые и закономерные тенденции, а не естественные и временные болезни переходного периода.

«свободно проектируемых биографий», «индивидуальных жизненных миров», все более лишаемых единой основы, ведут как к социальному хаосу и распаду общества, так и к нарастанию духовных, нравственных и даже психологических проблем личности. Главное же, не выдерживает критики сам тезис о «множестве моралей». В самом деле: какие альтернативы, например, могут быть у заповеди «не убий»? «Убий»? Или «убий, но в меру»? При этом, отметим сразу, в постмодернистских этических построениях речь идет не о *творческом применении этих единых для всех принципов* (о чем мы скажем ниже), а именно об их отрицании, о поиске «альтернативных» принципов.

Мы не будем подробно останавливаться на других современных этических теориях, резюмируем лишь, что отказ от представлений о едином, целостном бытии – Космосе, о космичности самого человека, неразрывно связанного с миром и с другими людьми и ответственного за личное осознание и свободное воплощение в жизни этого изначального единства – не только ведет в тупик при решении основных проблем этики, но и противоречит ведущим тенденциям современной мысли. На рубеже XX–XXI вв. начался вполне закономерный возврат на новом уровне к древним представлениям о том, что мораль является отражением неких фундаментальных законов бытия мира и человека. Этот возврат идет в рамках формирующегося *синтетического направления* в философии и построения единой философско-научной картины мира.

Тенденция, которую чаще всего называют синтетической, проявляется прежде всего в сближении методов, подходов и самого предметного поля «наук о природе» и «наук о духе», в поиске на новом уровне их единых оснований. Одной из главных причин этого является научная революция, эпохальная смена базовых положений естественных наук, начавшаяся еще во второй половине XIX в. Фундаментальные и признанные открытия естествознания, их философские обобщения положили начало и новой фазе в развитии гуманитарной мысли. Одновременно с этим само естествознание все более «социализировалось» и «гуманизировалось».

Результатом явился не только рост числа междисциплинарных теорий, но и возросшая глубина проработки их оснований. Не останавливаясь детально на этой теме (разработанной во многих трудах современных авторов), можно резюмировать, что на базе нескольких основных направлений современной мысли – синергетических исследований, системно-философского подхода и теории ноосферы – все более утверждается *парадигма универсального (глобального) эволюционизма, которая, с одной стороны, опирается на опытные естественнонаучные данные и теории, с другой стороны, стремится на их основе создать целостную картину мира, включающую новое осмысление философских и*

религиозных идей. Основанием для последнего служит растущее число открытий в самом естествознании, подтверждающих древние прозрения¹. В итоге в новой философско-научной парадигме возвращается и заново обосновывается ряд древних фундаментальных идей, в первую очередь: единства мира как живого направленно эволюционирующего Целого, в котором материальное и идеальное (духовное) являются неразрывно связанными гранями единой многоуровневой реальности; существования некоего Первопринципа, являющегося организующим началом бытия и задающего универсальный закон вселенской эволюции; субстанциальности сознания, причастного, таким образом, к материально-идеальной основе мира. При этом многие авторы отмечают, что в формировании новой парадигмы ведущая роль принадлежит прежде всего русской метафизике всеединства и ее развитию в русском космизме, а также философским системам Востока.

В рамках этой парадигмы, а точнее сказать, новой, формирующейся картины мира становится возможным заново обосновать фундаментальный тезис о том, что мораль является отражением и проявлением на человеческом (социальном, духовном, индивидуально-психологическом) уровне неких первооснов бытия. Можно предложить следующую систему базовых постулатов новой концепции морали в синтетической философско-научной картине мира.

1. Выявленные закономерности единого мирового эволюционного процесса позволяют говорить о направленности эволюции к развитию разума. Она выражается в видимом усложнении систем в процессе эволюции, их способностей к самоорганизации, избирательности, реакции на среду, которые растут от космических к биотическим и социальным системам и увенчиваются появлением собственно разума. Есть основания предположить, что на человеке эволюция не останавливается. «Стержнем» эволюционного процесса является растущая сгармонизованность всех форм бытия; причем сгармонизованность неравновесная, динамическая, меняющаяся и усложняющаяся вместе с усложнением систем, – иными словами, соразвитие как динамическое проявление принципа единства мира в эволюции. Это соразвитие в то же время не только не исключает противоречий, борьбы, но и подразумевает их как необходимое условие развития, замены старого новым, менее совершенного – более совершенным, а также принципиальной стохастичности, случайности в эволюционных актах. Но эти аспекты развития являются конкретными механизмами, формами, в которых реализуется единая направленность эволюции. Поэтому наступление новых ее этапов связано с качественным многообразием рождающихся форм, «проб и ошибок», образующих живую жизнь Мира.

¹ См. на эту тему работы Ю.С.Владимирова, Т.П.Григорьевой, Г.М.Иддиса, А.В.Иванова, М.А.Кузнецова, Ю.И.Кулакова, Л.В.Лескова, В.В.Налимова, А.И.Субетто, А.Д.Урсула и др.

2. Направленность эволюции регулируется фундаментальными эволюционными принципами. В качестве их источника необходимо признать некий Первопринцип, абсолютное начало бытия, выявленное в метафизической традиции Запада и Востока и все более подтверждаемое современной наукой. Первопринципу соответствует идеально-материальная (духовно-материальная) многоуровневая реальность. Сознание человека онтологически едино с высшим уровнем данной реальности.

3. Среди фундаментальных эволюционных принципов можно выделить: *принцип единства-индивидуализации; принцип гармонии-оптимальности; креативный принцип*. Они реализуются в соответствующих закономерностях на всех уровнях развития (космическом, биотическом, социальном) и обеспечивают направленный ход эволюции. При этом креативный принцип обеспечивает бесконечное многообразие и принципиальную новизну вновь образующихся форм и уровней бытия; другие же два принципа обеспечивают среди них «эволюционный отбор». Фундаментальные принципы порождают в ходе эволюции единство, гармонию и творчество все более высокого порядка и уровня сложности.

4. Человеческий этап является переломным в эволюционном процессе. Во-первых, фундаментальные принципы детерминируют человеческое бытие, как и любое другое, через психофизиологические закономерности. Но одновременно человек способен непосредственно усмотреть/пережить онтологическое единство своего сознания с высшим уровнем единой реальности. Определенную (качественно новую) ступень постижения этого единства можно назвать сверхсознательным опытом. В нем неразрывно связаны интеллектуальное «схватывание» предельных принципов бытия (интеллектуальная интуиция) и эмоциональное (сердечное) переживание их как единения-любви и гармонии. Во-вторых, формирование нравственного разума означает появление во Вселенной принципиально нового «агента» эволюционного процесса. Дальнейшее развитие мира идет только через сознательное воплощение человеком в его личном и социальном бытии высших принципов.

5. Первопринцип бытия вместе с его аспектами – фундаментальными принципами можно рассматривать как онтологические основания морали. Таким образом, можно дать предварительное определение понятию морали. *Мораль – специфическое и многоаспектное проявление в бытии индивида и общества фундаментальных эволюционных принципов (аспектов единого Первопринципа), задающих «вектор эволюции»: развитие творческого, активного разума, преобразующего мир и себя на основах единения-любви и гармонии*. Иными словами, мораль является высшим уровнем целостной системы регуляторов, обеспечивающих развитие мира

на всех уровнях в соответствии с фундаментальными принципами. Поскольку данные принципы «снизу» детерминируют бытие человека как природного существа, то можно отдельно выделить объективно-природный аспект морального феномена.

6. На космическом и биотическом уровнях фундаментальные принципы обеспечивают со-развитие систем в рамках единой суперсистемы-Вселенной. В психике животных они порождают соответствующие биопсихические механизмы, формирующие пра-моральное сознание. В моральном сознании человека можно выделить низший и высший уровни. Первый соответствует тому, что получило название родового чувства (первичной социальности и т.п.). Высшее моральное сознание реализуется в свободном и сознательном устроении своей жизни и творческой активности на фундаментальных принципах бытия, которые в человеческом сознании трансформируются в духовно-нравственные ценности и идеалы. На социальном плане мораль проявляется в виде норм, правил, которые отражают разные уровни ее развития в индивидах, конкретных культурах, в различных эпохах и поэтому часто не согласуются друг с другом и даже конфликтуют, образуя живое, динамическое и развивающееся явление. Человек, обладающий свободной волей, может препятствовать нормальному развитию морального сознания, что рано или поздно приводит к неразрешимому внутреннему конфликту и инволюции.

Ограничиваясь рамками статьи, мы не будем останавливаться на обосновании данных постулатов¹, а постараемся показать их эвристичность на примере некоторых, наиболее традиционных проблем философской этики.

Добро, долг, свобода на разных ступенях формирования морального феномена

Согласно нашей концепции, формирование морального феномена проходит через все этапы эволюции. Мораль, в ее более узком и общепринятом смысле, имеет отношение только к человеческому бытию, но, используя известный восточный образ, ее можно сравнить с цветком лотоса, который имеет свои «основания» в стебле и корне, и если цветок принадлежит воздуху, то стебель – воде, а корень – земле. Так и мораль как сугубо человеческое явление увенчивает собой сложную иерархическую структуру феноменов, закономерностей и процессов: со-развитие неживых систем; биопсихические механизмы, «социальный инстинкт» в психике животных. При всей качественной разнице этих уровней они представляют собой закономерные этапы единого

¹ Это обоснование дается в работе: *Фотиева И.В.* Мораль в современной философско-научной картине мира. Барнаул, 2003.

эволюционного процесса. Кроме этого, обычно выделяются разные этапы формирования (и, соответственно, уровни) морального сознания в человеке. В конкретной личности развитие морального сознания может остановиться на любом уровне, и этим уровням соответствуют различные интерпретации морали.

Таким образом, мы возвращаемся к древней идее о том, что в морали действительно отражается миропорядок, закон бытия. Эта идея, бывшая еще во многом умозрительной даже в русской философии, сейчас, как уже сказано, подтверждается все большим числом фундаментальных открытий в естественных науках. Именно в этом, на наш взгляд, состоит принципиально новая ступень в развитии синтетического направления в философии вообще и в этике в частности. Выделенные фундаментальные эволюционные принципы, конкретизирующие проявления этого миропорядка, уточняют и содержательную сущность морали как таковой.

Так, принцип единства-индивидуализации воплощается в единении-любви, которое является, как подчеркивали многие авторы, сущностью, «душой» морали. В этом аспекте наиболее очевидно то, что мораль одновременно и «дана свыше» как живое всесвязующее единство мира, и формируется снизу, как постепенное осознание/переживание этой живой связи, конкретизация ее в высших ценностях и идеалах, воплощение в жизни. Рассмотрим это положение более подробно.

Социобиологи были правы, когда интерпретировали «социальные инстинкты» животных как пра-моральные проявления. Но этот тезис можно уточнить следующим образом: в первичных пра-моральных аспектах поведения животных уже содержится, хотя и в самой зачаточной форме, переживание того же самого «чувства Единого», что и в моральном поведении человека. Для иллюстрации сказанного можно попытаться поставить вопрос: какими «мотивами» руководствуется животное, жертвуя собой ради собрата, а точнее – что проявляется в этот момент в его психике? Поскольку им не может двигать рационально осознанная забота о выживании его вида, то обычно говорят об инстинкте. Но, как метко сказал К.С.Льюис, когда мы говорим, что птица находит дорогу благодаря инстинкту, это означает: мы не знаем, как она находит дорогу. Принято противопоставлять инстинктивное и разумное поведение, связанное со свободным выбором. Но здесь опять же следует предположить, что это противопоставление не абсолютно, а относительно (разумеется, только в самом общем смысле). Если принять, что ступени эволюции характеризуют развитие разума, то развитие самого разума неразрывно связано с ростом самосознания, внутренней свободы, ответственности и способности к выбору. Все эти качества, как известно, появляются только на человеческом уровне

эволюции. Но, исходя из парадигмы глобального эволюционизма и закономерности появления разума, надо предположить, что зачатки аспектов будущего разума проявлены уже у животных.

В целом данная тема очень широка и выходит за рамки статьи. Здесь важен главный вывод, который мы можем сделать из всего объема современных научных исследований и новых философских парадигм: в отличие и от первых, чисто биологических теорий эволюции, и от большинства метафизических концепций, принципиальная разница между психикой и сознанием, инстинктивным и осознанным поведением отражает не изначальный, онтологический разрыв между «природой» и «духом», а именно качественное отличие двух глобальных этапов единой космической эволюции (дочеловеческого и человеческого), имеющей при бесконечном разнообразии форм единую основу и направленность. Таким образом, все аспекты формирующегося разума, в том числе и моральный, потенциально заданы изначально и проявляются в зародышевых формах уже в психике животных. В самом деле: если мать-птица бросается перед кошкой на землю, чтобы защитить упавшего птенца, то мы объявляем это инстинктом; если человеческая мать спасает своего ребенка – здесь мы говорим и о материнском инстинкте, и о сознательном действии; если же некто бросается на помощь незнакомому человеку, рискуя жизнью, – это уже полностью свободный моральный выбор. Но где здесь границы? По нашему мнению, повторим, во всех случаях в основе формирующихся уже у животных зачатков морального сознания с самого начала лежит «чувство Единого» – разумеется, в качественно разных степенях его проявления и осмысления: от смутного, почти слепого, «инстинктивного» побуждения у животного до вспыхнувшей ярким светом полностью осознанной и рационально осмысленной любви-единства у человека. Отметим, что в животном царстве проявляются уже элементы *поступков*, ярче всего выраженные, по-видимому, даже не в социальных формах поведения и зачатках интеллекта, а в многочисленных примерах личной привязанности домашних животных к своему хозяину, обостренной чуткости его состояния, стремления помочь, а нагляднее всего – в жертве жизнью ради хозяина. Эти факты, по нашему мнению, заслуживают самого серьезного изучения, которое и начала социобиология.

Перейдем к другому аспекту этой темы, связанному с антиномией свободы-принуждения (или свободного морального выбора и природной необходимости). Мы говорили о том, что универсальные бытийные принципы через природные законы детерминируют поведение, и тем в большей степени, чем ниже данная эволюционная ступень. Теперь надо подчеркнуть, что эти принципы предстают как внешние, «принудительные» до тех пор, пока они не осознаны и не пережиты

как основа собственной природы (каковую мысль, как известно, развивали еще Ф.Шеллинг и Г.Гегель). Так, сгармонизированность развития всех компонентов биоценоза (их единство) обусловлена «принудительно» биологическими закономерностями; в человеке же «зов Единого» в виде морального побуждения и долга на высшем уровне развития морального сознания переживается как голос собственного духа, что очень точно отметил С.Л.Франк. Таким образом, *свобода* и *необходимость* в морали (равно как *долг* и *любовь*) предстают не антиномиями, а полюсами единого закона бытия, который является одновременно и законом духовной природы самого человека, онтологически единой с Высшей реальностью¹.

Такое онтологическое единство должно быть пережито человеком, осознано и осмыслено. И это постепенное осознание-переживание и есть путь к своей собственной природе, как и говорили представители религиозно-философской мысли. Но с наших позиций здесь надо сделать принципиальное уточнение: этот путь – не простое возвращение к Богу отпавшей от него души, «единичности», а ее *восхождение, раскрытие ее потенциала*. Иными словами, это путь развития нравственного, истинно свободного и творческого Разума во вселенской эволюции. При этом, как и считали русские философы, с появлением человека начинается принципиально новый этап эволюции: из «ведомого» эволюционными законами человек становится сознательным агентом эволюции, свободно, бесконечно творчески-разнообразно и рационально воплощающим в своей жизни и деятельности предельные принципы бытия, отраженные в соответствующих ценностях и идеалах.

На наш взгляд, такое представление позволяет снять многие традиционные упреки к эволюционистским интерпретациям морали. Один из них, как известно, заключался в том, что высшей ценностью объявлялась биологическая жизнь. Как отмечали практически все критики, при этом становятся необъяснимыми высшие нравственные проявления. Далее, то, что разум не является просто более совершенным механизмом земной биологической эволюции и адаптации к среде, легко подтверждается хотя бы «от противного» – очевидными фактами «неразумного» его использования: войн, глобальных кризисов и пр. Еще М.Шелер писал: «Жизнь не есть самое высокое благо. Ни этические, ни познавательные, ни эстетические ценности нельзя оправдать биологически и витально-психологически»².

¹ В противопоставлении природной необходимости и моральной свободы присутствует, как верно подчеркивает А.В.Иванов, типичная ошибка: необходимость (в том числе природная) не является в строгом смысле антиномией категории свободы: необходимости противостоит случайность, как свободе – принуждение. Человек может *свободно* следовать необходимости, что и происходит при высшем развитии морального сознания. См.: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000. С. 178.

² Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 15.

Но если исходить из представления о том, что биологическая эволюция – это только аспект и этап единой космической эволюции, «направленной к Духу», как писал П.Тейяр де Шарден, то ракурс рассмотрения проблемы полностью меняется. С этих позиций следует «перевернуть» основной тезис авторов ранних работ по эволюционной этике: *не разум – механизм роста биологической жизни, а наоборот: сама биологическая жизнь служит цели формирования нравственного разума, и поэтому даже и на биологическом этапе эволюции она не является самоцелью. И важно, что при таком подходе ценность жизни никоим образом не перечеркивается. Во-первых, формирование разума возможно только в широком диапазоне «проб и ошибок» Природы, а это значит, что необходимо простое условие полноты биологической жизни и ее развития. Во-вторых, любая биологическая жизнь, хоть в слабой степени, индивидуализирована и имеет право на уважение и сострадание, о чем сейчас справедливо пишут сторонники био- и экоцентристского подхода. Ценности развития и нарастания биологической жизни в новой парадигме не отвергаются и не противопоставляются нравственным, а встраиваются в единую систему, занимая в ней соответствующее место.*

Итак, изначальное неосознанное единство существ в ходе эволюции сменяется их индивидуализацией и осознанием-переживанием этого единства. Но этот процесс идет «сам собой» только до определенного этапа. Животное не может управлять формированием зачатков будущего сознания, оно в основном пассивно следует туда, куда внутренне «толкает» его имманентное побуждение – выражение движущей силы эволюции. Но с другой стороны, оно не может и «свернуть» в противоположную сторону от мирового эволюционного процесса. В человеке же развитие индивидуальности, самосознания может пойти практически независимо от осознания «чувства Единого», оторваться от него. Для того чтобы человек в полной мере развивал заложенный в нем потенциал, должны протекать два неразрывно взаимосвязанных процесса: индивидуализации и сознательного единения, о чем многократно было сказано. Но это возможно, только если «фокус личности» сознательно направляется индивидуальной волей человека на осмысление как глубин своей души, где он может непосредственно узреть и пережить изначальное единство мира, так и совокупности внешних фактов, взаимосвязей, демонстрирующих проявление принципа единства на всех планах бытия. Судя по всему, такое гармоничное развитие – скорее исключение, чем правило, идеальная модель. В реальной жизни, как многократно было показано не только в этике, но и во всех областях, связанных с познанием человека, в том числе в искусстве, нравственная эволюция происходит в постоянной внутренней борьбе.

К этому вопросу мы вернемся позднее, а сейчас остановимся на другой проблеме, связанной с предложенной нами интерпретацией морали в рамках неозволюционной парадигмы. Эту проблему затрагивает С.Г.Семенова, и с нашей точки зрения она формулируется следующим образом. Если универсальные эволюционные закономерности воплощают принципы гармонии и единения, то как это соотносить с природой (с маленькой буквы)? Можно ли говорить о гармонии и тем более о добре, когда все в природе основано на борьбе за существование? Не правильнее ли считать, что жестокий и неумолимый природный «порядок бытия», – в том числе и сама смерть, – должен быть преодолен принципиально иным, духовным порядком, в чем человеку принадлежит ведущая роль. Мораль с такой позиции появляется только вместе с человеком, ни о каком постепенном и поэтапном ее формировании на основе универсальных закономерностей не может быть и речи. Более того, если признать в природе какую-то свою «прамораль», то это «мораль биоты», а не индивида, и данные две морали не имеют ничего общего. Эти возражения заслуживают серьезного рассмотрения.

Прежде всего, на наш взгляд, здесь надо уточнить, как понимать гармонию. Разумеется, если ее отождествлять с идиллией, то в природе она отсутствует. С.Г.Семенова цитирует строки Н.Заболоцкого: «Жук ел траву, жука клевала птица. Хорек пил мозг из птичьей головы, И страхом перекошенные лица ночных существ смотрели из травы. Так вот она, гармония природы!..»¹. Талантливый поэт легко заражает непосредственным переживанием «природного зла». Но, как неоднократно говорилось, под злом все же правильнее понимать сознательное зло, которого в природе нет. Птица клюет жука потому, что она голодна, а не из вражды к жуку и желания причинить ему страдания; у жука же остается возможность лучше спрятаться. Поэтому, видимо, надо признать, что в природе есть своя гармония – если ее понимать именно как оптимальное динамическое равновесие между всеми царствами, создающее условия для дальнейшего восхождения импульса Духа, для эволюции. И, по-видимому, только в вечном напряжении, преодолении, борьбе (которая, конечно, не может заканчиваться гарантированной победой) происходит эволюционное нарастание, ведущее к появлению человека и далее к его совершенствованию, о чем, опять же, очень точно писал Тейяр де Шарден. Таким образом, если вспомнить, что закономерности бытия в первую очередь призваны «двигать эволюцию», то становится понятным, что и сама гармония на каждом эволюционном этапе принимает совершенно разные

¹ Семенова С.Г. Идея «активной эволюции» и новое экологическое мышление // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С. 20.

формы. И, возможно, на природном уровне ее стоит называть именно оптимальностью, чтобы сохранить принятые смысловые оттенки. Каким образом в таком случае отличать гармонию от дисгармонии? По-видимому, снова по признаку «эволюционного нарастания»: ведут ли происходящие в системе изменения (в том числе и разрушение чего-либо) к новому росту либо этой системы, либо более объемного целого, в которое она включена, – а значит, в конечном итоге, именно к росту сознания, к цели самой эволюции.

Остановимся теперь на возможной интерпретации добра в неэволюционной парадигме. Как известно, в этике выработалось понятие добра как самостоятельной, особого рода ценности, не сводимой к ценностям утилитарным; иначе говоря, добро следует делать ради самого добра, а не ради каких-либо других целей (пользы, удовольствия и др.). При этом закономерно встают вопросы об онтологическом статусе добра и о содержательных критериях «доброто», а следовательно, о критериях моральной оценки, т.к. они не вытекают прямо из определения статуса добра.

Среди основных проблем, связанных с пониманием добра, можно выделить следующие. Во-первых, это проблема нормативно-ценностного содержания добра. Чаще всего оно заключалось именно в установлении гармонии взаимоотношений, единения людей, взаимопомощи и т.п. Во-вторых, это проблема соотношения абсолютного (морального) и утилитарного добра; в-третьих, проблема соотношения абсолютного и относительного добра, а также добра и зла. Остановимся на них подробнее.

Прежде всего, надо отметить, что идеал единения людей требует дополнения и уточнения. Единение связано с отвержением того, что этому единению мешает, т.е. с противостоянием злу, в том числе и в самом «ближнем». Далее, если вспомнить два других выделенных нами фундаментальных эволюционных принципа и признать, что сущность человеческого бытия заключается в постоянном творчестве – как творении себя самого, самотрансцендировании (совершенствовании), так и творческом труде в мире, – то и *истинное единение может быть только «динамическим» – единением-совершенствованием-творчеством.*

С таким подходом перекликаются, например, мысли П.А.Кропоткина: «Высшее нравственное чувство определяется как некий избыток жизненной силы, стремящейся выразиться в действии и побуждающей человека к радостной и бескорыстной самоотдаче»¹, или Н.Я.Грота, с его идеей всеобщей мировой воли к жизни, враждебной эгоизму и инстинкту самосохранения, стремящейся к бесконечной полноте и совершенству своих воплощений. Эта идея, по Гроту, заложена в

¹ История этических учений. М., 2003. С. 851.

природе всех живых существ, но достигает полноты самосознания только в человеке; при этом целью нравственной жизни и деятельности является «творческое стремление духа к созиданию и развитию психической жизни в мире, проявляющееся в бескорыстной любви к живым существам, в безусловной преданности идеалам правды, красоты и добра»¹.

Исходя из сказанного, придадим понятию добра более «динамический» статус: *добро – это осуществляющееся обретение все большей полноты существования, индивидуализации и бесконечного раскрытия человеческого потенциала, которое проявляется прежде всего в растущем сознательном единении для совместного труда-творчества в соответствии с эволюционными принципами. Это – добро в абсолютном смысле; и отсюда все, что способствует этому, будет добром в относительном смысле (добром-средством), все, что мешает, – злом. Если теперь принять сознательную реализацию добра за центральный смысл человеческой жизни, то наше определение пересекается с определением В.Франкла: «Добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению»².*

Из этого прежде всего следует неразрывная связь «утилитарного» добра с абсолютным. Строго говоря, реальное добро (добродетель) всегда «утилитарно»: человек, совершающий моральный поступок, имеет в виду не некое абстрактное добро как самоцель, а именно его содержание, вполне содержательно определенную цель. Поэтому разрыв между утилитарными целями и духовными не абсолютен, а относителен, если под «полезным» понимать только то, что прямо или косвенно служит добру; об этом, как известно, писал еще В.С.Соловьев. Иными словами, если человек ставит себе некую высшую духовную цель, то для достижения ее он будет выбирать наиболее оптимальные методы, которые сами являются одновременно промежуточными и часто вполне утилитарными целями. По этому поводу Н.Гартман писал, что «утилитарность – точное понятие ценности-средства, необходимый коррелят самостоятельной ценности»³. Проблема только в том, чтобы эти промежуточные цели, цели-средства не принять за окончательные.

Это, кстати говоря, косвенное свидетельство неверности жесткого противопоставления «духовного» и «эмпирического». Можно заметить, что хотя у того же Гартмана оно во многом сохраняется, но одновременно неявно и опровергается во многих рассуждениях. В частности,

¹ История этических учений. С. 817.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 37.

³ Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 153.

он пишет: «Субъект не может произвольно провозгласить ценным для субъекта то, что таковым не является. Конечно, он может это сделать ошибочно, но такая ошибка будет дорого ему стоить и научит чему-то лучшему; или же это приведет его к гибели»¹, т.е. фактически признает, что ценность ценностей удостоверяется *в опыте*. И мы снова добавим: этот *опыт потому и может косвенно подтверждать или опровергать ценности, что духовный и эмпирический уровни мира неразрывно связаны едиными закономерностями*. Таким образом, добро – это признак «правильного направления движения», движения «в соответствии с Дао», к высшим целям-ценностям, по вполне определенным ступеням.

Эта идея «динамизма» добра в той или иной степени присутствовала в большинстве этических учений. Например, абсолютное (божественное) добро в христианской мысли, как и высшее благо в античности, по определению совершенно, а поэтому добро в человеческом (этическом) смысле всегда есть некая интенция, движение, имеющее конкретную направленность. С этим же, на наш взгляд, связаны и представления о том, что Абсолют находится за пределами морали, добра и зла (как, например, в последней работе Н.Бердяева или у Л.Шестова). Здесь же прослеживается связь перфекционистской этики и этики любви: добро – это то, что влечет человека к «Духу», к максимальному самораскрытию его сущности и полноте бытия, – и одновременно эта полнота бытия и сущность раскрываются как всеединство, высшая степень осознания и переживания которого и есть любовь.

Теперь, возвращаясь к вопросу, поднятому С.Г.Семеновой, можно резюмировать, что нет пропасти между природной борьбой за существование («природным злом») и человеческой моралью, а есть соответствие эволюционному уровню и целям на данной ступени. Единственное «зло» природы – это физическая смерть, но и это не зло. Как бы нам ни было жаль жука, которого клевала птица, но, во-первых, тут мы оказываемся перед выбором: кого в первую очередь жалеть (птица тоже должна есть, иначе погибнет), и, во-вторых, антропоморфизируем животных, т.к. животное переживает гибель иначе, чем человек. Только особым образом сфокусировав взгляд, можно увидеть в природе «страхом перекошенные лица». Во все века, напротив, люди ощущали природу именно как гармонию, слышали, что «крошечная мушка... во всем этом пире и хоре участница, место знает свое, любит его и счастлива»². Пока былинка, птица или жук живы, они именно «счастливы», гармоничны по-своему, и только человек вносит, к великому сожалению, хаос и истинное зло в эту суровую гармонию. И в природе царит все-таки добро, но соответствующее данной

¹ Гартман Н. Этика. С. 192.

² Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 13 т. Л.: Наука, 1988. Т. 6. С. 415.

ступени развития: конкретное, неизбежно ограниченное природными рамками проявление единого «эволюционного добра» – бесконечного развития, ведущего к Духу. Это легко доказывается тем, что именно оно сделало возможным появление человека. Уничтожение же всякого противостояния, борьбы, – а значит, и поражений, и гибели, – очевидно, резко замедлило бы, если бы совсем не прекратило эволюцию.

Если же говорить о человеке, то и для него физическая смерть не является злом. По этому поводу С.Г.Семенова пишет, критикуя течение глубинной экологии: «Философские мечтания экософфов – жить в согласии с природой... как-то этак гармонично, без ропота и бунта, принять природный смертный строй бытия с его бесконечными циклами рождения и смерти»¹. Но, на наш взгляд, во-первых, крайности экософии не характеризуют это интересное течение в целом. И, во-вторых, мысль о преодолении физической, телесной смерти выглядит странной у христианского мыслителя, к каковым можно, без сомнения, отнести и С.Г.Семенову (наверное, не случайно и соответствующие идеи Н.Федорова практически не получили развития). Ведь ни в одной из религий смерть не рассматривается как небытие, а лишь как инобытие, а на Востоке – как одна из фаз великого цикла рождений-смертей, в котором человек шлифует свои нравственно-духовные качества. Как раз бесконечное земное бытие гораздо с большим основанием вызывает сомнения. Итогом осуществления этой мечты было бы, как интуитивно чувствовали и многие философы (например, Н.Бердяев), и писатели, и поэты, мучительное состояние апатии, полного равнодушия и к людям, и к утомившим формам жизни, состояние неприкаянного «вечного жида», Манфреда, горьковского Ларры. Более того, и страдание – не всегда зло: не случайно, по-видимому, Достоевский утверждал, что в страдании есть идея. Если оно – безусловное зло, то мы придем к отрицанию не только страдания, но и любого напряжения, преодоления себя, а потом и мужества, героизма, самоотвержения – всего, что составляет наивысшую духовную красоту человека. Это доказывается и тем, что как бы ни казалось непривлекательным страдание, но полное и безмятежное благополучие еще быстрее теряет свою привлекательность. «Я жить хочу, хочу печали, любви и счастию назло», как писал еще Лермонтов. «Воспринятый опытом, по нашим человеческим меркам, мир предстает бесконечной попыткой, бесконечным исканием, бесконечным наступлением, и развитие его достигается лишь ценой многих неудач и поражений. Те, кто страдает... есть живое выражение этого сурового, но благородного положения дел»².

¹ Семенова С.Г. Указ. соч. С. 37.

² Тейяр де Шарден П. Избранные мысли // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992. С. 258.

К этой проблеме мы вернемся позже, а сейчас коснемся еще одного возможного возражения. Можно представить, что у кого-то здесь возникнет параллель с вопросом Достоевского о том, стоит ли конечная мировая гармония слезинки ребенка. Но, на наш взгляд, поставленный вопрос решается не только тем, что, как уже сказано, в природе (ни с маленькой, ни с большой буквы) нет зла как такового, но и тем, что *сознательное зло*, вызывающее «слезинку ребенка», – отнюдь не путь к мировой гармонии. Иными словами, зло, по-видимому, не предзадано эволюционно, а является, как и говорили многие философы, результатом и «продуктом» человеческой свободы выбора. Этот выбор чаще оказывается неверен, но история человечества, скорее всего, могла идти и по-другому; а если серьезно осмыслить идеи и труды, разрабатываемые в широком направлении поиска внеземных форм жизни (SETI), то не таким уж фантастическим выглядит предположение, что в каких-то других цивилизациях она и идет по-другому, более гармонично. Очень интересные мысли по этому поводу (на которых у нас нет возможности останавливаться) высказал К.С.Льюис в «Космической трилогии», развив их в русле не совсем традиционного христианского миропонимания. И поэтому, возможно, переживая в сверхсознательном опыте гармонию и единство мира, человек видит истинную реальность, в которую включаются только эволюционно закономерные и естественные формы бытия; зло же каким-то образом вообще здесь «выпадает из поля зрения», т.к. оно не онтологично и противоестественно.

И сам Достоевский дал блестящее описание подобного переживания: «Он задумался, между прочим, о том, что в эпилептическом состоянии его была одна степень... когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесят�ерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины... минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотолле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слияния с самым высшим синтезом жизни...»

И завершая рассмотрение вопроса о том, как совместить «мораль рода» животных и человеческую мораль, имеющую в виду каждую личность, надо повторить, что человек по сравнению с животным имеет совершенно иную эволюционную задачу. Она состоит имен-

но в том, чтобы добровольно и осознанно воспринять «зов Высшего» и воплотить в жизни. Человек впервые получает возможность непосредственно воспринять Первоисточник бытия, с его изначальной, наивысшей гармонией, пережить эту гармонию как высшую эмоцию, сформулировать в виде идеалов и целей своего бытия и ощутить особую моральную потребность – строить в соответствии с ними свою внутреннюю и внешнюю жизнь. И поэтому «мораль» низшей природы – это «мораль биоты», или рода, и это закономерно и, можно сказать, справедливо, т.к. и личность, и ее ценность там еще отсутствуют, а добром здесь являются именно «жесткие» природные законы, в которых реализуется эволюционный процесс и формируется нравственный разум. И напротив: на человеческом уровне не только личность становится ценностью и отношение к ней как к «особи» будет злом, но, более того, именно сама нравственная, свободная личность и становится проводником высших ценностей, принимает на себя функцию двигателя дальнейшей эволюции.

Теперь остановимся на вопросе о соотношении абсолютности и относительности добра и соотношении добра и зла. Реальное добро всегда относительно не только к абсолютному добру, но и к конкретной личности, ее особенностям и ситуации в целом. Например, увлечение художественной литературой в детстве является безусловным добром, во взрослом же возрасте оно подчас становится бегством от сложностей жизни в «башню из слоновой кости». С этим связано, как известно, утверждение об относительности добра как такового, относительности моральных норм и необходимости творчества в моральном действии, о чем писал, например, Сартр, подчеркивая момент «проектирования себя». Но, как мы уже отмечали, у Сартра и у многих релятивистов явно или скрыто признается единение людей как некий абсолют («ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех... наша ответственность... распространяется на все человечество»¹). Поэтому относительность «конкретного» добра и, соответственно, моральных норм неразрывно связана с абсолютным Добром, с «единством направления». Образно выражаясь, если несколько человек находятся в разных точках относительно вершины горы, то их пути к ней будут разными, но и едиными в смысле единства конечной цели, и, более того, легко проверить верность каждого шага по простому критерию: приближает ли он к вершине или удаляется от нее; первое будет добром, второе – злом.

Именно поэтому от человека требуется не просто прилагать ту или иную норму к ситуации, а оценивать ситуацию в ее сложности и неповторимости и творчески находить верное моральное решение.

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 324.

Выбор такого решения можно (разумеется, крайне схематично) сформулировать как определение «равнодействующей» всех факторов и затем оценки направленности этой равнодействующей. И снова надо подчеркнуть, что поскольку стержнем морали является единение-любовь и, кроме того, полнота знания достигается только в единстве всех его составляющих, то нахождение этой «равнодействующей» отнюдь не является простым результатом рационального осмысления и рационального выбора, хотя и обязательно включает их. С этим же связана и проблема того, что моральный выбор часто означает просто выбор между меньшим и большим злом. Ее детально анализировал И.А.Ильин в полемике с Л.Н.Толстым: «Неправедный исход может быть осуществлен человеком потому, что самое положение, в которое он поставлен... исключает праведный исход. ...Он ...должен ...найти наименее неправедный исход и осуществить его как необходимый и обязательный... Это не есть отпадение от совершенства по субъективной слабости, а отступление от совершенства по объективной необходимости и в проявление субъективной силы. Человек совершает... то, что составляет его практическую обязанность»¹. И с наших позиций такой выбор будет отнюдь не нравственным компромиссом, а единственно верным решением (при условии, разумеется, полной искренности данного морального субъекта и его способности к адекватной оценке ситуации).

Сравним данный подход с «ситуационной этикой», развиваемой Дж.Флетчером, а также Б.Бруннером, К.Бартом, Р.Нибуром, Дж.Густавсоном и др. По мнению Флетчера, основной порок этики заключается в догматизме, неучете конкретной ситуации; ситуационная же этика не относится ни к одному из конкретных мировоззрений, приемлема для любого. В каждый момент человек стоит перед проблемой выбора, вооруженный моральными нормами, унаследованными от прошлых веков, которые необходимо учитывать, но не абсолютизировать. Но здесь, как и всегда, встает вопрос о конечном критерии. Флетчер отвечает на него однозначно: это любовь к конкретному человеку, желание сделать ему добро. Но при этом критерием становятся просто желания любимого существа, часто ложные и разрушительные для него самого; т.е. отсутствие абсолютных критериев ведет не только к произволу, но и ко злу.

Теперь имеет смысл проинтерпретировать часто употреблявшееся в этике понятие «естественного» в применении к морали, причем естественное так или иначе связывалось с природными законами. Данный термин употреблялся в разных смыслах: во-первых,

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою //Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1996. С. 113.

естественное – это просто все, что существует, во-вторых, это природный «порядок бытия», который в этом контексте ассоциируется с «должным». Второй смысл подразумевался в эволюционной этике и в ранних ее вариантах, как у Г.Спенсера, интерпретировался с узко биологизаторских позиций, что и вызвало справедливую критику. Но при этом само применение понятия «естественное» в смысле «правильное», «лучшее» вполне объяснимо и не случайно восходит еще к античности. Оно основывается на представлении – рационально обоснованном или интуитивно ощущаемом, – что именно в низшей, биологической природе в целом «все правильно», т.е. нет того, что явно противоречит общему порядку бытия, или, в нашей терминологии, единым эволюционным закономерностям.

Возможность такого явного противоречия («неестественного») появляется именно с человеком. Поэтому призывы «жить по природе», повторим, вполне объяснимы. Но в то же время понятно, что с любых позиций «природа с маленькой буквы» не может служить идеалом для человека, и все течения, проповедовавшие простой возврат к природе, не только утопичны, но и – здесь мы согласимся с С.Г.Семеновой – антиэволюционны, а значит, приведут к неизбежной деградации, т.е. злу. И, таким образом, *говоря о естественном в применении к человеку, мы должны оговариваться, что под этим надо понимать соответствие не узкоприродному, биологическому, а мировому порядку бытия и одновременно данной конкретной ступени развития, с ее эволюционными задачами.*

Остановимся еще на одном важном вопросе, связанном с применением эволюционной теории к этике. Его поднимает Ю.Р.Фурманов, указывая на основное, на его взгляд, противоречие эволюционного гуманизма, «...который вменяет человеку в обязанность постигать мудрость эволюции, управлять ею, и в то же время лишает его свободы в постановке целей своего личного существования, отличных от тех, которые диктуют ему законы эволюции. Может ли быть человек сознательным и ответственным агентом эволюции, не будучи свободным и ответственным агентом своей судьбы?»¹

На наш взгляд, в приведенном высказывании отражается скорее эмоциональная предвзятость гуманитария, чем продуманная позиция. Совершенно неясно, каким образом законы эволюции могли бы диктовать человеку цели его личного существования. Даже если интерпретировать эти законы в узкобиологическом смысле, они «диктуют» лишь то, что человек должен быть более разумным и целесообразным, чем животное, в устройстве своей жизни (но не менее, что

¹ Фурманов Ю.Р. Пафос и границы эволюционного гуманизма (Об основных постулатах эволюционной этики) // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М., 1991. С. 311–312.

мы видим на практике). Можно ли серьезно отстаивать «свободу» нарушать природные законы, в том числе законы функционирования своего же организма? Если же признать, что эволюция – отражение в Универсуме фундаментальных принципов бытия, то выбор между добровольным следованием этим принципам, воплощенным в эволюционных законах, и «своим хотением», по выражению Достоевского, оказывается тем же самым выбором между добром и злом. И человек всегда свободен в этом выборе – интерпретировать ли его метафизически или биологически. Мы действительно можем построить свою жизнь вопреки законам нашей биологической природы и, в конце концов, выродиться как биологический вид; никто в этом саморазрушении нас не остановит. Точно так же мы можем встать на последовательно антиморальные позиции со всеми последствиями. Во всем этом, повторим, мы совершенно свободны. Но мы не свободны перевернуть верх и низ, сделать зло добром, вред – пользой. И то и другое именно «предзадано» человеку, и в этом смысле эволюционная теория морали «диктует» законы бытия ничуть не более и не менее, чем религиозная или социологическая.

Взаимосвязь индивидуализации и единения в развитии морального сознания

Одним из фундаментальных философско-этических вопросов является вопрос о соотношении индивидуализации и единения, формирующих нравственное сознание, или, говоря языком нашей гипотезы, вопрос о том, как в бытии человека соотносятся две грани принципа единства-индивидуализации. Из относительной независимости (и искусственной противопоставленности) этих двух процессов вытекала бóльшая часть моральных коллизий. Они по-разному проявлялись в противоречиях между интересами личности и общества, эгоизмом и альтруизмом, перфекционистским и социальным аспектами морали и т.д. Можно заново, с этических позиций, поставить вопрос: действительно ли эти две стороны – единения и индивидуализации – являются взаимосвязанными, а не противостоящими друг другу; если да, то как проявляется их взаимосвязь.

Рассмотрим вначале точку зрения, согласно которой мораль служит как бы ответом на утерю первоначального, младенческого и родового единства, появилась как социально-психологический механизм его восполнения. В социологических, особенно марксистских, концепциях эта утрата связана с разложением первобытной общины, при котором происходит обособление индивидов. Расслоение общества порождает взаимообособление социальных субъектов, дифференциацию форм сознания, возникновение той системы ценностей отношения к миру,

которую принято называть моралью¹. Ее возникновение, согласно марксистской этике, порождено прежде всего неудовлетворенностью существующим порядком вещей, в результате чего формируются идеалы, представления о том, каким мир должен быть. В то же время, как подчеркивает Р.Г.Апресян, при таком подходе остается неясным, что именно не удовлетворяет человека в новом мире. По его мнению, в процессе формирования морального сознания люди осознают именно утрату первичного психобиологического единства с другими людьми; в социальном плане – с родом: «Чувство родовой слитности, опосредственности человеческих связей актуально переживается, хотя и не всегда осознается, человеком в рамках цивилизации... Речь идет... об индивидуальном опыте – опыте кровно-родственных отношений, отношений родителей, главным образом матери, и ребенка (и в меньшей степени опыт личных интимных отношений – дружбы, любви)». При этом «первобытный опыт человечества и индивидуальный опыт детства не тождественны, но аналогичны»². «...Потребность в единении осознается как таковая именно потому, что единства уже нет... Мораль возникает как социокультурный механизм преодоления или, по крайней мере, ослабления обособленности, отчуждения между людьми... Мораль начинается с осознания ущербности человеческих отношений, их недостаточности, неполноты, "противоестественности", опосредованности»³.

Близкие идеи развивал и Э.Фромм в своих работах, и они, как известно, полностью подтверждаются современной психологией и педагогикой: у детей, испытывающих нехватку материнской любви, осложняется формирование эмоциональной сферы и нравственных установок. Но в то же время, на наш взгляд, это решение вопроса об источнике морали верно, но неполно; нуждается в дополнении и «снизу» и «сверху». В рамках этого решения трудно объяснить, например, стремление к нравственному совершенствованию (и связь его со способностью личности к самотрансценденции), неразрывную связь морали именно со свободой, нравственное отношение к животным, к природе. Кроме того, не очень понятно, как с этой точки зрения интерпретировать религиозно-метафизическую традицию в этике.

Характерно, что, например, М.Элиаде отмечает свойственное человеку архаичной культуры переживание органического единства не только с матерью и родом, но с природой, с миром в целом: «Мир... – не бесконечное пространство, заполненное деятельностью множества разъединенных, самостоятельных сущностей; внутри этого

¹ *Апресян Р.Г. Идея морали. М., 1995. С. 73.*

² Там же. С. 99.

³ Там же. С. 100, 106.

пространства можно видеть соответствие и взаимную слаженность. Все это, конечно, результат не логического анализа действительности, а все более ясного интуитивного постижения ее в совокупности... Все связано, все едино и создает космическое целое... Такое целое не могло бы, конечно, никогда быть постигнуто умом, привыкшим к аналитическому подходу. И даже посредством интуиции современный человек не может овладеть всем богатством значения и гармонии, с которым космическая реальность (или, в сущности, сакральная реальность) связана в первобытном уме»¹. При этом опыт младенчества предстает как самое первое и непосредственное выражение этой «космической связи», но не единственное.

Более того, при интерпретации морали как опосредованного младенческого и родового опыта можно прийти к выводу о ее временности, конечности в истории человечества. Аргументы при этом могут быть такими: мало ли какие первичные (природно-биологические) этапы мы преодолели в ходе социокультурного развития человечества и еще будем преодолевать – их вполне можно интерпретировать просто как атавизм. И к числу проявлений атавизма вполне можно отнести и «родовое единство», и саму мораль. Если выдвинуть тезис о том, что для современного человечества возможно и даже необходимо преодоление врожденного («атавистического») чувства единства, то мораль как таковая исчезнет, будет сведена, например, к праву.

И самое показательное, что выводы о необходимости этого «преодоления» уже делаются в таких концепциях, как теория открытого общества К.Поппера, в различных глобалистских построениях Ж.Аттали, Ф.Фукуямы, постулирующих разъединенность индивидов, не нуждающихся друг в друге, перешедших к полностью опосредованным связям, «виртуальному» общению, поддерживаемому современным техническим уровнем. Авторы одного из последних учебников этики высказываются в этом же духе: «Опыт духовности, свойственный традиционному обществу, соответствует человеку моральному, или *Homo humanis (moralis)*... По отношению к нему выстраиваются и другие образцы и типы отношений... Традиционного индивида сменяет "случайный индивид", монофункциональная ролевая личность. Моральность и духовный опыт не являются для нее важнейшими видами деятельности. Это узкая и второстепенная сфера деятельности, отношения, которые не реализуются, ...идеалы, которые не осуществляются. Предпочтение отдается другим типам отношений, как-то: *Homo politicus* (гражданин), *Homo faber* (человек производящий, рабочий), *Homo sapiens* (человек разумный, теоретизирующий), *Homo economicus* (экономический человек, предприниматель), действующий

¹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 155–156.

ради прибыли, Homo consumer (человек потребляющий, покупатель). Мораль становится простым субстратом. Программа этического универсализма в этих условиях... чревата анархистскими последствиями, может парализовать институциональную жизнь и социальные нормы. Совершенно не очевидно, что она позитивно влияет на развитие кооперации и благожелательства. В такой же мере она может способствовать подъему ханжества и ригоризма»¹.

Таким образом, и сохранение самой потребности человека в единении сейчас уже необходимо обосновывать. И, как мы уже говорили, такое обоснование наиболее последовательно проводится именно в рамках единой философско-научной картины мира, постоянно уточняющейся и подтверждающейся. Только в такой целостной картине становятся видны как теоретические противоречия, так и практические тупики многих теорий. Например, иллюзорность последовательного индивидуализма обнаруживается хотя бы из все увеличивающегося числа открытий относительно природы сознания: мы объективно едины и неразрывно связаны в поле сознания; отделенность от других – не более чем иллюзия, причем чреватая последствиями. С позиции синтетической парадигмы Homo faber, Homo economicus, Homo consumer с точностью классифицируются как общество одиноких и «заведомо несчастных людей, ...которые радуются, если им удалось как-то убить время, которое они так усиленно стремятся сэкономить»².

Поэтому повторим еще раз, что, с нашей точки зрения, первичный младенческий и родовой опыт является конкретной формой и этапом проявления и осознания более фундаментального принципа единства мира. Следовательно, правильнее говорить не о восполнении первичного опыта единства, а именно о постоянном, все более глубоком и сознательном постижении Единства в процессе нравственного развития. И принципиально важно, что это постижение неразрывно связано со все большей индивидуализацией, ростом самосознания, свободы и личной ответственности. Как необходимость в процессе развития нравственного сознания постепенно как бы «выворачивается наизнанку», проявляя свою изначальную сущность свободы, так и первичное *единство-нерасчлененность* все более кристаллизуется³ в *единство индивидуальностей*; пассивное участие в «течении эволюции» все более переходит в «активную эволюцию».

¹ Этика: Учебник / Под общ. ред. А.А.Гусейнова и Е.Л.Дубко. М., 1999. С. 304–305.

² Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 14.

³ Образ кристалла здесь, на наш взгляд, наиболее точен: отдельные грани кристалла четко очерчены («индивидуализированы») и отстоят друг от друга (в отличие, скажем, от куска глины), но в то же время подразумевают наличие друг друга в неразрывном единстве).

Утверждение же индивидуального при отрицании единого закономерно ведет не к возрастанию личной нравственной ответственности, а к отрицанию «человека морального» вообще, что и стало тревожной тенденцией последнего столетия. «Индивиду XX века... необходимо отъединиться от всех других (даже самых близких), быть наиболее самобытным, постоянно сосредоточиваться на своем начале, ...где рождается только его (индивида) мир, только его уникальное, единственное всеобщее»¹. Но если крайний индивидуализм заводит в тупик, то и антиэволюционное «слипание индивидов в анонимный всеобщий социум» имеет результатом «полное освобождение от личной ответственности, где нравственность исчезает»². Такое «слипание» является проявлением инфантилизма, незрелости личности, регрессивной и иллюзорной попыткой буквально повернуть жизнь вспять, «вернуться в материнское лоно» или в «лоно природы», о чем писали многие авторы, в частности уже упоминаемые нами Р.Г.Апресян и Э.Фромм. Поэтому резюмируем: нет противоречия «индивидуальность – единство», а есть разные этапы обретения и осознания единства, которые, строго в соответствии с диалектическими законами, проходят через «отрицания» этого единства, через обязательный «разрыв с родовой пуповиной».

Отметим, что именно на этих этапах наиболее велика вероятность индивидуалистического «перекоса». В работе М.А.Мамоновой анализируются принципиальные отличия социальных установок западных и восточных обществ, индивидуалистичной и групповой. Так, она пишет, что индивидуалистические идеалы западной культуры оказываются не чем иным, как превращенной формой безличной объективности. Группоцентристское сознание Востока указывает совершенно иной путь самоидентификации: не выпячивания «дурной бесконечности» своей сиюминутно понимаемой индивидуальности, а наоборот, утраты внешней, пустой оригинальности в той необходимой степени, что только и позволяет проявить через себя существенное всеобщее³. Поэтому и любое «свободное проектирование своей биографии» должно апеллировать к каким-то критериям выбора этих проектов, которые, в свою очередь, подчинены общей жизненной цели человека. Иначе в качестве основания выбора будет в лучшем случае случайный импульс, и человек, отринув свободное и сознательное принятие единых моральных абсолютов, окажется подчиненным произвольным

¹ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность. (Философские раздумья о жизненных проблемах) // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 35.

² Там же. С. 37–38.

³ См.: Мамонова М.А. Запад и Восток. Традиции и новации рациональности мышления. М., 1991.

внешним воздействиям, могущим вызвать тот или иной импульс; очевидно, что это не свобода, а крайняя степень рабства.

Косвенным подтверждением сказанному, по нашему мнению, служит тот факт, что на высшем видимом нам уровне нравственного развития личности происходит, судя по описаниям жизни не только великих религиозных подвижников, но даже многих бескорыстных ученых, философов, общественных деятелей, действительное обретение соборности – не временного, но постоянного переживания неразрывного единства с миром и людьми – и связанной с этим высочайшей ответственности (разумеется, в разной степени и полноте). Блестяще это обосновывал Достоевский: «Что же, скажете вы мне, надо быть безличностью, чтобы быть счастливым? ...Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо быть личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая определилась теперь на Западе. Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли... Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего и не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями»¹. На этом уровне проблемы личного и общественного практически сливаются воедино, и история дает нам достаточно примеров подобных личностей.

В связи с проблемой индивидуализации обратимся к третьему из принятых нами фундаментальных принципов бытия, который мы назвали креативным. Мораль ориентирует людей не просто на идеал единства и любви, но на действенное его воплощение в жизни, на единение в совместном познании и творческом труде. В целом же понимание человека как существа становящегося, самотрансцендирующего, преодолевающего свою «естественную природу» присутствовало во многих этических учениях. Но, с нашей точки зрения, надо говорить не о преодолении «естественной» природы высшей и затем – некоем (статичном?) пребывании в Боге (Духе), а о самотрансценденции как принципе бытия. В XX в. этот тезис детально обосновывал В.Франкл, считавший принцип самотрансценденции «фундаментальным для человеческого существования»². «В служении делу или любви

¹ Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 13 т. Л., 1989. Т. 4. С. 428–429.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 29.

к другому человек осуществляет сам себя. Чем больше он отдает себя делу, чем больше он отдает себя другому партнеру, тем в большей степени он является человеком и тем в большей степени он становится самим собой. Таким образом, он, по сути, может реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя»¹.

Здесь надо снова подчеркнуть два взаимосвязанных момента: то, что, трудясь и реализуя себя, человек одновременно участвует в активной эволюции, творит мир. Но это творчество ни в коей мере не *произвольно*, но именно *свободно*. Человек не просто творит, но со-творит мир – вместе с Богом, сказали бы Н.Бердяев или М.Шелер; участвуя в едином мировом эволюционном процессе, скажем мы на языке нашей гипотезы. Понимание эволюции как простого разворачивания задатков было преодолено уже в начале XX в. Именно поэтому мы выделили в качестве последнего фундаментального принципа креативный. И можно предположить в принятой нами логике рассуждений, что и принцип творчества в каком-то виде проявляется на самых низших, ранних этапах эволюции, точно так же, как и прото-разум, и не случайно мы говорим о «творчестве»² Природы.

Тогда можно утверждать, что эволюция – это действительно творение, создание мира, причем именно «коллективное», в котором «принимает участие» весь мир – от сил природы до человека, а возможно, и каких-то более высоких уровней индивидуального бытия. Чем выше по лестнице эволюции, тем более осознанным и свободным становится творчество, но – что важно – не произвольным. Именно *в понятии творчества ярче всего видна взаимосвязь индивидуализации и единения, свободы и ответственности, проявляющихся в глубочайшем постижении высших принципов и соизмеримости с ними своего творчества*. (Напомним, что творчество здесь понимается, конечно, не только как художественное или научное, но именно как принцип, который может присутствовать или отсутствовать в любой сфере деятельности.)

О принципиальной разнице между свободой и произволом сказано уже достаточно, но сложнее всего это понимается и принимается, когда речь идет о творчестве. Оно, как считают многие, не должно быть ограничено никакими рамками; где есть рамки – нет места творчеству. Тем не менее противоречие здесь только кажущееся. Музыканты испокон веков были «ограничены» законами своей сферы, гармонии и композиции, но это ни в коей мере не мешало им создавать бесконечно разнообразные (добавим, гениальные) произведения. И дальнейший

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 29.

² Конечно, мы и сейчас, как Ф.Шеллинг или А.Бергсон, можем пока только угадывать его появления в силах природы, в «жизненном порыве».

отказ от старых форм, поиск новых только тогда плодотворен, когда, опять же, происходит в некоей логике единого пути, которая, видимо, стоит над старыми и новыми формами. Эту высшую логику и связь ее со свободой и творчеством всегда интуитивно чувствовали великие художники, а в XX в. ее пытались уловить философы, ученые, выявляя единые принципы бытия (например, фундаментальность «золотой гармонии»). И творчество, являясь наивысшим выражением свободы, именно поэтому подчинено логике поиска творца, а она, в свою очередь, должна быть одной из бесконечных граней единого Творчества, подчиненного Высшей Логике, «логике эволюции». В этом случае истинный художник, как писал Флоренский, «...хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым или сотым говорит он об истине. Лишь бы это была истина, – и тогда ценность произведения сама собою установится»¹. Поэтому творчество бесконечно разнообразно в своих формах, принципах; всегда будет открывать новые пути и подходы, но все они, тем не менее, либо будут находиться в русле мирового Пути, либо вне его и, соответственно, либо развиваться, либо отмирать как нежизнеспособные. Именно здесь проясняется неразрывная связь творчества с моралью.

Можно возразить: существуют же выражения типа «злой гений». Но в то же время «гений и злодейство – две вещи несовместные». И если обратиться к самой сущности творчества, то творить – значит созидать; творение же «злого гения» разрушительно для духа или для тела. Можно ли назвать творением атомную бомбу, или газовую камеру, или «Майн Кампф»? По-видимому, здесь необходимо уточнить само определение творчества: если это создание любого нового, тогда надо просто говорить о творчестве созидательном и разрушительном. Но, на наш взгляд, логичнее последнее считать превращенным творчеством, а к истинному относить то, что воплощает в неповторимых индивидуальных формах высшие духовно-нравственные ценности, что истинно до-создает Вселенную. Многие выдающиеся мыслители, в самых разных сферах деятельности, чувствовали эту глубинную взаимосвязь, как, например, Т.С.Элиот: «...поэт... постепенно отказывается от самого себя, каков он в данную минуту, жертвуя этим во имя чего-то более значимого. Движение художника – это постепенное и непрерывное самопожертвование, исчезновение его индивидуальности. ...Поэзия – это не простор для эмоции, а бегство от эмоции,

¹ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 62–63.

и это не простор для личного, а бегство от личного. Впрочем, лишь те, кто обладает и собственной личностью, и эмоциями, поймут, что это такое – хотеть от них освободиться»¹.

Конечно, Элиот говорит не о принципе индивидуальности, а именно о личном в узко-субъективном смысле. И здесь очень показательна параллель с утверждением Франкла, что человек может «реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя, не обращает на себя внимания»² и открыт миру, другим людям, направлен на дело. При этом, по глубокому убеждению Франкла, рост личности во всех ее аспектах происходит наиболее гармонично, полно и всесторонне. Любая же замкнутость на себе только уродливо ограничивает этот рост, закрывая от человека панораму мирового горизонта. Правда, Франкл, по нашему мнению, слишком абсолютизировал этот тезис. Нельзя, в частности, смешивать эгоцентрическую замкнутость на себе и самопознание. Последнее необходимо не только для выявления причин своих внутренних проблем и противоречий для более правильного ориентирования в отношениях с другими и оценки своих целей и намерений, но еще более в силу древнего тезиса о тождестве микрокосма и макрокосма, выражающего онтологическое единство и структурное подобие мира и человека, на чем, как известно, были основаны почти все мистически-религиозные практики Запада и Востока. Но надо признать, что в нашем секуляризованном мире самопознание («познание глубин своего "я"») чаще всего вырождается в мелочный анализ как раз случайных и несущественных деталей своей личности, более того, в их культивирование. Именно поэтому Франкл критиковал тезис о самореализации, хотя, как уже сказано, несколько абсолютизируя свой подход.

Сделаем предварительное обобщение. Как видно из всего ранее сказанного, человек в процессе формирования нравственного разума становится буквально ареной борьбы различных сил. Во-первых, развитие самосознания, индивидуальности неизбежно влечет опасность «перекоса» в сторону индивидуализма и эгоизма. Эта тенденция может закрепиться, как и любая неверная ориентация, и чем более она сформирована, тем труднее человеку ее преодолеть. Во-вторых, одновременно он как биологический индивид в полной мере подчинен природно-моральной детерминации. И даже если человек полностью «отвернется от голоса» своей природы, заглушит в себе первичное нравственное чувство, то негативные последствия неизбежно будут сказываться и могут подтолкнуть его к осознанию происходящего, к «возврату на путь истинный». В-третьих, кроме этого, человек, даже

¹ Элиот Т.С. Назначение поэзии. Киев, М., 1997. С. 16–17.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 30.

независимо от развитости переживания единства, как правило, видит хотя бы внешнюю необходимость его для нормального функционирования общества, неизбежность самоограничения. В-четвертых, практически каждому, за редким исключением, дан непосредственный эмоциональный опыт переживания единства, особенно в младенчестве. И, наконец, в-пятых, на определенном уровне появляется возможность переживания непосредственного прикосновения к Первопринципу, сверхсознательного опыта.

На базе всех этих различных и в то же время взаимосвязанных процессов и формируются различные понимания морали. Они отражают преобладание той или иной тенденции в данной исторической эпохе, культуре и в личном нравственном уровне и опыте автора. В целом же моральное сознание и в индивидуе, и в обществе формируется в соответствии с диалектическими законами, с чередованием этапов преобладания единства или индивидуализации. Вспомним в связи с этим тезис А.Бергсона о невозможности постепенно перейти к высшей морали от низшей, расширяя личные привязанности. На наш взгляд, здесь у Бергсона, в целом весьма глубокого автора, проявился типичный для западного мышления недостаток синтетичности мышления. Опровергнуть его тезис можно хотя бы аргументом «от противного»: человек, лишенный опыта непосредственной любви к ближнему и пытающийся в то же время пережить «божественную» или «космическую» любовь, подвергается серьезной духовной опасности, о чем очень точно писал, например, Г.Федотов. Другое дело, что на определенном этапе личностного развития, видимо, необходимо внутреннее усилие для расширения круга своих привязанностей, для пробуждения способности видеть ближнего в любом человеке. Но с другой стороны, к этому же направляет и сама активно и сознательно проживаемая жизнь, хотя бы минимальная рефлексия над жизненным опытом.

Теперь надо вспомнить проблему, которая вставала перед всеми авторами, так или иначе опиравшимися на «чувство Единого»: почему оно так по-разному проявлено у разных людей. То, что его развитие – это сложный эволюционный процесс, не снимает вопроса. Кроме того, с ним связаны и другие проблемы: как в морали взаимодействуют это «чувство Единого» и рациональный выбор, какую роль в формировании морального сознания играет обоснование морали? Мы попытаемся ответить на эти вопросы, но начнем с другого, связанного с ними. Его можно поставить в следующей форме: специфическому моральному чувству, по-видимому, должна соответствовать специфическая моральная потребность. Можем ли мы обнаружить ее существование в проявлениях личности; почему она часто приходит в противоречие с другими потребностями, естественными побуждениями и целями личности?

Моральная потребность: ее сущность и место в системе потребностей

Понятие моральной потребности не является общепринятым в этике. Так, например, А.В.Разин в принципе разводит потребности и нравственное поведение, считая, что последнее должно быть вызвано внешней ситуацией, а не какой-либо внутренней потребностью, сопровождаемой позитивными эмоциями (побуждением): «Поведение здесь строится в основном на основе желания избежать сильных негативных эмоций. Скажем, человек не совершает предательство, даже зная, что он идет на верную смерть, из-за того, что идеально представляет себе жизнь с сознанием невыполненного долга как сплошное мучение совести»¹.

Но, на наш взгляд, во-первых, позитивные и негативные эмоции здесь явно обратимы. Во-вторых, если отрицать наличие специфической моральной потребности, то мы приходим к вопросу, поставленному самим же А.В.Разиным: «Почему человек хочет быть моральным?» Само слово «хочет» указывает на потребность; если же мы примем, что эта моральная потребность является превращением другой потребности – например, сохранить имидж или избежать наказания, то мы, отрицая чистое моральное побуждение, фактически отрицаем саму мораль в ее высшем смысле². Если же мы решим отрицать моральную потребность с кантовской позиции, противопоставляя потребности, как присущие эмпирическому индивиду, моральному закону, то мы также должны признать, что все-таки существует некое имманентное разумному и свободному человеку побуждение, которое можно назвать моральной потребностью, пусть даже она имеет иную природу, чем потребности индивида эмпирического. Что же касается удовольствия от выполнения долга, то этой важной проблемы мы коснемся позднее.

Исходя из вышеизложенного, вполне правомерно говорить о моральной потребности, как потребности сознательно строить свою жизнь на принципах единства и гармонии (которые в человеческом сознании проявляются как ценности и идеалы добра, любви, едине-

¹ Разин А.В. Обоснование морали // Человек. 2000. № 1. С. 75.

² Несмотря на явное, как мы уже говорили, проявление высших моральных эмоций и поступков во всей истории, такое отрицание и сейчас свойственно многим авторам, сводящим мораль к ее договорной форме: «Мораль допускает свободную игру личных предпочтений и интересов в границах, определенных интересами других людей. Она может требовать лишь невмешательства в дела других и создания условий, при которых люди могли бы строить собственное счастье сообразно обстоятельствам, своим способностям и темпераменту» (Холмс Р. Мораль и общественное благо // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 73–74).

ния, взаимопомощи), познания и творческого преображения себя и мира. Данная потребность постепенно формируется и развивается как проявление онтологической основы нашей духовной природы. Но необходимо понять, какое место занимает моральная потребность в системе потребностей личности, как она взаимодействует с другими потребностями.

В истории этики на подобные вопросы было дано много ответов, которые вытекали из различных интерпретаций самой морали. Они несли на себе все нерешенные проблемы, связанные с односторонностью этих интерпретаций. Напомним о них вкратце. В ранних вариантах эволюционной этики и в социобиологии моральная потребность фактически сводится к инстинкту сохранения вида. Но легко видеть, что в реальной нравственной практике человеком менее всего движет забота о сохранении вида, переживание за судьбу грядущих поколений *Homo sapiens*. В социологических концепциях говорится о социальных потребностях в коммуникации, защите, самореализации, справедливости. Но они совсем не тождественны потребности быть нравственным самому – независимо от того, вознаграждаются ли твои моральные усилия удовлетворением этих социально-психологических потребностей. Метафизическое же понимание морали действительно предполагает особую потребность – в совершенствовании, достижении единства с Высшим, и через него – с людьми и всем миром, но, как отмечалось, остается не до конца ясным, почему она так непропорционально развита у разных людей и, главное, почему вступает в противоречие с остальными, «земными» потребностями и как это противоречие может быть снято в реальной моральной практике.

Как правило, истинно нравственным мы называем человека, непоколебимого в своих устоях, в любой ситуации способного на правильный моральный выбор и поступок. Но при этом подразумевается, что у него присутствуют все остальные «человеческие» стремления и потребности – в той же мере, что и у не-нравственного человека (хотя и, возможно, несколько трансформированные); его заслуга именно в том, что в нужный момент он смог отказаться от них в пользу другого человека, человечества или важного дела. Эта схема хорошо иллюстрируется в гуманистической психологии, в иерархии потребностей А.Маслоу. Как известно, он считал, что доминирующие потребности, расположенные в низу его пирамиды (физиологические, потребности безопасности и защиты), должны быть удовлетворены до того, как человек сможет подойти к более высоким потребностям. Эволюция личности заключается в формировании этих высоких потребностей; на вершине пирамиды находятся потребности самоактуализации и реализации своего потенциала, но нижние потребности, мотивы, стремления при этом полностью сохраняются. Маслоу признавал,

что многие люди готовы жертвовать низшими потребностями во имя высших, но, согласно его теории, это, скорее, исключение.

При таком подходе легко прийти к следующему выводу: для того чтобы быть истинно нравственным, необходимо постоянно жертвовать своими самыми насущными потребностями. К этой же проблеме мы приходим, анализируя исходные принципы гедонистической и утилитаристской этики. Принцип удовольствия, поставленный в основу первой из них, а также принцип пользы характеризуют, казалось бы, нормальные и неизменные стремления личности. Удовольствие, как принято считать, свидетельствует в первую очередь именно об удовлетворении некоей насущной потребности. (Мы специально не будем останавливаться на проблеме истинных и ложных потребностей, прием для простоты, что речь идет только об истинных, «естественных».) При этом принцип пользы в конечном итоге может быть интерпретирован как аспект того же принципа удовольствия, рационально осмысленного: так, некто жертвует ближайшими потребностями (скажем, голодает при расстройстве желудка) для того, чтобы обеспечить нормальное их удовлетворение после излечения. Иными словами, принцип пользы также ориентирует человека на удовлетворение его естественных потребностей – физических и социальных.

И на наш взгляд, принципиально важно то, что при принятии тезиса о первостепенности удовлетворения низших потребностей и при неизменности человеческого стремления к этому удовлетворению истинной морали, в ее высшем смысле, становится трудно найти место во внутреннем мире и поведении человека. В самом деле: если низшие потребности безусловно первостепенны и вечны, то истинная жертвенность – ради дела, идеи или человечества – вряд ли возможна. Сострадание, симпатия, близкие межличностные связи обеспечивают только минимум нравственного поведения: человек может пожертвовать жизнью ради другого, но лишь в том случае, если этот другой ему максимально близок – настолько, что дальнейшее существование без него лишается смысла. Иную жертву при этом следует рассматривать как патологию, нарушение «естественной» заботы о себе. Если стремление к удовольствию (пользе) не просто естественно, но является вечным и неизменным, то поступиться этим удовольствием человек может только под давлением социальных требований (пусть даже и сформировавшихся в его сознании нечто типа фрейдовского «суперэго» и воспринимающихся как повеление части его собственного «я») или же в итоге рационального выбора между своими же различными желаниями. Но отдельной, специфической моральной потребности тогда нет и быть не может. Точнее говоря, человек принимает за нее сложное сочетание «низших», «природных» мотивов, стремлений, рациональных решений.

В то же время историческая практика с полной убедительностью демонстрирует тот факт, что жертвенность, стремление к духовно-нравственному совершенствованию, отказ от самых «естественных» физических потребностей ради высших проявляются в истории человечества с удивительной закономерностью. Исходя из этого можно, во-первых, сделать вывод о том, что если есть мораль в ее высшем смысле, то можно выделить и специфическую моральную потребность, а во-вторых, *поставить под сомнение сам тезис о том, что «пирамида потребностей» неизменна и вечна для человека.*

Сделаем здесь небольшое отступление. На наш взгляд, эта проблема во многом связана со «статичностью» в решении вопроса об эволюции личности, свойственной большинству этических концепций, да и большинству направлений западной философии, антропологии, психологии в целом. Личность, как правило, по существу сводится к определенному набору качеств, свойственных «человеку вообще». Разумеется, этот «набор» очень разнится от индивида к индивиду, но преимущественно в том смысле, что каждый обладает не всеми качествами из известных; кроме этого, признается последовательность этапов формирования отдельных качеств и личности в целом, определенная трансформация мотивов и влечений и т.д. Однако все эти вариации и этапы существуют как бы в некоторых заранее известных рамках, ограниченных определенными пределами статичной и неизменной «природы человека», даже если данный автор или направление не используют этого понятия или отрицают его.

Если же придерживаться метафизического подхода, то легко видеть, что в нем заложено совсем другое понимание сущности человека. В русской религиозной философии есть понятие *обожения*, в восточной – совершенномудрого человека, освобождения («мокши») от власти земных страстей и желаний; символ платоновской пещеры однозначно связывается В.Эрном с личным мистическим опытом Платона – опытом личного духовного восхождения. А если вспомнить понятие лучистого человека К.Циолковского или близкую интерпретацию древних представлений о человеке в учениях теософии и Живой Этики или обратиться к описаниям жизни христианских и восточных святых, то вырисовывается довольно целостная картина, в которой человек предстает наделенным действительно бесконечным потенциалом внутреннего роста. И важно то, что в процессе этого роста, судя по всему, идет постепенное преобразование его первоначальной природы, причем в определенном направлении – соответствующем Пути, вселенской эволюции, направленной к духу. Именно поэтому черты святых близки во всех описаниях.

В этом преобразении происходит, по-видимому, и трансформация потребностей. С этой точки зрения пирамида Маслоу будет выглядеть

по-другому: с появлением новых, более высоких мотивов, стремлений и потребностей низшие становятся второстепенными. Это, разумеется, означает не то, что человек каким-то образом перестает нуждаться в пище или тепле, а то, что эти потребности все менее определяют мотивы его поведения. И в случае морального выбора он предпочтет голод, холод, страдания и саму смерть жертве высшими идеалами и целями, стремление к которым и становится основной потребностью. Если под этим углом посмотреть на жизнь множества выдающихся людей, то данное предположение начинает выглядеть бесспорным фактом. Именно этот факт и отразил чрезвычайно точно Достоевский, говоря о том, что «самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть... признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли».

И очень показательно, что Маслоу – в определенном противоречии со своим же тезисом о полном сохранении низших потребностей – ввел понятие о метаобразе жизни, соответствующем высшим потребностям – метапотребностям. В его теории, как известно, выделяются два типа жизни: Д-жизнь (дефицитарная жизнь) и Б-жизнь (бытийная, или мета-жизнь). Д-жизнь состоит в удовлетворении низших потребностей или требований окружения. Это «жизнь, ориентированная на снятие напряжения, гомеостаз и импульсивное удовлетворение»¹. Счастье для таких людей заключается в том, что они испытывают ощущение безопасности и удовлетворения; им не удалось переступить порог самоактуализации. Напротив, при Б-жизни человек полностью раскрывает свой потенциал, преодолевая страх, связанный с риском нарушить покой и комфорт; становится непосредственным, творческим и открытым для мира; это состояние величайшей зрелости личности, ее индивидуальности и наполненности и максимального единения. Причем Маслоу подчеркивал, что образ Б-жизни в ее высшем проявлении сопровождается своего рода переступанием границ обычных потребностей.

Маслоу также ввел понятие вершинного переживания как высшего проявления Б-жизни и здесь вплотную подошел к религиозно-мистическому опыту, который применительно к жизни святых, великих религиозных подвижников отражает, на наш взгляд, принципиально иной этап (подчеркнем: не просто временное состояние, а именно этап) развития личности и прежде всего развития нравственного. Фактически об этом же идет речь в работах Э.Фромма, в противопоставлении установок на «быть» или «иметь». Бытие, по Фромму, это

¹ Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (основные положения, исследования и применение). СПб., 1997. С. 500–501.

состояние полной открытости миру, бесстрашия, творчества, любви. «Под бытием я понимаю такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в единении со всем миром»¹. И не случайно Фромм также с глубоким интересом относится к примерам жизни великих религиозных подвижников, к идеям, высказанным в Ветхом и Новом Заветах, в буддизме и даосизме, в работах М.Экхарта и Николая Кузанского. В них он находит, за всеми различиями и временными наслоениями, единое духовное ядро: «Быть свободным от всех пут, от стремления к наживе и приверженности к своему "я" и есть условие истинной любви и творческого бытия»².

Принципиальным моментом здесь является и то, что свобода понимается также в смысле, противоположном гедонизму. Гедонистическая (и эвдемонистическая) установка традиционно связывается, как пишет Р.Г.Апресян, с принципами свободы, во-первых, свободы «от суеты, жизненного бремени, от внешнего давления и тем более страдания» и, во-вторых, свободы как личной независимости, самоутверждения³. Кроме этого, в гедонизме, поскольку он связан с принципом свободы, по мнению автора, содержится протест против существующих порядков; причем нельзя сказать, что сам по себе вызов порядку содержит аморальное своеволие. «Все герои и творцы человеческой истории по сути начинают с того, что бросают вызов сложившимся порядкам как отжившим и бесчеловечным... Но одно дело, когда оппозиция, критика и неповиновение принятым установлениям предпринимаются из моральных побуждений, и другое, когда к ним прибегают лишь как к средству личного самоутверждения, причем такого, которое может быть направлено против других людей... Здесь необходимы критерии, по которым моральную автономию можно было бы отличить от эгоистически-гедонистического своеволия, и этические ограничения, которые могли бы установить рамки принципу наслаждения»⁴.

На наш взгляд, здесь все же правильнее говорить не о рамках, а о принципиальном отличии одной свободы от другой. Свобода гедониста – инфантилизм, свидетельство незрелости личности, она ведет к разным вариантам бегства от мира; это вообще не свобода, а крайняя степень зависимости от внешних обстоятельств, о чем говорили еще философы античности и восточные мудрецы. Истинная же свобода подразумевает полное самообладание личности, «вполне уверенной

¹ Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1990. С. 25.

² Там же. С. 71.

³ *Апресян Р.Г. Идеи морали.* С. 160.

⁴ Там же. С. 184.

в своем праве быть личностью, уже не имеющей за себя никакого страха» – это одновременно и «свобода от» и «свобода для». «Свобода от» означает здесь освобождение не от обстоятельств, а от подавленности духа обстоятельствами, от внутренней слабости, от боязни напряжения, от стремления к безмятежному инфантильному, лишенному забот существованию. Истинно свободный человек принимает любую проблему, трудность и даже беду либо как задачу, которую нужно и можно решить, либо как испытание, которое послужит закалке «клинки духа». «Свобода для» означает, что на каждом новом этапе моральной эволюции человек все более осознает свою роль в мире как творца, «со-творца Бога»; сутью и смыслом своей жизни он считает совершенствование форм и качества этого труда, роста его масштаба, причастности мировому бытию и становлению. Как прекрасно писал Флоренский: «...с убийственной ясностью видишь, ...что мы за все бесконечно ответственны, что мы сами строители мира. ...В эту сторону устремлены сейчас все пробивающиеся побеги просыпающегося сознания актуальности человека, его трансцендентности»¹.

Возвращаясь же к проблеме потребностей, можно сказать, что на определенном этапе личностной и в первую очередь моральной зрелости у человека все потребности подчинены главной – потребности непрерывного внутреннего духовного роста, освобождения от любой пассивной зависимости, детерминированности и страха, для того чтобы сознательно и свободно подчиняться высшему долгу, задачи и требования которого он все более осознает; или, говоря другими словами, потребности строить себя, свои отношения с миром и сам мир в соответствии со все глубже постигаемыми предельными принципами бытия. И главным среди этих принципов является именно принцип единства, неразрывной и глубинной связи с людьми, всеми живыми существами, миром в целом. В этой потребности выражается истинная природа человека, «микрокосма», «божественной искры» Первопринципа. Сущность этой потребности хорошо (хотя и неполно) отражена в перфекционистской этике; она перекликается с понятием энтелехии, обретения полноты бытия, самотрансцендированием и другими близкими понятиями многих философских и религиозных течений. Поэтому моральная потребность не просто объединяется с другими высшими потребностями – в познании, творчестве, самореализации, и т.д., а является их стержнем и ядром, организующим и направляющим их проявления.

Но любая потребность связана с удовлетворением. Поэтому теперь рассмотрим вопрос о том, существует ли специфическое моральное удовлетворение, каков его характер, как оно связано с понятиями счастья, блага – с ключевыми понятиями этики.

¹ Флоренский П.А. Предварительные планы и заметки к лекциям // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. М., 1999. Т. 3 (2). С. 433.

Моральное развитие личности: путь от удовольствия к радости

Многие понятия, используемые в этике, так или иначе отражают эмотивный аспект морали: благо, счастье, удовольствие, наслаждение. Толкования блага в этике различны: от метафизического до утилитаристского. Оба эти смысла отражаются в понятии счастья. Как известно, «уровни счастья» у разных людей различны: одни связывают с ним физиологическое удовольствие, другие – духовную радость. Но поскольку эмоции принято связывать с «эмпирическим субъектом», то Кант не случайно развел моральный долг и счастье как цель эмпирического субъекта. Постараемся рассмотреть эти понятия с позиций нашей концепции.

Прежде всего снова напомним, что в ее рамках человек предстает (в идеале) находящимся в постоянной динамике, непрерывно эволюционирующим, с определенными качественными ступенями роста. Каждой такой ступени соответствуют доминирующие потребности, а также конкретный уровень и тип удовлетворения (удовольствия). Высшей ступени соответствует моральная потребность в качестве доминирующей и соответствующая специфическая моральная эмоция. Она выступает в двух аспектах: с одной стороны, как «чувство Единого», как основа моральной мотивации, а с другой стороны, как специфическое моральное удовлетворение, «чувство исполненного долга», сопровождающее удовлетворение моральной потребности.

Можно считать, что и само удовлетворение знаменует момент совпадения «должного» и «сущего» в широком смысле: от «должного» для организма (пища, тепло и пр.), как соответствующего его «правильному» бытию и функционированию, до должного в аспекте интеллектуальном или сердечном (о чем писали еще стоики – *to katekon*). Но, конечно, «духовно должное», в том числе морально должное, качественно отличается от «должного» низших (биологических, психических) ступеней. Поэтому, говоря о моральной эмоции, правильнее употреблять термин *радость* вместо *удовольствия*. Остановимся на этом подробнее.

К.Лоренц писал: «Болезненное уклонение от неудовольствия уничтожает радость. Гельмут Шульце указал на примечательное обстоятельство: ни слово, ни понятие "радость" не встречается у Фрейда. Он знает наслаждение, но не радость. Когда, говорит Шульце, человек взбирается вспотевший и усталый, с ободранными пальцами и ноющими мускулами на вершину труднодоступной горы, собираясь сразу же приступить к еще более утомительному и опасному спуску, то во всем этом, вероятно, нет наслаждения, но есть величайшая радость, какую можно себе представить. Во всяком случае, наслаждение можно

еще получить, не расплачиваясь за него ценой неудовольствия в виде тяжелого труда, но прекрасная божественная искра Радости дается только этой ценой. Все возрастающая в наши дни нетерпимость к неудовольствию... создает смертную скуку, ...эмоциональную тепловую смерть»¹.

Фромм же посвятил различению радости и удовольствия специальный раздел своего центрального труда: «Удовольствие... лучше всего определить как удовлетворение некоего желания... Такое удовольствие может быть очень сильным: таково удовольствие от успеха в обществе и от того, что заработано много денег, от выигрыша в лотерее; обычное сексуальное удовольствие; удовольствие от вкусной и обильной еды... это приподнятое настроение, вызванное алкоголем или наркотиками; состояние транса; удовольствие, получаемое от удовлетворения садистских наклонностей или страсти к убийству и уничтожению живого... Достигнув цели, человек может испытывать "волнение", "глубочайшее удовлетворение" от того, что он достиг "наивысшей точки", некоего "пика". Но какого пика? ...Наслаждения радикальных гедонистов, удовлетворение все новых желаний, удовольствия, предоставляемые современным обществом, – все это в той или иной степени возбуждает, но не вызывает радости. А отсутствие радостей заставляет искать все новых удовольствий. ...После достижения так называемого пика удовольствия и возбуждения наступает чувство печали, ведь, хотя мы испытали возбуждение, внутри нас ничего не изменилось. Наши внутренние силы не возросли. Просто была сделана попытка... на мгновение сконцентрировать всю свою энергию, все свои силы, за исключением разума и любви, в едином порыве. Иными словами, предпринята попытка стать сверхчеловеком, не будучи человеком»². По поводу же радости Фромм вспоминает Спинозу: «Радость, говорит он, – это "переход человека от меньшего совершенства к большему, ...к предначертанному нами образцу человеческой природы", ...таким образом, радость – это то, что мы испытываем в процессе приближения к цели стать самим собой»³.

В этом очень точном анализе можно усмотреть жесткое противопоставление «естественных», низших потребностей – моральной; удовольствия – радости. Но и Фромм, и Лоренц, судя по всему, хотели сказать несколько другое. Во-первых, это противопоставление, хотя и существует, но не абсолютно; оно характеризует определенную ступень самих потребностей. А это означает, что и удовлетво-

¹ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 24.

² Фромм Э. Иметь или быть? С. 124–125.

³ Там же. С. 126–127.

рение низших потребностей не должно вызывать «чувства печали», истощенности и опустошения. Можно предположить, что подобная реакция свидетельствует лишь о том, что удовлетворение низших потребностей стало самоцелью, т.е. бытие человека искусственно редуцировалось к его «эмпирической» части. В этом случае указанные реакции закономерны. В отличие от низших царств человек может, как известно, как бы оторваться в своем бытии от своей же основы, но этот отрыв приносит соответствующие последствия в силу того, что духовное и эмпирическое бытие неразрывно связаны. Не случайно культивирование эгоизма, как выявили ведущие психологи XX в., вызывает психологические проблемы (если вспомнить, что мораль в ее высшем смысле подразумевает не просто следование определенным нормам, но активную духовную жизнь в целом). И общеизвестна пресыщенность и неудовлетворенность личностей (хотя бы известных нам из истории), которым «посчастливилось» достичь максимально возможного «гедонистического счастья». «Утомлена, пресыщена, больна бесчувствием она», – очень психологически верно писал Пушкин о своей героине; удовольствия перестают быть удовольствиями, если к ним стремиться как к самоцели. Франкл же, как известно, блестяще обосновывал это утверждение с позиций психолога: «Наслаждение... является и должно являться результатом, точнее, побочным эффектом достижения цели... Если есть причина для счастья, счастье вытекает из нее автоматически и спонтанно. И поэтому незачем стремиться к счастью, незачем о нем беспокоиться, если у нас есть основание для него. Более того, стремиться к нему нельзя. В той мере, в какой человек делает счастье предметом своих устремлений, ...он теряет из виду причину для счастья и счастье ускользает»¹. Истинная же причина для счастья, по Франклу, всегда выводит человека за пределы его «я»: «Быть человеком – значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому человек себя посвятил. ...Лишь в той мере, в какой мы выполняем наши задачи и требования, осуществляем смысл и реализуем ценности, мы осуществляем и реализуем также самих себя»².

И очень показательно, что в случае естественного духовно-нравственного роста человека происходит процесс, аналогичный переходу от необходимости к свободе: как необходимость «онтологически выворачивается» в свободу, так и удовольствие – в радость. Иными словами, даже удовлетворение низших потребностей, «пронизанное» духовной основой, меняет свою природу. Видимо, этот процесс и можно назвать в терминах русской философии *обожения*. Здесь можно употребить и

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 31.

² Там же.

другое очень наглядное геометрическое сравнение, применимое для нашей модели в целом: эмпирическую и духовную сторону в человеке (и в мире, которому человек соразмерен) можно уподобить двум сторонам ленты Мёбиуса. На одной стороне ленты – все, что связано с природным миром, с эмпирией: принудительность и закономерности; эгоизм, удовлетворение, замкнутое на «эго»; утилитарное благо. На другой стороне – все, что связано с духом: свобода, творчество, единение-любовь, радость, высшее Благо. Центр души человека, «фокус сознания» в процессе его внутреннего роста незаметно переходит с первой плоскости на вторую. Но не забудем, что человек остается целостным; «природа» не отбрасывается (как в некоторых метафизических, дуалистических учениях), она лишь постепенно занимает свое место. Применяя этот образ к понятиям удовольствия и радости, мы видим, в чем их качественное отличие и в то же время единство: удовольствие, связанное с восполнением недостатка в чем-либо, с несвободой, неполнотой, желанием «брать», замкнутое на себе, – постепенно переходит в свою противоположность – радость, связанную со свободой, полнотой, избытком, желанием отдавать. Иными словами, на нижних ступенях развития «должное» организма, психики и сознания замкнуто на себя; на высших – открыто миру. Можно сказать, что «маленькое счастье» эгоиста по мере роста его морального сознания постепенно сменяется высшим счастьем.

Подтверждений этому достаточно: так, например, естественное для человека стремление к тому, что называют самореализацией, тем полнее будет удовлетворено, чем более он в своей деятельности ставил общезначимые цели. Искренне высокая оценка других, их признательность, ощущение действительной ценности сделанного для мира дают неизмеримо более глубокое, стойкое и полное удовлетворение, чем, например, достижение престижного поста с помощью сомнительных средств и постоянное осознание вынужденности и, следовательно, временности признания его статуса со стороны остальных. При этом здесь надо подчеркнуть постепенность и естественность этого процесса: он отнюдь не предполагает обязательного внешнего аскетизма, следования какому-либо специфическому образу жизни¹. Последнее, напротив, чаще всего демонстрирует внутреннюю связанность и зависимость человека, попытку преодолеть эту зависимость искусственными мерами. Истинная свобода и истинный нравственно-духовный

¹ Мы не имеем в виду случаи, когда человек чувствует необходимость аскетизма как рода самодисциплины и укрепления воли или когда аскетический образ жизни складывается совершенно естественно, в силу действительной поглощенности духовной жизнью, как у христианских и восточных святых, а именно искусственное и мучительное самоистязание, не соответствующее реальному уровню личностного развития.

рост заключаются не в том, чтобы отказаться от материальных благ, а в том, чтобы относиться к ним функционально, пользоваться по мере необходимости, если они доступны, и спокойно переносить их отсутствие, будучи поглощенным другими, высшими стремлениями и делами, о чем говорили еще мудрецы древности.

Закономерность духовно-нравственного роста хорошо иллюстрируется и тем, что «застревание» на удовольствии, на низших потребностях прежде всего не дает человеку счастья. Младенец не только инстинктивно тянется к близости, теплу, слитности, но с самого начала стремится к новому, к раскрытию тайн мира, и его органическая связь с матерью – его потребность, нужда в ней – все более ослабевает. Часто подчеркивают проблемы, связанные с этим процессом, говорят (как и Фромм) о «плате за свободу и самореализацию», но, на наш взгляд, эти проблемы вызваны в первую очередь многочисленными огрехами в воспитании, мягко говоря, несовершенством отношений родителей и детей. Интересно в связи с этим вспомнить роман Гончарова «Обломов», где герой вырастает в условиях чрезмерной опеки и комфорта. К чему это привело – у Гончарова показано очень убедительно: именно счастья его герой не испытывал. И поэтому при хорошем воспитании, наличии условий для нормального развития первоначальные гедонистические ориентации естественным образом вытесняются стремлением к самореализации, творческой активности и, главное, к любви-отдаче (которая также есть творчество). Это можно легко видеть не только на примерах святых и подвижников: альпинисты, рискующие жизнью; художники и ученые, забывающие о еде и сне в процессе творчества; матери, для которых жертва покоем, временем, самыми насущными потребностями ребенку становится именно радостью; булгаковская Маргарита (и все ее прототипы), отказывающаяся от «комфортной», инфантильной любви-покоя, «любви-взятия» с мужем ради неизвестности и риска истинной, самоотверженной любви к Мастеру, – все они демонстрируют проявления того же закона.

Причем этот процесс бесконечен, и, видимо, даже у святых и подвижников надо говорить о новой, но не окончательной ступени личностного духовно-нравственного развития. По-видимому, у каждого человека своя, индивидуальная скорость этого развития, свои более или менее благоприятные задатки, но тем не менее каждому дана «божественная искра» и вечный импульс к совершенствованию. И не в том суть, до какого этапа успеет дойти человек в этом движении; гораздо важнее сохранить на всю жизнь первоначальное стремление.

Этому посвящен интересный доклад П.Тейяра де Шардена «О счастье». Он выделяет три «фундаментальных позиции перед лицом Жизни – пессимистический возврат к Прошлому, упоение Настоящим

и порыв к Будущему»¹ и, соответственно, счастье покоя, счастье удовольствия и счастье развития. Поскольку жизнь, по мнению философа, «есть восхождение Сознания, ...то единственно истинным счастьем будет то, которое мы называли счастьем роста, или постоянного движения. Итак, хотим ли мы быть в гармонии со Вселенной и как именно? Оставим Усталых и Пессимистов брести назад. Предоставим самим себе наслаждающихся обывателей, удобно устроившихся на лужайке. И не колеблясь присоединимся к тем, кто отваживается на восхождение до последней вершины»². При этом Тейяр де Шарден подчеркивает, что «мы можем развиваться, только выходя за собственные пределы, только объединяясь с другими таким образом, чтобы это способствовало приросту сознания – согласно великому Закону Сложности. Отсюда непрременность и глубокий смысл любви, ...главная притягательность и назначение которой состоят в том, чтобы дополнять нас Другими... Начавшись однажды с малого количества избранных привязанностей, это движение расширяется... затягивая нас постепенно и незаметно в круг все большего радиуса» и, наконец, переходя к тому, чтобы «направить свою жизнь к большему, чем ты сам»³. Именно с этим связана радость постоянного восхождения, к которой может приобщиться каждый человек.

Конечно, надо подчеркнуть сложность этого процесса, то, что естественность здесь ни в коем случае не означает легкость и тем более автоматичность. Всем очевидно, что достижение любых высот требует напряжения – тем большего, чем большая цель ставится. Но это гораздо менее очевидно, когда речь идет о счастье, – то, что наивысшее счастье достигается наивысшим же напряжением. В реальной жизни (даже если оставить в стороне проблему неправильного воспитания) появление новых, высших потребностей, как правило, не вытесняет низшие до такой степени, чтобы между ними не возникала борьба в сложных ситуациях. Поэтому для большинства людей в ситуациях морального выбора следование «зову Высшего» дается нелегко. И, видимо, именно поэтому в реальной социально-исторической практике мы видим меньшинство, некую духовно-нравственную элиту, как бы вырывающуюся вперед из основной массы человечества, – причем ее представители появляются с явной систематичностью в каждой эпохе, культуре – «каждое время рождает своих героев». И одновременно с ними проходит свой путь большинство, вся жизнь которого, осознается это ими или нет, представляет собой моральную борьбу, к сожалению, нередко заканчивающуюся капитуляцией, т.е. в лучшем

¹ Тейяр де Шарден П. О счастье // Человек. 1991. № 2. С. 110.

² Там же. С. 110–111.

³ Там же. С. 112.

случае неполнотой раскрытия внутреннего потенциала личности, а то и деградацией. И этот факт, на наш взгляд, ярко демонстрирует действительную трагичность человеческого бытия, но трагичность не в духе Камю, связанную отнюдь не с абсурдностью мира. Напротив, этот факт говорит о том, что существует высший смысл, но этот смысл не может быть просто «дан» человеку ни природой, ни Богом. Его нужно открыть для себя в борьбе и в испытаниях, и, обретая его, человек обретает «истинного себя» и истинное счастье. Эти идеи не случайно встречаются у самых разных авторов, стоящих в остальном на противоположных позициях¹. И при таком подходе трагизм бытия приобретает принципиально иную окраску и связывается, по выражению Г.Гессе, с «веселостью неба и духа»: «Он указал рукою на небо. – Посмотри, – сказал он, – на этот облачный ландшафт с полосками неба. На первый взгляд кажется, что глубина там, где всего темнее, но тут же видишь, что это темное и мягкое – всего-навсего облака, а космос с его глубиной начинается лишь у кромок и фьордов этих облачных гор и уходит оттуда в бесконечность, где торжественно светят звезды, высшие для нас, людей, символы ясности и порядка. Не там глубина мира и его тайн, где облачно и черно, глубина в прозрачно-веселом... Ты не любишь веселости, вероятно, потому, что тебе пришлось идти дорогой печали, и теперь все светлое, всякое хорошее настроение... кажется тебе пустым и ребяческим, бегством от ужасов и бездн действительности... Но, дорогой мой печальник, пускай происходит такое бегство, пускай будет сколько угодно трусливых... – это ничуть не отнимает у настоящей веселости, веселости неба и духа, ни ее ценности, ни ее блеска... Веселость эта – не баловство, не самодовольство, она есть бодрствование на краю всех пропастей и бездн, она есть доблесть святых и рыцарей, она нерушима и с возрастом и приближением смерти лишь крепнет. Она есть тайна прекрасного и истинная суть всякого искусства»².

Но здесь может возникнуть сомнение: когда-то еще человек достигнет этого наивысшего счастья, а пока что он просто «ломает» свои естественные (пусть и низшие) желания. Не благоразумнее ли поэтому остаться на этом низшем уровне, иметь «синицу в руках», не претендуя на «журавля в небе»? Но, во-первых, напомним, что речь идет не о «ломке» естественных потребностей, а лишь о постоянном и напряженном развитии высших, о самотрансценденции. Во-вторых,

¹ Например, Ницше, утверждая сверхчеловека и критикуя христианскую мораль сострадания как потакание слабости, пассивности, как верно указал М.Шелер, не понял глубинную суть истинного христианства. Наивысшая ступень самопреодоления – и самоутверждения, силы, мужества, как раз связана со способностью жертвовать собой ради других, что и доказывали многие христианские философы.

² Гессе Г. Игра в бисер. Новосибирск, 1991. С. 260–262.

как уже сказано, «застревание» на низших уровнях рано или поздно приводит к пресыщению и неудовлетворенности. В-третьих, общеизвестны и типичны случаи, когда человек, не сделавший достаточно внутреннего усилия для выполнения своего нравственного долга (или просто импульсивно, не задумываясь, пойдя на поводу низших эмоций, личных желаний, когда ситуация требовала жертвы ими, или рассудочно отбросив основные моральные нормы и т.п.), затем испытывает необъяснимую, как ему кажется, депрессию, угрызения совести. Классический пример Раскольникова хорошо иллюстрирует подобную ситуацию. Можно возразить, что этому герою (и его прототипам) была изначально свойственна рефлексия, а люди, не привыкшие задумываться над своей жизнью и поступками, никаких угрызений не испытывают. Но и они платят как минимум утратой внутренней энергии, смутным ощущением деградации, утери смысла жизни. Напомним, что хорошим примером здесь является установка на «секс без любви»: Дон-Жуан неизбежно, как утверждают психологи, приходит к тому, что получает тем меньше удовлетворения от своих поверхностных связей, чем более интенсивно к ним стремится. С другой стороны, многочисленны свидетельства того, что, сделав над собой усилие в выполнении долга, человек действительно получает совершенно специфическую радость. Причем она чаще всего не связана с социальным признанием или другими внешними компенсациями и проявляется, так сказать, в чистом виде. Подробный анализ примеров занял бы слишком много места; к тому же они, как уже сказано, достаточно полно отражены во всех человеческих и исторических документах. Самое важное здесь то, что по мере сознательного выполнения своего морального долга постепенно уменьшается трудность выбора и одновременно растет моральное удовлетворение, хотя, повторим, этот процесс, видимо, очень индивидуален.

На основе сказанного можно прокомментировать два важных вопроса, решавшихся в этической мысли. Во-первых, счастье нельзя считать *целью* нравственной деятельности, но в то же время оно, в его высшем смысле, является *свидетельством*, признаком духовно-нравственной эволюции. Во-вторых, различие должного и сущего сохраняется на любом уровне морального развития. Но на каком-то этапе оно начинает выступать в роли стимула, механизма нравственной эволюции, восприниматься человеком так же, как воспринимается противоречие между достигнутым и желаемым уровнем знания, творческого совершенства, мастерства и т.п.

Анализируя же возможность регрессивного пути, по-видимому, надо признать разность «задатков к морали» у разных людей, как и любых других задатков. Но здесь, очевидно, огромную роль может и должно играть общество, правильное воспитание, в большой степе-

ни компенсирующее эти изначальные различия. Примеры выдающихся педагогов убедительно демонстрируют силу направляющего педагогического воздействия, помогающего «прорастить зерно морали» у каждого ребенка. Подчеркнем еще раз, что автоматическое действие морального закона на человеческом уровне означало бы, что мораль остается на уровне инстинкта. Но в человеке, как известно, и действие самих инстинктов и рефлексов отличается от подобного у животных; кроме того, только человек может сознательно идти против «голоса природы», например, приучая себя к всевозможным допингам, наркотикам и ломая таким образом естественные врожденные реакции организма. Соответственно, можно деформировать и первичное нравственное чувство; причем часто эта деформация достигает такого уровня, что, судя по работам психологов и психиатров, надо говорить о прямой *патологии* нравственного развития. По словам С.Л.Рубинштейна, «...отношение к другому человеку, к людям составляет основную ткань человеческой жизни... Здесь вместе с тем область стыка психологии с этикой»¹. Иными словами, эгоизм и жестокость, функциональное восприятие другого человека в качестве средства, а не цели затрагивают самые существенные черты не только сознания, но и психики, постепенно деформируя ее и порождая патологии.

И в заключение необходимо остановиться на проблеме рациональности в морали, которая в свою очередь связана с вопросом о том, как в моральном феномене проявляется принцип гармонии-оптимальности.

Рациональность и оптимальность в морали

Остановимся вначале на известной проблеме обоснования морали и рассмотрим некоторые подходы к ее решению. Так, Л.В.Максимов выделяет в процедуре любого обоснования два этапа: на первом выдвигаются базисные положения, составляющие логическую основу знания, на втором они подкрепляются, удостоверяется их истинность². В обосновании Кантом базисных положений этики эти два этапа сливаются, т.к. оба обусловлены априорностью чистого разума. «Кант не может избежать упоминания таких важнейших некогнитивных составляющих нравственного сознания, как чувство долга, добрая воля, уважение к закону и т.п., однако и эти феномены "эмпирической психологии" он подвергает эпистемологическим операциям, несмотря на сильнейшее сопротивление материала. В результате специфический эмотивный субстрат морального императива бесследно исчезает,

¹ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 262.

² Максимов Л.В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 26.

растворяясь в абстрактно-когнитивной форме. Так, обязующий характер морального требования... Кант... полностью отождествляет с необходимостью, свойственной некоторым когнитивным – например, логически-истинным – суждениям. Действительно, этическая рефлексия дает повод для такого отождествления: ведь субъективно человек воспринимает, переживает моральное требование как нечто существующее "во мне", но "не мое" и в этом смысле объективное»¹.

Далее, высказывая свою точку зрения на процедуру обоснования морали, Л.В.Максимов утверждает, что выявить абстрактно-всеобщее содержание нравственности, сложившееся в сознании людей, можно помимо всякой философской или научной теории, на основании анализа и обобщения эмпирических содержаний различных моральных норм, но при этом остается под вопросом второй этап: обоснование того, почему надо так поступать (обоснование обобщенного требования к людям). Л.В.Максимов рассматривает как заслугу этического рационализма то, что он показал «...бесплодность и ошибочность всех положенных в истории этики способов обоснования морального долга и добра ("должно, потому что ведет к наслаждению", "потому что соответствует природе", "способствует прогрессу", "так велел Бог" и пр.). Однако, отстаивая специфику морально должного и доброго... философы этого направления использовали исключительно эпистемологическую аргументацию... И сам рационализм... не дает обоснования исходного принципа морали, ибо отвечает не на вопрос, почему должно делать нечто, а совсем на другой – откуда берутся в нашем сознании императивы нравственности»². Сам автор понимает должное как специфическую интенционально-побудительную реалию психики (чувство долга), а не проявление когнитивной необходимости. Поэтому, по его мнению, долг и нельзя обосновать, как и любое чувство: обоснованию подлежат только суждения, поверяемые на истинность. В целом же автор указывает на ошибочность, по его мнению, попытки обосновать мораль путем теоретического объяснения ее исходных принципов, на смешение двух разных процедур – обоснования и объяснения. Объяснение морали – это «рациональная процедура теоретического сознания, назначение которой – доставить знание о природе нравственного феномена, его истоках, причинах и пр. Знание о принципах и нормах нравственности не есть аргумент за или против их приятия, так как оно не несет практического импульса»³.

Комментируя этот подход с наших позиций, надо прежде всего сказать, что простая констатация чувства долга оставляет нерешенным

¹ Максимов Л.В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении. С. 26

² Там же. С. 30.

³ Там же. С. 31.

вопрос, какова природа этого чувства, каково его происхождение. Фактически при этом мы отказываемся от теоретического исследования данной проблемы. Более того, такой подход влечет вопросы: почему это чувство долга в столь разной степени проявлено у разных людей, как на его основе построить удовлетворительное объяснение и разных систем нравственности, и существования их инварианта и т.д. Но нам важнее обратить внимание на другой момент: в утверждении о несвязанности объяснения и обоснования морали проявляется типичная для западной гносеологии проблема отсутствия целостного знания, которая в этическом плане выражается в проблеме морального познания. Остановимся на этом несколько подробнее.

Как уже было сказано, сведение морального познания к его рациональному аспекту порождает ряд проблем. Легко представить себе вполне «рационального», социально адаптированного человека, но ориентированного исключительно на свои интересы. Очевидно, что в определенных аспектах этот человек может быть классифицирован как вполне социально и когнитивно зрелый; более того, он может прекрасно осознавать необходимость выработки единых принципов и норм для существования общества, но тем не менее относиться к ним чисто инструментально и ограничиваться минимальным уровнем их исполнения. В предлагаемом Хабермасом дискурсе такой человек может весьма плодотворно участвовать и способствовать обоснованию или отвержению тех или иных норм и принципов. Но они для него будут иметь не больше смысла, чем выработка, например, более удобных правил дорожного движения. В случае морального выбора он будет принимать решение, учитывающее в первую очередь его личные интересы, и, вполне вероятно, если это не будет грозить наказанием, может очень существенно преступить самые основные моральные нормы.

С другой стороны, для того чтобы действительно быть нравственно зрелой личностью, принимать адекватные решения, действительно творить добро, недостаточно одного, пусть и самого искреннего, желания добра, сострадания к другим, самоотверженности. Необходимо также знать, что именно в данной ситуации будет добром, а что – злом, и это знание должно расти, углубляться, как и любое знание. Поэтому очевидна связь морального познания с познанием в целом, выявленная и исследованная Л.Кольбергом.

Учитывая оба аспекта, можно предложить следующее (неизбежно схематичное) решение. Прежде всего, можно выделить два уровня морального познания. Первый уровень отражает непосредственное «схватывание» моральной ситуации и состояния другого человека (моральное чувство Э.Шефтсбери и Ф.Хатчесона, симпатия А.Смита или эмпатия современной психологии). *Высший же уровень морального*

сознания включает все аспекты интуиции и рациональный аспект в их синтезе и проявляется, как мы уже говорили, в развитии интегративной способности «улавливать равнодействующую» множества факторов ситуации и принимать максимально правильное, «оптимальное» решение.

С углублением морального познания и соответствующим развитием морального сознания возрастает способность все более адекватной, системной оценки себя, людей, мира в их сложнейшей взаимосвязи. На базе этой оценки возрастает и «моральная оптимальность» поведения. Это можно проиллюстрировать на простых жизненных примерах, скажем, на типичной проблеме: соблюдать ли заповедь «не лги» по отношению к пациенту с онкологическим заболеванием? Что будет действительным добром и верным моральным выбором: сказать правду или солгать, скрыв от больного его диагноз? В.С.Соловьев в «Оправдании добра» прекрасно проанализировал сходную моральную проблему в более простой ситуации: сообщать ли убийце, где скрывается его жертва? Наш же случай не так прост: от исполнения заповеди «не лги» может с равной вероятностью произойти и зло, и добро – человек может либо мобилизовать свои силы, либо, напротив, «сломаться». Очевидно, что сделать правильный выбор можно только при условии знания всех обстоятельств – семьи, характера человека, его состояния в данный момент; наличия внутренних психологических резервов и т.д.; а самое главное, как мы уже говорили, от способности найти «равнодействующую» всех этих обстоятельств и принять максимально правильное – оптимальное – решение. Отметим, что это, по нашему мнению, и есть проявление принципа гармонии-оптимальности в морали. И легко заметить, что движущей и интегрирующей силой в формировании и применении этой способности нахождения наиболее правильного решения является именно чувство единства, а точнее, наивысшее его выражение – любовь. Как без любви ученого или художника к своему искусству (здесь слово «любовь» употребляется вполне, на наш взгляд, правомерно, хотя и в более узком смысле) невозможно создание шедевра, т.е. наивысшего воплощения поставленной творцом цели, так и без любви к человеку, и шире, к людям, невозможно правильное решение моральной проблемы. Именно любовь, сострадание, чувство внутренней связи максимально мобилизует, обостряет и концентрирует все знания и внутренние силы человека на решении поставленной моральной задачи.

Но исходя из сказанного, нам надо признать фактическую тождественность «живого знания» русской философии («чувствознания» Живой Этики), или синтетического познания, с высшим уровнем морального познания. Иначе говоря, *живое знание есть по сути знание моральное, целостное постижение бытия, фокусом которого является любовь.* И важно здесь то, что все компоненты подобного целостного

постижения должны находиться в постоянном развитии, все более интегрируясь. При этом рост морального познания влечет за собой все более адекватное моральное действие: здесь можно увидеть аналогию с чувством художника, безошибочно кладущего мазок, скульптора, до миллиметра чувствующего удар резца, или хирурга, делающего абсолютно точный разрез. И это, по-видимому, больше, чем аналогия, – это проявление определенного этапа развития любого знания, постоянно подкрепляемого практикой, – синтетического этапа, когда знания с помощью безошибочного чутья реализуются в конкретной ситуации. И здесь, как легко видеть, проявляется как оптимизирующая, так и творческая сущность морали.

Теперь, возвращаясь к вопросу соотношения объяснения и обоснования морали, можно сказать следующее. Очевидно, сравнительно невелико число людей, способных стать подлинно нравственными, опираясь только на моральное чувство либо только на рациональные аргументы; причем столь одностороннее моральное развитие неизбежно будет иметь предел. А это значит, что моральное чувство может быть как подкреплено рациональными аргументами, так и ослаблено ими. Поэтому теоретическое объяснение морали, рациональное обоснование ее «законности», неслучайности в бытии мира и человека необходимо не только для более глубокого ее понимания, моральной рефлексии, но и для закрепления и развития самого морального чувства. Художественная литература прекрасно отобразила моменты нравственного колебания, связанные именно с отсутствием, как казалось героям, убедительного доказательства объективности моральных требований. И на наш взгляд, утверждение рационализма о «бесплодности многих положенных в истории этики способов обоснования морального долга и добра» как раз не соответствует реальной практике: достаточно вспомнить хотя бы безусловную убедительность для истинно верующего человека аргумента «так велел Бог». Такой подход, на наш взгляд, позволяет в гносеологии морали снять противоречия между рационализмом и интуитивизмом и ответить на вопрос, почему, с одной стороны, невозможно создать законченную систему моральных норм, а с другой – доверяться «непосредственному чувству». Любая система норм по необходимости является конечной, не охватывая весь спектр отношений, все варианты ситуаций. Полагание же исключительно на моральное чувство не даст полного видения всей моральной ситуации, включенной, как правило, в более широкое поле проблем, в другие контексты.

Теперь, возвращаясь к нашей идее о том, что «живое знание» есть по существу знание моральное, надо сказать, что она коррелирует со многими близкими идеями в современной мысли. Тезис о том, что мораль должна являться стержнем не только любой деятельности,

познания, но и жизни человеческого сообщества в целом, становится все более признанным. Достаточно вспомнить рост числа конференций, посвященных роли этики в науке. В.Г.Буданов говорит о том, что в процессе «...восхождения к целому... неизбежно возникновение холистических регулятивов: этики, морали, религии, которые призваны упорядочить коммуникативный хаос и указать нормы, ценности и смыслы пути каждому. Фактически это эволюционные регулятивы»¹. Г.Н.Симкин вводит понятие этосферы – более высокой, чем ноосфера, стадии развития биосферы Земли, на которой этические принципы становятся основными регуляторами всех сущностно важных отношений людей друг с другом, с одной стороны, и человека, а вместе с тем и всего человечества, – со всею живою природою². Можно напомнить, что в утилитаристском понимании морали также отразился фундаментальный принцип оптимальности, если учесть, что, как уже было сказано, саму пользу необходимо подчинить высшим ценностям.

В связи с этим можно отметить показательные дискуссии о рациональности, идущие в настоящее время. Так, Г.Л.Тульчинский, выводы которого близки нашим, отмечает, что «...эпистемологическая составляющая действительности направлена на установление действительной важности тех потребностей, которые определяют социальные цели»³, при этом проблема рациональности оказывается неразрывно увязанной с проблемой целостности и неповторимости мира в целом, свободы и ответственности. «Понимание человеческого бытия в этой традиции позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности... Это ответственность не перед высшей инстанцией в любом ее обличье, ...а, как минимум, ответственность за изначальную гармонию целого»⁴. И далее автор резюмирует: «Осмысленное знание как знание существенное выражается в синтезе знания, взятого в модусах истинности, целесобразности и реализуемости. И в этом плане... многомерная семантика реализует идею об *оптимизирующей роли нормативно-ценностных регуляторов познания* (выделено нами. – И.Ф.)»⁵.

Исходя из сказанного, можно уточнить еще один аспект проявления принципа гармонии-оптимальности в морали. Оптимизирующую функцию морали можно сравнить с функцией компаса, указывающего

¹ Буданов В.Г. Этика и эсхатология // Материалы II Российской междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего» (Москва, 2002). Дельфис. 2002. С. 13.

² Симкин Г.Н. Рождение этосферы // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 103.

³ Тульчинский Г.Л. Сущность и рациональность // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб.: Алетей, 2000. С. 18.

⁴ Там же. С. 45–47.

⁵ Там же. С. 37.

направление движения, но не заставляющего двигаться именно в этом направлении. Однако как игнорирование показаний компаса приводит к тому, что путник отклонится от намеченной цели, так же и игнорирование моральных требований в конечном итоге нарушает гармонию бытия и развития человека и верность направления развития социума. Схематично можно выделить два аспекта моральной оптимизации: внешний и внутренний. Внешний характеризует отношения человека с природой и обществом, внутренний связан с целостностью личности, что сейчас особенно актуально, т.к. внутренняя раздробленность современного человека становится все более серьезной психолого-медицинской и социально-нравственной проблемой. И психологи напрямую связывают эту проблему с отсутствием у человека мировоззренческой и нравственной ориентации и среди стабилизирующих факторов выдвигают на первое место наличие осмысленных и проверяемых жизненной практикой нравственных идеалов и ценностей.

Возвращаясь теперь к началу статьи и к проблеме совмещения различных смыслов в понятии морали, мы можем заключить, что все эти разнообразные смыслы указывают на то, что в морали разнообразным образом проявляется глубинная основа человеческой природы, сутью которой является непрерывное восхождение личности в ее неразрывном единстве с другими людьми и с миром, творчестве и познании. Поэтому можно сказать, что именно мораль призвана рационализировать (гармонизировать-оптимизировать) весь путь развития личности и всего человеческого сообщества, постоянно удерживая фокус сознания, познания и деятельности людей на их человеческой – духовной сути, отраженной в высших нравственных принципах и идеалах.

Восток–Запад

Т.П.Григорьева
Познай себя

Познавший себя узнает, откуда он.
Плотин. Эннеады. 6, 9, 7

Путь Запада

Прежде о том, почему не совпадают пути Востока и Запада, есть ли в этом некая предопределенность? О несовпадении их путей свидетельствует, в том числе, разное отношение к хаосу, предопределившее отношение человека к миру и к самому себе. На Востоке (Индия, Китай, Япония) не было понятия изначального хаоса и противостоящего ему космоса¹. Не было традиции противопоставлять одно другому, т.к. все недвойственно по природе. Оппозиция «хаос или космос» могла возникнуть лишь в западной ойкумене, где, начиная с греков, возобладало дуальное мышление, разделившее две стороны Единого: субъект – объект, дух – материю, человека – природу, пространство – время и т.д. Уже в греческой мифологии Земля противостоит Небу. (Небо-Уран оскоплен Кроносом по наущению Земли-Геи. Потрясенная космическим преступлением Ночь-Нюкта рождает то, что разрушает род человеческий: ложь, властолюбие, недуги души и тела, старость и смерть.) Так начался процесс распада, продолжающийся до сих пор. Будучи односторонним, он стал необратимым.

Признание одного начала (будь то вода Фалеса, огонь Гераклита, воздух Анаксимена или число Пифагора), одной отправной точки порождало линейное мышление, одномерную, формальную логику,

¹ Подробнее см.: Григорьева Т.П. Дао и Логос. М., 1992. Главы «Хаос у греков» и «Хаос в Китае». С. 73–132.

принцип исключенного третьего. По Аристотелю: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле. И это, конечно, самое достоверное из всех начал... Равным образом не может быть ничего посредине между двумя противоречащими суждениями, но об одном всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать»¹. (Тогда как на Востоке признавали, что лишь Срединный Путь ведет к Истине, к спасению.) Не мог Аристотель принять и апейрон Анаксимандра: «Некоторые считают таким [единым и простым началом] бесконечное, а не воздух или воду, чтобы все прочее не уничтожалось от их бесконечности, так как [эти элементы] противоположны... Если бы один из них был бесконечным, все остальные были бы уничтожены» («Физика». 3, 5). Бесконечность внушала ужас не потому ли, что неподвластна человеку? Властвовать же можно над тем, что делится на части. Над целым невозможно властвовать, оно само себе принадлежит. Потому и понадобилось разделение на субъект и объект, чтобы субъекту было чем распоряжаться.

Принцип властвования-архе для Аристотеля наиболее достоверное из «начал», наряду с законом противоречия. Этот взгляд на сущее как доступное вмешательству обусловил на долгие годы путь борьбы, сначала с враждебной природой, потом с враждебными народами. И мудрейший из философов Гераклит полагал: «Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости» (B10). Тем не менее борьба для него лишь путь к Единому: «Учитель же толпы Гесиод. Они убеждены, что он знает больше всех, он, который не знал, что день и ночь – одно», что «целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное; из всего одно и из одного все» (B10). «Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию» (B2). «Не мне, но Логосу внимай, что все едино» (B50). Но хотя «Логос присущ всем» (B2), большинство живет так, будто имеют собственное понимание. Потому и увековечился римский девиз: «разделяй и властвуй». А Лаоцзы, старший современник Гераклита, убеждал китайцев: «Дао совершенномудрого – это деяние без борьбы». «Умеющий побеждать врага не нападает» – побеждает силой духа-Дэ. «Небесное Дао не борется, но нет ему равного» (Даодэцзин. 81, 68, 73)².

Разные точки отсчета или разный угол зрения на происхождение сущего обусловили разные пути развития. Вместе с тем это не мировая

¹ Аристотель. Метафизика. М., 1934. С. 75.

² Китайские мудрецы цитируются по изданию: Сочинения китайской классики. В 20 т. Т. 1. Ицзин и комментарий к нему («Десять крыльев»). Токио, 1966. Т. 6. Даодэцзин. Токио, 1968. Т. 3. Конфуций. Луньюй. Токио, 1965. Т. 4. Чжунюн. Токио, 1967. Т. 7–8. Чжуан-цзы. Токио, 1970.

случайность, не роковая ошибка, как полагают некоторые, а закономерность, соответствующая закону Целого. Не принимая во внимание это обстоятельство, невозможно понять закон эволюции, два плана бытия, путь, предназначенный человеку. Нет ничего случайного в мега- и микромире, есть непознанное, закрытое от сознания. И сейчас, на новом витке эволюции, когда происходит поворот к целостному мышлению, – дальше дробить некуда, – ум не готов принять вызов Реальности. Но, по крайней мере, начинают задумываться над причиной прогрессирующего распада, от которого не спасет и глобализация, «вструктурированная» в сознание.

Нельзя выпрыгнуть из прошлого, запрограммированного на борьбу, хотя парадигма борьбы исчерпала себя, запас позитивной энергии. Потому силовое воздействие ничего больше не решает, лишь мешает двигаться к Свободе. А вне Свободы ничто состояться не может, и прежде всего сам человек. Не познав себя, он будет отброшен за пределы бытия как инородное тело. Значит, от целостного мышления или свободного существования, предполагающего верность себе истинному, зависит, продлится ли жизнь на Земле. Об этом уже полвека назад возвестили ученые в Манифесте Рассела – Эйнштейна (Пагуошское движение, 1955 г.). На весь мир прозвучали их слова: люди не выживут, если не научатся думать по-новому. Через двадцать лет академик М.А.Марков напоминает: сохранить жизнь на нашей планете – лейтмотив обращения к человечеству в историческом Манифесте Рассела – Эйнштейна. Он написан не от лица какого-то народа или сторонников вероучения, а касается всего рода человеческого. Но мало что изменилось с тех пор. «Стало общеизвестным фактом, что цивилизованное общество пока интенсивно "работает" над превращением нашей планеты, где прежде самой природой были созданы условия для возникновения жизни, в пустыню, уничтожающую жизнь»¹. В наше время бьют в набат устроители форумов: «Должны быть найдены способы нарушить порочную связь, которая провоцирует внутренние и внешние принуждения к потреблению, приобретению и накопительству как движущей силе Нового Глобального Мирового Порядка. Общество должно прославлять духовные ценности и достижения. Необходимо культурное и духовное контраступление», – сказано в Родосской декларации, принятой на форуме «Диалог цивилизаций»². Выступавшие говорили о необходимости построения нового мирового порядка в противовес глобализаторскому пути однополярного, однолинейного мира; о кризисе рационализма. Отдали дань Манифесту нобелевских лауреатов Рассела и Эйнштейна, напомнив, что в 1996 г.

¹ Марков М.А. Научились ли мы мыслить по-новому? // Вопросы философии. 1977. № 8. С. 39.

² Родосская декларация // Вестник. 2004. № 1. С. 8.

Пагуошское движение было отмечено Нобелевской премией мира. Но, похоже, мир бурлит по-прежнему, осознавшие катастрофу как бы сами по себе, а поток сознания сам по себе. Не оттого ли, что сознание это не изменилось?

Что-то мешает воплотиться интуиции Целого. Не превратное ли представление о целом как состоящем из частей? Уже Анаксимандр говорил, что части меняются, целое же неизменно. Однако представление о Целом как состоящем из частей укоренилось в сознании и живет до сих пор. По словам Сенеки: «Высшее благо заключается в самом сознании и в совершенстве духа... Ведь понятие о целом не допускает возможности какой-нибудь не входящей в его состав части, равно как нельзя допустить, чтобы что-либо находилось дальше конца»¹. Значит, все-таки «сумма частей», притом находящихся в замкнутом пространстве. А может быть, Целое – это то, что не организуется извне, а произрастает изнутри, если все изначально целостно? Может быть, это отношение, правильное отношение сторон, которые могут взаимодействовать, по закону Гармонии, благодаря единому центру? Этот центр у каждого свой и у всех один. Целое, таким образом, центрировано. Благодаря центру каждая сущность индивидуальна. Через индивидуальную душу сообщается с Духом. Значит, Целое духовно, доступно духовному разуму, осознавшему относительность всех противоположностей и абсолютность Единого.

К Единому идут разными путями, чтобы было с чем встретиться: подобие пресекает движение. Должно быть, по закону высшей целесообразности (энтелехии) Западу предназначена программа действия и, соответственно, двойственности, ибо какое же действие без субъекта и объекта. Востоку же – программа недействия, недвойственности, ненарушения Целого, которое уже есть, задано Божьим Промыслом или Великим Дао – предсуществует и проявляется самоестественно, когда пробуждается сознание. Половина ни при каких обстоятельствах не может стать целым, на макро- и микроуровне, в жизни одного человека и всего космоса. И наука, развившаяся на Западе, нуждается в недостающей половине Знания. Какие бы надежды ни возлагали на системный подход, возникший на той же основе (от греч. *systema* – целое, составленное из частей). Но Будда говорил в последней сутре о Великой Нирване: состоящее из частей подвержено распаду. Истинная природа сущего неделима. Есть над чем задуматься. Будда есть Сознание, сказано в лотосовой сутре, которое потенциально присуще всему, но познается лишь пробужденным умом. Для пробужденного – центр везде, в каждой точке: «Одно во всём и всё в Одном». Такой тип связи и есть Целое, недоступное линейному мышлению,

¹ Цит. по: Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. С. 514.

лишенному свободы. Но если бы интуиция Целого не была присуща вселенскому Разуму, то не прозвучало бы тютчевское: «Всё во мне – и я во всём». А Владимир Эрн не сказал бы: «Целое становится целым при допущении, что оно не механическая сумма отдельных частей, отдельных жизней, а живой *организм*, обладающий своим особым центром жизни»¹. Но это нужно было доказывать. Проблема Целого особенно актуальна в наше время, для которого столь характерна неустойчивость. Что же мешает самореализоваться Целому? Не забвение ли Великого Предела, без которого энергия Инь–Ян превращается в свою противоположность?

Но вернемся к началу, к истокам, чтобы не блуждать в иллюзорном мире-маие, где не найти ответа. Попробуем понять, для чего грекам понадобилась категория хаоса.

*Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный...
Черная Ночь и Эреб родились из Хаоса...*

(Гесиод. Теогония, 116–120)

Греческое слово *хаос* происходит от *chaïnō* – разверзаюсь. Философы под хаосом понимали неупорядоченную материю, «состояние древнего беспорядка», «великой неразберихи», предшествующей возникновению космоса (Платон. «Политик», 273). Неупорядоченную материю, согласно Анаксагору, способен упорядочить Ум-Нус. Свойства Нуса греки, возомнившие себя «богоравными», приписали себе. Как писал Софокл в «Антигоне»: «В мире много сил великих, Но сильнее человека нету никого». Всесильные греки достигли высочайшего в науке и искусстве: «Чрез меня открыто, что будет, // Было и есть, чрез меня согласуются песни и струны» (Овидий. «Метаморфозы». 1, 317–318). Но хаос продолжал преследовать их по пятам, внося разлад в жизнь, как предвидел Платон: «Когда же космос отделился от кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, и, вбирая в себя смесь противоположных [свойств], он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть» (Тимей. 28а).

Не потому ли так все получилось, что роль кормчего взял на себя человек, далекий от совершенства? Возомнив себя центром Вселенной, он утратил этот центр в себе. Антропоцентризм определил судьбу, обусловил тип мышления и характер западной цивилизации, кажется, навечно.

¹ Эрн В. Борьба за Логос. М., 1911. С. 250.

Если природа сущего двойственна, то и чувству всесилія человека должно было противостоять нечто противоположное: неверие в возможность что-либо изменить. Оно и породило трагическое мироощущение. «Мы не можем изменить мировых отношений, – сетовал Сенека. – Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойного добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба»¹. Чем дальше, тем больше притупляла волю человека вера в неотвратимость рока, случайности:

*Вот счастья баловень – вот горя сын –
И что ж? Случайность манием единым
Того низвергнет, этого возвысит,
А как – того не скажет и пророк².*

Греческая трагедия чтит человеческую свободу настолько, что допускала борьбу своих героев с могуществом судьбы, соглашается Шеллинг, но «примирить свободу и гибель не могла и греческая трагедия. Лишь существо, лишенное свободы, могло подчиниться судьбе»³.

Архетип случайности, как и хаоса, укоренился в сознании, казалось бы, навечно. Противопоставив разуму чувство, обескровили то и другое. «Высшее благо заключено в разуме, а не в чувствах. Что в человеке самое лучшее? Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами», – уверял Сенека⁴. Всякая односторонность отдаляет от Целого. Блаженный Августин упрекал надменных предков: «Душа в своих грехах, в гордой, извращенной и, так сказать, рабской свободе стремится уподобиться Богу. Так и прародителей наших оказалось возможным склонить на грех только словами: "будьте, как боги"» (Блаж. Августин. «О Троице». 11; 5, 8). Плотин называл «двоицу» Пифагора первым различием и «дерзостью», разъявшей Единое на множество; т.к. ум отпал от Единого, отпала от ума и душа. Неприемлемо для Плотина и представление греков о красоте и гармонии, как правильной пропорции, симметрии частей. «Душа никогда не увидит красоты, если сама раньше не станет прекрасной»; «Прекрасное ведь и есть не что иное, как цветущее на бытии» (Энн. 5, 8). А ученик Плотина, Порфирий, уточняет: «Душа, которая поворачивается к материи, страдает и нищенствует, лишается своей силы. Но если она вернется к Разуму, она получит полноту и обретет вновь свою целостность» (Порфирий. «Начала». 37; 32).

¹ Цит. по: Эрн В. Борьба за Логос. С. 506.

² Софокл. Антигона, 1160 // Софокл. Драмы. М., 1990. С. 162.

³ Шеллинг Ф.В. Соч. В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 84.

⁴ Цит. по: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 506.

Но так и не вернулась душа к Разуму – и возникла фаустовская цивилизация. Гений Гёте проник в причину падения: «Чем больше Люцифер сосредоточивался в самом себе, тем было хуже ему и всем духам, которых он лишил радости сладостного восхождения к их первоистоку. Так свершилось то, что мы зовем отпадением от ангелов... Поскольку же все зло, если простительно так называть его, пошло от Люциферовой *односторонности*, то совершенно понятно, что сотворенному им бытию недоставало лучшей половины»¹. А выступавшая на Форуме директор Института Шиллера Х.Зепп-Ларуш поделилась своей тревогой – Шиллер описывает нарушенное духовное состояние людей своей эры в терминах, фактически называющих то, что мы видим сегодня: «Навечно прикованный к одному обломку целого, человек развивается только как фрагмент; вечен только шум колеса, которое он вращает; он не развивает гармонии своего существа и, вместо того чтобы запечатлеть гуманизм в своем сознании, он становится просто отпечатком своего дела, своей науки»². (Фактически речь идет о том, что теперь называют «клиповым сознанием».)

Не удивительно, что в XX в. заговорили о «Закате Европы». Русские приняли к сердцу книгу Шпенглера, пытаясь вместе с ним понять причины случившегося. Культура или цивилизация – «третьего не дано». Федор Степун подхватывает мысль Шпенглера: «Цивилизация – это умирание созидающих энергий в душе... Цивилизация, по Шпенглеру, – неизбежная форма смерти каждой изжившей себя культуры. Смерть мифа в безверии, живого творчества в мертвой работе, космического разума в практическом рассудке, нации в интернационале, организма в механизме». (И в наше время видят причину падения в бездуховной, механической цивилизации, противостоящей живому духу, но она, как ни в чем ни бывало, продолжает господствовать над умами людей.) По мнению самого Степуна, «история есть мир, цветущий в образе. Таким знали мир Платон, Рембрандт, Гёте. Созерцать – значит добывать из мира историю». Но что-то лишило человека чувства целого, или интуиции. «Пифагорейское число, лежащее в основе всех вещей, не что иное, как мера и пропорция, как чувственная плоскость античной статуи голого человека... Пафос дали, пафос бесконечности абсолютно чужд ей. Потому античная математика никогда не могла бы принять концепции иррационального числа, которое есть расторжение связи между числом и телом и созданием связи между числом и бесконечностью». Семен Франк добавляет: настоящее живое знание достигается «не блужданием в хаосе изменчивости и разрозненного

¹ Гёте И.В. Поэзия и правда // Гёте И.В. Собр. соч. М., 1976. Т. 3. С. 296–297.

² Зепп-Ларуш Х. Шиллеровское понятие красивой души – вклад немецкого романтизма в новый гуманный мировой порядок // Вестник. 2004. № 1. С. 79–80.

многообразия, а проникновением в абсолютное и вечное живое единство бытия и жизни»¹.

Однако «блуждания в хаосе» не удалось избежать «человеку разумному», отчужденному от человека чувствующего, соболезнующего. «Мыслью – значит, существую» – максима Декарта таит в себе подвох одномерности. Полнота человека заменена одной лишь рассудочной функцией. («Я стыжусь, следовательно, существую», – парировал Вл.Соловьев). Человек потерял себя, как теряет себя часть, занявшая место Целого. Чем дальше, тем больше. Чем меньше ощущал человек хаос в себе, тем более ощущал его снаружи, как в недавние времена: «Мы, – внушают они покорным массам, призваны (кем?) руководить отсталыми массами, хаосом, но вот когда выведем вас из хаоса, – уж потерпите! – тогда...!» Когда? – Это только им известно»².

Философы XX в. заговорили о «несчастном сознании», об «одномерном человеке». Экзистенциалисты, пытаясь вернуть человек в лоно бытия, не вернули чувства целого. Отсюда одинокость, бездомность, порой крайнее отчаяние, как у Сартра: «В этом перевернутом мире, в котором окончательное поражение есть правда жизни, идя от одной истины к другой, мы узнаем лишь одно: нашу полную беспомощность... Мы вдруг узнаем, что ничего не сделали, достигнув того возраста, когда задумываешься о составлении своего завещания»³. И Хайдеггер признает: «Ни одна эпоха не имела столько разнообразных знаний о человеке, как нынешняя. Ни одна эпоха не могла так быстро и легко получать эти знания, как нынешняя. Но ни одна эпоха не знала так мало о том, что такое человек, как нынешняя. Никогда человек не был до такой степени проблемой, как в нашу эпоху»⁴. Человек из цели превратился в средство, в «человека-машину», животное, производящее орудия. «Человек, не пожелавший быть образом и подобием Божьим, делается образом и подобием машины», – подвел итог Бердяев⁵.

Итак, в западной ойкумене победило линейное мышление, устремленное вперед, подгоняющее под себя пространство и время. Свойство линейного мышления – отсекал одну половину от другой ради ускорения движения: прошлое от настоящего, разум от чувства, материю от духа, что не могло не исказить сознание, которое уже Гегель назвал «несчастливым». И Бердяев называет сознание «несчастливым», ибо сознание подчинено закону, который знает общее и не знает индивидуального.

¹ Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 13, 9, 17, 39.

² Шмелев И. Пути мертвые и живые // Русская идея. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 212.

³ Цит. по: Гароди Д. Ответ Жан-Полю Сартру. По поводу последней работы Сартра «Критика диалектического разума». М., 1962. С. 8.

⁴ См.: Вестник истории мировой культуры. 1964. № 5. С. 46.

⁵ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 324.

«Самая структура сознания легко создает рабство... Космос, человечество, нация находятся в человеческой личности, как в индивидуализированном универсуме или микрокосме, и выпадение, выбрасывание их во внешние реальности, в объекты, есть результат падшести человека, подчинения его безличной реальности, отчуждению»¹.

Никакая часть себе не принадлежит, обречена на несвободу: «быть, чтобы иметь». Но именно «часть» довлеет над человеком, диктует истории, что делать дальше. Психология части породила войны и революции, совершавшиеся во имя господства «целого», которое целым не являлось, ибо состояло из частей, себе не принадлежащих. Потому-то ни мировое господство, ни стремления сверхдержав не могут осуществиться. Не потому ли, что не отвечают высшему Закону, онтологической Справедливости, исключающей существование одного за счет другого.

Так или иначе – больше не уповают ни на науку, ни на логику. По крайней мере, не теряют надежду на обновление того и другого: вернув человеку «меру», «очеловечить» их. Слишком долго господствовало левополушарное мышление, отвечающее за числовую упорядоченность мира, но порядка не наступило и, похоже, не предвидится. Может быть, время вспомнить о том, для чего же человеку дано полушарие правое, отвечающее за целостность мира?

С одной стороны, наступает фаза Свободы – по закону восходящей эволюции. С другой, стремление к свободе принимает дикие формы. И получается, что свобода недостижима в петляющей линии одномерности. Таково свойство линейного мышления – превращать все в свою противоположность: победу в поражение, друзей во врагов, цель в средство. Любая «глобализация» обернется против человека, если не изменится сознание.

Клипное сознание и японское хокку

И все то, что взаимно не согласуется,
согласуется с низшим миром.

Августин Блаженный

Сознание, собственно, не может не меняться, если всему присущ закон самоорганизации. Но меняясь на поверхности, оно остается неизменным внутри, на глубине, чему свидетельство так называемое «клипное сознание», которое становится предметом обсуждения². Что это? Признак распада, кризиса культуры или естественный процесс,

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939. С. 36–37.

² В частности, эта тема обсуждалась на ТВ в «Апокрифе» Виктора Ерофеева. 26.01.2005.

смена одной фазы другой? Но если смена, то в том ли направлении: вверх, к свету, или вниз, во тьму? Не все новое во благо, особенно в наше шаткое время квазиценностей. Если новое отрицает прошлое, то отрицает и себя. Прерывая связь с Основой, теряет жизнь. Потому «бездомность становится судьбой мира» – по Хайдеггеру. От судьбы не уйдешь; но можно уйти от кармы, осознав ее причины. Бездомность, потерянности «коренится в покинутости сущего бытием», – заверяет Хайдеггер. «Существует лишь бесконечный круговорот, состоящий во взаимном обмане и самообмане посредством идеологий. *Сознание эпохи отделяется от всякого бытия и заменяется только самим собой.* Тот, кто думает, ощущает и самого себя как ничто. Его сознание конца есть одновременно сознание ничтожности его собственной сущности. Отделившееся сознание времени перевернулось»¹.

Но если сущее отпало от Бытия, то все переворачивается на 180°, верх и низ меняются местами, что заставило Сартра говорить о «перевернутом мире». И сколько ни надеялись на «философию жизни», все осталось без изменения. Не потому ли, что боги предали забвению нравственный смысл истории, «скрытое в глубине сердца каждого народа начало, составляющее его совесть, тот способ, которым он воспринимает себя и ведет себя на путях, предначертанных ему в общем распорядке мира»².

В оправдание «клипового сознания» говорят, что слово утратило силу, уступив место изображению. Склонные к психоанализу натуры находят общее с наскальными рисунками древних, свидетельствующих не столько о рациональном, сколько о зрительном восприятии мира. Действительно, отпавшее от Логоса слово, утратив Божественный смысл, теряет силу. Вслед за словом, по той же причине, отпав от Логоса, теряет доверие логика. Она как бы сделала свое дело, организовала сознание, теперь уступает место попоранной интуиции. Связывая по горизонтали последующее с предыдущим, логика, не приобщенная к чувству, волей-неволей обрекает то и другое на зависимость. Отсюда неприятие линейности любого рода, штампов, ущемляющих свободу мысли. В логике, конечно, не отпала необходимость, без нее и интуиция не реализуется, но им предстоит встреча.

В предчувствии зона свободы (о его неизбежности писали философы России) происходит бунт против всякой одномерности, ограниченности, в том числе формальной логики, на смену которой должна прийти «многомерная». Но предчувствуя на подсознательном уровне

¹ Цит. по: Человек и его ценности. М., 1988. С. 67. Интересно, что русские философы не теряли веру в верховный разум: «Отпадение не есть полная потеря связи с Абсолютным Разумом, с Логосом; связь эта остается, и в ней дан выход к бытию и познанию бытия в его абсолютной реальности» (Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 120).

² Чаадаев П.Я. Сочинения и письма. М., 1914. С. 240.

грядущую свободу как необходимость, человек не может ее воспринять. Не потому ли, что ищет не там – вовне, а не внутри. Сказано: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). Заметьте: сначала познаете истину, потом станете свободными. Или – лишь познавший истину может быть свободным. Потому и не могли за всю историю обрести свободу, сколько ни боролись за нее, что начинали не с того, не с себя. Лишь живущий по Истине может быть свободен. Познавший Истину совершенен, совершенный не посягает на свободу другого. Однако время предъявляет счет. Пробуждается инстинкт свободы, проявляясь в стремлении избавиться от прежних форм зависимости. Освобожденное от слов пространство заполняется чем-то логически необоснованным: сценой, случайным фрагментом – «клипом». Собственно, разрыв логической связи, ее замена спонтанным фрагментом началась уже давно – в искусстве авангарда, в философии. Называют Василия Розанова, Льва Шестова, который уверял, что философия должна стать «фрагментарной», как у Ницше. Почему? Не потому ли, что настало время свободы, но «фрагмент» не укоренен в бытии, не может быть свободным, ибо Свобода есть Целое? Освобождаясь от уз, не освободиться бы от Основы, без которой все рушится, обречено на «бездомность».

Но те, кто не утратил чувства Целого, пришли не к «атомизации», а к Всеединству, к «индивидуализации любви» (по Вл.Соловьеву) или к «сингулярному сознанию», каждая точка которого сопряжена с вечностью (по Бердяеву, для которого свобода духовна – «дух индивидуализирует»). Однако человек, не привыкший к Свету, зажмурился и пошел по прежнему пути: не индивидуализируется в духе, а дробится в материи. Пошел по доступному пути, не требующему душевных усилий, приняв часть за Целое. Об опасности подмены целого частью века назад предупреждали святые отцы. Истинным душам свойственно «*видение и знание не от части и не по частям... но целостное и всеобъемлющее*» (Августин Блаженный. «Исповедь». 12, 13). Бог привел все к единому порядку, продолжает богослов, но человек «разрывает» единое целое, предпочтя из личной гордости «одну часть», «мнимое единство», таким образом, ставит «часть» выше «целого».

Оттого и стало наше сознание «одномерным», «несчастливым». Не желая с этим мириться, бунтуют. Не только глашатаи «контркультуры», выступившие против подавления в человеке природного начала, но почти все искусство XX в. направлено против ущемления человеческой свободы¹. Но и бунтуют по старинке: не то, так другое, третьего не дано. Оттого впали в другую крайность и пришли к тому же –

¹ По признанию японского писателя Мисима Юкио: «Нам методично внушают мысль, что мы обломки и ничего более» («В защиту культуры», Тьюокорон. Токио, 1968. № 7).

к зависимости от свободного чувства (либидо). Уповают на фрагмент, на часть, а потом удивляются, что перестали понимать происходящее. И социологи признают, «что наша жизнь все больше раскалывается на автономные области, никак не связанные или связанные тем, что вставляются в автоматизированную организацию, в механизмы, господствующие в нашей жизни»¹.

Так что дело не в Логосе, а в унаследованном образе мышления, разделившем все на противоположные части, чтобы удобнее было перекраивать природу по своему усмотрению. Но, напомним, все искусственное, состоящее из частей, подвержено исчезновению, в отличие от того, что существует вечно. На Востоке извечен Разум Будды, Великое Дао; на Западе – Логос, Бог. То, что не возникает, не может исчезнуть, и, стало быть, человек не обречен. Извечно благое – то, что задано свыше, назови это волей Неба или Божьим Промыслом, – не может не осуществиться, если, конечно, человеческое существование не прекратится.

А чтобы этого не случилось, инстинкт самосохранения заставляет задуматься, почему все идет не туда. Каков Путь, предназначенный человеку? Ведь не только искусство рассекается, уподобляясь «клипу», но разрываются все жизненные связи: человека с природой, семейные, национальные. Не оттого ли, что не меняется сознание человека?

Теряя человеческое измерение, жизнь начинает уподобляться случайности, стихии. И чем выше поднимается технология, тем ниже опускается человек, хотя задумано было иначе. Средство и цель поменялись местами. Волей-неволей человек начинает озираться в поиске альтернативного Пути. И есть, видимо, причина интереса к японской культуре; даже сравнивают «клиповое сознание» с японским хокку. В этом стоит разобраться. (Но о хокку чуть позже. Скажу только, что при внешнем сходстве этих явлений наблюдается их полное внутреннее несоответствие, как не соответствует часть целому.)

Итак, с одной стороны, закономерно, что появилось «клиповое сознание» – потребность в открытости, в преодолении линейного мышления, замкнувшегося на самом себе в своего рода петлю. С другой, сознание не вышло за рамки того же дихотомического мышления, скорее, представляет его конечную остановку или «плод» (если воспользоваться буддийским пониманием причинности – *инга*: созревший плод несет свое семя). Может быть, это сигнал бедствия? Дальше делить некуда. Отпадая от Целого, все превращается в свою противоположность. Время, отпадая от вечности, превращается в разрушительную стихию, начинает тиранить человека². Предоставленное самому

¹ Mumford L. Art and Technics. N.Y., 1952. P. 51.

² См., напр.: Эриксен Т. Тирания момента. Время в эпоху информации. М., 2003.

себе время набирает скорость, а на скорости человек не успевает ни думать, ни чувствовать, автоматизируется. Красота, отпадая от морали, теряет себя и уже не возвышает человека над собой, а опускает его ниже себя. Отсюда потеря художественного вкуса, невзыскательность, – стихия вульгарности, которая поглощает все, начиная с языка. Порча языка – от порчи души. Легализация бранных слов – свидетельство заболевания, духовной деградации нации. Как нужно ненавидеть Россию, чтобы надругаться над ее языком, над душой нации, заменив живые слова мертвыми. (И не возродится Россия без возрождения языка, что положило бы конец и демографическому кризису. Все связано гораздо в большей степени, чем это кажется, скажем, организаторам «Культурной революции»; само название парадоксально: там, где есть культура, не нужны революции.)

Участь дробления миновала японскую культуру. На ее почве не могло возникнуть «клиповое сознание». Не потому ли, что мастера дорожили целостной природой сущего, ощущая Неизменное в Изменчивом. Река жизни течет, меняясь на поверхности, не меняясь на глубине. Говоря словами даоса Чжуан-цзы: «В разделении есть нераздельное, в спорном есть беспорное... Великий спор бессловесен» (Чжуан-цзы. Гл. 2. О равенстве вещей). Чувство Неизменного в Изменчивом возвысило японское искусство, поставило его над временем. Менялись стили от эпохи к эпохе, но неизменным оставался дух или стремление к Истине-Макоото, к извечно Прекрасному. Отсюда и независимость от времени традиционного искусства Японии: поэзии, театра, живописи – на протяжении веков оно сохранялось почти в первозданном виде. Оттого растет к нему интерес, и не только в Японии. Не потому ли, что японское искусство ориентировано не на свободную волю человека, теряющую себя вне духа, а на волю богов-ками? От них потомки унаследовали «светлое, чистое, прямое сердце» (*акаруки киёки наоки кокоро*), свидетельствуют древнейшие памятники Японии. И нет того, кто не имел бы своего сердца-кокоро: человек ли, поэзия или сердце весны. Кокоро едино и у каждого свое, о чем века спустя сказал проповедник «Учения о сердце» Сёо: «Если у Вселенной одно сердце, значит каждое сердце – Вселенная».

А насколько это естественно для японской души, свидетельствует реакция японского романтика конца XIX в. Китамура Тококу на европейскую науку: «Ныне существует некая философия... В Древности же не было иного пути к познанию истинной сущности Вселенной кроме как через сердце человека. И потому, поддаваясь очарованию цветов, приближаясь душой к явлениям иного мира, здесь под блуждающей луной, слушая ветер и созерцая дождь, мы проникаем в сущность единого бытия Природы»¹. И вряд ли новому романтику могла прийти

¹ Цит. по: Долин А.А. Японский романтизм и становление новой поэзии. М., 1978. С. 44.

в голову мысль, что те же чувства испытывал его далекий предок, поэт Ки-но Цураюки, когда писал в предисловии к антологии «Кокинсю» в 905 г.: «Песни Ямато! Вы вырастаете из одного семени – сердца и превращаетесь в мириады лепестков речи – в мириады слов. Люди, что живут в этом мире, погружены в густые заросли суетных дел; и все, что наполняет их сердца, они высказывают в связи с тем, что они слышат и что они видят. И когда слышится голос соловья, поющего среди цветов свои песни, или голос лягушки, живущей в воде, кажется: что же из всего, что живет на земле, не поет собственной песни?» (перевод А.Е.Глушкиной). Это было естественно для японского поэта любого времени, которое он мог не замечать, как и не замечал себя во времени. Он как бы не сам сочиняет стихи, а берет их от цветов, от птиц, от лунного сияния, лишь настраивая свое сердце в унисон с тем, что видит и слышит. Благодаря этому и проникает в то, что невидимо, но радует душу во все времена, ибо вечно и прекрасно.

Несосредоточенность на себе обусловила законы художественного мышления: через каждое явление природы, даже самое незаметное, можно прикоснуться к Истине-Макото, которую они отождествляли с Красотой. Отсюда и непривычные для нас приемы: *ёдзэ* – сверхчувства, позволяющего пережить мир невидимый, но истинно-сущий. Особая роль паузы-*ма*: в Пустоте все уже есть, полнота непроявленного, таинственно-прекрасного¹. То Неизменное, о котором поэт Мацуо Басё (1644–1694) напомним: «Без Неизменного (Фуэки) нет Основы. Без Изменчивого (Рюко) нет обновления». То есть в любом явлении мастер может почувствовать душу, соединяющую одно с другим, если он приведет свое сердце-кокоро в состояние безмятежности. В этом особенность японской культуры: «Сердцевинной японского исполнительского искусства являются так называемые ма (паузы). Причем это пауза не временная. Она также не связана с психологией выражения. К этому понятию паузы близко подходит то, что в японском искусстве называется кокю (унисон, сопереживание) или ёхаку (оставленное незаполненным пространство, белое пятно). Это можно было бы назвать проявлением сущности национальной специфики»².

Дух Пустоты, позволяющий проявиться Единому в конкретной форме единичного, дает о себе знать не только в искусстве, но и в быту японцев, в устройстве дома. Главное – не отгородиться от Природы, источника Жизни. Ничего лишнего, заслоняющего естественный свет: подвижные, раздвижные перегородки, сёдзи, фусума, которые в любой момент можно убрать. Как видят мир, так и строят

¹ Когда Моцарта спросили, что важнее всего в его музыке, он ответил: «Паузы». А Бетховен на тот же вопрос ответил: «Молчание – это тоже музыка».

² *Масакацу Гундзи*. Японский театр Кабуки. М., 1969. С. 24.

свои жилища. «В японском традиционном доме, например, "дзасики" становится то гостиной, то спальней, то столовой – так свойства пространства меняются в зависимости от характера происходящих в нем в какой-то данный момент конкретных действий... Иными словами, во многом зависит от действующей интуиции общающихся»¹. Можно сказать, интуиции подвижной неподвижности или «неизменного в изменчивом».

Иначе говоря, стремление не стеснять, не посягать на свободу другого, ибо у каждого своя душа, обусловило между ними прозор («промежуток» – одно из значений «ма»). Ничто не должно мешать сердцу биться в своем ритме, самовыражению мастера и того, с чем он имеет дело. Так появилась проза *дзуйхицу* (букв. «следовать кисти»). Об их свободной манере позволяют судить «Записки у изголовья» Сэй Сёнагон. Как заметил мастер Дзэн Дайсэцу Судзуки, «можно сказать, что кисть движется сама по себе, независимо от художника, который лишь позволяет ей двигаться, не напрягая свой ум. Если только логика или рефлексия встанут между кистью и бумагой, все пропадет... Цель рисунка тушью-сумиэ – заставить сам дух изображения двигаться по бумаге. Каждый удар кисти должен пульсировать как живое существо. Кисть становится живой... Мы, восточные люди, чувствуем присутствие некоего движущегося Духа, который каким-то таинственным образом парит вокруг штрихов, точек, придавая всему ритм живого дыхания»².

И в музыке каждый звук как бы сам по себе, подчинен не линейному, ладовому строю, а точечному. Каждый звук сакрален. Говорят – через один Звук можно стать Буддой, но это должен быть именно тот, неповторимый звук, – АУМ или ОМ (семя, росток). Упанишады называют его основой всех звуков, олицетворением Брахмана: «Слог, который возглашают все веды и который произносят все подвижники... Это – ОМ. Поистине, этот слог – Брахман» (Катха упанишада. 11, 15–16)³. А японские буддисты говорят: звук «а» – несотворенный, олицетворяет «тело Будды» (Дхарма-кая), изначальную сущность, светлую и благую.

Ту же роль играет незаполненное пространство в живописи, уже упомянутое «ёхаку»: главное не сказанное, а недосказанное. Эти паузы, во времени и в пространстве, дают свободу звуку, цвету, линии. Отсюда принцип «несмешиваемости»: все само по себе таково. По закону Целого одно едино с другим, оставаясь самим собой.

¹ Современный эстетик Накамура Юдзио. Цит. по: *Скворцова Е.Л.* Современная японская эстетика. М., 1996. С. 47.

² *Suzuki D.T.* Zen Buddhism. Selected Writings. N.Y., 1956. P. 280.

³ Упанишады. М., 1967. С. 102–103 / Пер. А.Я.Сыркина.

Естественно, принцип «Одно во все и все в Одном» не мог не найти своего выражения в языке. По мнению лингвиста Божьей милостью А.Холодовича, «множество конкретное противопоставляется множеству дискретному... Именно в силу этого как бы индивидуализируется и представляет нам множество в образе единицы... Японское имя – это слово, в котором отражено единство целого и части, то понимание, где единица и множество если и имеют место, то присутствуют на заднем плане, в тени, "вне светлого поля сознания". И это – господствующее отношение в японском языке»¹.

«Покой есть главное в движении» (Лаоцзы). В театре Но интересны именно те сцены, когда замирает движение (*сэнэ токоро га омосироки* – букв. «интересно то, где нет действия»), чтобы зритель мог сопереживать тому, что невидимо присутствует, пробуждая «светлое, чистое, прямое сердце». Тогда и донесет актер «Красоту Небытия» (Му-но Би), когда войдет в состояние неприсутствия: «не-я» (муга), «не-мыслия» (мусин), и даст другим пережить невидимое, таинственно-прекрасное. По мысли Дайсэцу Судзуки: «Не только великие духовные открытия, но и великие моральные и социальные явления происходили в результате мгновенной работы Подсознания. Преодолеть эгоцентризм и значит обратить наше внимание на это обстоятельство. Для японского мышления "Муга" и "Мусин" означают то же самое. Когда кто-то достигает "Не-я", "Не-мыслия", значит, он проник в Подсознание. "Не-я" – особое состояние экстаза, когда пропадает ощущение, что именно я это делаю. Ощущение своего "я" служит главной помехой в Творчестве»².

Прикасание к первичному позволяет видеть вещи в их подлинности, Таковости-Татхате. Проникая в подлинную природу другого, познают себя, своего внутреннего человека. Мацуо Басё скажет: «Кто следует Духу Творения (Дзока), становится другом четырех времен года. На что ни смотрит, во всем видит Цветок. О чем ни думает, думает о Луне. Кто не видит во всем Цветка, тот дикарь. У кого нет в сердце Цветка, тот похож на зверя. Не будь дикарем, изгони зверя, и воплотится в тебе Дух Творения»³. А Судзуки пояснит: «Басё жил не там, где мы. Он прошел сквозь поверхностные слои сознания до его

¹ Холодович А. Проблемы грамматической теории. Л., 1979. С. 175, 185.

² Suzuki D.T. Zen Buddhism. P. 290. Интересно, что и русская мысль в лице Николая Бердяева сама по себе пришла к тому же отрицанию антропо- или эгоцентризма: «Всякое знание абсолютного бытия есть акт самоотречения отпавшего индивидуального разума во имя Разума универсального, и благодать интуиции дается этим смирением... Только в приобщении к Абсолютному Разуму постигается смысл целого... Разум по природе своей интуитивен, а не дискурсивен» (Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 120).

³ Мацуо Басё. Сочинения // ПСС японской классической литературы. Токио, 1972. Т. 41. С. 311.

глубочайших глубин, в Бессознательное, которое глубже бессознательного в понимании современных психологов... Интуитивное постижение Реальности невозможно, если мир Пустоты (*Шуньяты*) представляется по ту сторону наших повседневных чувств, ибо оба мира – чувственный и сверхчувственный – нераздельны»¹.

И разве мы не ощущаем этой таинственной глубины в хокку Басё!

По горной тропинке иду.

Вдруг стало мне очень легко.

Фиалки в густой траве!

(Перевод Веры Марковой)

Отсюда и соответствующее восприятие формы: и она дышит в сердечном ритме, следуя своим путем, на который ни один мастер не может посягнуть. Известный современный эстетик Имамита Томонобу напоминает, что слово «форма» (*япон. сугата*) имеет также значение «ветер», что свидетельствует о наличии в ней «подвижной, невидимой, нематериальной энергии», в отличие от понимания формы в западном искусстве². А причина все в том же подсознании или архетипе, разделившем субъект и объект, сущность и существование, покой и движение в западном сознании. От необратимого уже разделения и «клиповое сознание». С одной стороны, безудержное движение, опережающее мысль. С другой – статика, застывшая форма. На Востоке первичен покой: движение исходит из сосредоточенного покоя, а не наоборот. Потому и не дается свобода, сколько ее ни взыскуют, ведь свобода есть Целое.

Эту разницу не мог не подметить первый (по времени и по значению) японский философ Нисида Китаро (1870–1945), изучивший за десяток лет философию Запада, от Аристотеля до Бергсона и Хайдеггера. Уже в ранней работе «О Добре» он писал: «Конечно, в ярчайшем развитии западной культуры, которая воспринимает Форму как Бытие и верит в созидание Добра, немало того, что заслуживает уважения и чему нам стоит поучиться. Но не скрыто ли в Основе восточной культуры, доведенной нашими предками за прошедшие тысячелетия до совершенства, стремление *видеть форму бесформенного, слышать голос беззвучного?* Наша душа постоянно стремится к этому, и я хотел бы создать философию, отвечающему этому стремлению»³. Нисида повторил слова Лаоцзы – «форма бесформенного, голос беззвучного», но, думается, это в большей степени соответствует японскому чувству.

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. L., 1959. P. 241.

² См. об этом в книге: *Скворцова Е.Л.* Современная японская эстетика. С. 221.

³ *Нисида Китаро.* ПСС. Токио, 1948. Т. 1. С. 6.

Недаром именно в Японии воплотился дзэнский дух, выражающий себя «вне слов» (гэнгай), вне текста (фурю мондзи): непосредственно – «от сердца к сердцу», «от учителя к ученику». Можно вспомнить слова из нобелевской речи Кавабата Ясунари «Красотой Японии рожденный»: «Громовым молчанием» ответил Вималакирти, мирянин, переживший Просветление, на вопрос о природе недуальной Реальности. Писатель, традиционно настроенный, не мог мыслить иначе, чем мыслили его предки, не мог не выразить сути национального духа. «В дзэнских залах для медитации сидят молча, неподвижно, с закрытыми глазами, пока не наступит состояние полной отрешенности (мусин). Исчезает Я (муга), наступает состояние Ничто. Но это не то Ничто, как понимают его на Западе. Напротив. Это Пустота, где нет преград, ограничений, где все становится самим собой. Бескрайняя Вселенная души... Ученик – единственный хозяин своих мыслей и Просветления достигает собственными усилиями. Здесь важнее интуиция, чем логика, акт внутреннего Пробуждения-Сатори, чем приобретенные знания. Истина не передается "начертанными знаками" (фурю-мондзи), истина "вне слов" (гэнгай). Это вроде "громового молчания" Вималакирти».

Потому и начал свою речь Кавабата поэзией дзэнских монахов XIII в. Догэна и Мёэ. В медитативном состоянии Мёэ общается с луной: «Глядя на луну, я становлюсь луной. Луна, на которую я смотрю, становится мною. Я погружаюсь в Природу, сливаюсь с ней»¹. Японцам с древности знакомо чувство всеродства: «Одно во всём и всё в Одном», что и позволяет говорить об «эстетике целого»². Другое дело, что эта идеальная модель неосуществима в социальной жизни, построенной на запретах и регламентациях разного рода, но осуществима в том смысле, который придавал ей Вл.Соловьев: «Идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³. Японские же боги заставляли воплотить их волю в искусстве, в образах прекрасного, потому что Прекрасное и есть Истина. Потому традиционная культура так мало подвержена влиянию времени, что ориентирована не на социо-историческую жизнь, не на «изменчивое», а на «неизменное», что и позволило ей обрести измерение вечности. По крайней мере, у мастера Но, Сэами, были основания сказать: «Есть предел человеческой жизни, но нет предела Но». Его взгляды разделяли и европейские приверженцы искусства Но в начале XX в.

¹ Кавабата Ясунари. Нобелевская речь. «Уцукусий Нихон-но ватакуси» (Красотой Японии рожденный). Токио, 1969.

² Накамура Юдзиро называет ее «эстетикой Пустоты» – «Ку-хаку-но бигаку» (ку – уста, хаку – белое, незаполненное, бигаку – эстетика), т.е. и эстетика сообразна закону Целого, миру видимого и невидимого в единстве.

³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

Уже первый бог, о котором повествуют «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712 г.), назывался Амэ-но Минака-нуси-но ками – Повелителем Священного Центра Небес. Он мгновенно исчез, но задал программу на все времена. Заложенное в Подсознании не может не проявиться. Всему назначено – по Небесному образцу – иметь свой Центр, свое кокоро. Но чтобы отдельные сущности не распались, вслед за первым появились еще два бога: Таками Мусуби-но ками и Ками Мусуби-но ками, призванные соединить небесное с земным. Потому и назывались «мусуби» (что значит «связывать одно с другим, соединять», а еще значит «завязь, зародыш», свидетельствуя о естественном, органическом происхождении сущего, и о двуединстве, устремленно-го к одухотворенному Триединству, как повествуют «Кодзики»).

Мог ли человек выпасть из этой божественной Программы, несмотря на жесткие правила подчинения низших высшим? Наверное, мастерам нелегко было сохранять свою свободу, они уходили странствовать и нередко попадали в опалу. Но это все происходило на том уровне, который не достигал национальной души – Ямато дамасий, или того Подсознания, о котором говорил Судзуки. Национальная душа не может исчезнуть, как не может исчезнуть Неизменное в изменчивом мире. Не может исчезнуть и Человек, носитель этой души. Еще любимый просвещенными японцами даос Чжуан-цзы говорил: «Небо и Земля родились одновременно со мной; мир и я – одно целое. Поскольку мы – целое, можно ли что-то еще сказать? Поскольку уже сказано, что мы целое, можно ли еще что-то не сказать?» (Чжуан-цзы. Гл. 2). И современный японец, судя по всему, совмещает в себе дух общинности с чувством уникальности своего кокоро, неповторимости Пути каждого человека.

Естественно, европейский ум, жаждущий вернуть себе целостность, не мог не обратиться к опыту Востока. В этом преуспел К.Г.Юнг. Он заметил удивительную разницу: «На Востоке внутренний человек всегда имел настолько сильную власть над внешним человеком, что окружающий мир не имел ни малейшего шанса оторвать человека от его внутренних корней; на Западе внешний человек получил настолько значительный перевес, что в конце концов отделился от своей глубинной сущности»¹. Внешний человек принимает во внимание внешний, изменчивый мир и отпадает от мира внутреннего, от духовной Основы, и это гораздо опаснее, чем может показаться.

«[Мирами] *асуров* называют те миры, покрытые слепой тьмой; в них после смерти идут люди, убившие [в себе] *атмана*» – сказано в упанишадах (Има упанишада, 3).

¹ Цит. по: Судзуки Д.Т. Мистицизм христианский и буддистский. Киев, 1996. С. 199.

Поверхностное, «зауженное сознание», как шагреновая кожа, сжимает сферу жизни и может привести к ее исчезновению. (И это, по моему, особенно опасно для России. Если европейские страны как-то противостоят разрушительной силе техногенной цивилизации, власть которой не распространяется на внутреннего человека, – за счет развитой цивилизации, рациональной конституции, навыка законопослушания, правопорядка, то русскому человеку не на что опереться, кроме собственной совести и памяти. А именно в беспамятстве, в забвении прошлого, своих корней причина его нескончаемых бед. И никакое покаяние не поможет, если не пробудится память, сознание не пройдет обратный путь до истоков болезни. Все негативные стороны нашей жизни, от алкоголизма до бюрократии, превращающей национальное чувство и национальную энергию в пустые хлопоты, чтобы оправдать свое существование, есть тупиковый путь саморазрушения).

Об одиночестве, об отчуждении человека от мира вследствие отчуждения от самого себя японцы узнали от писателей-экзистенциалистов. Их собственная традиция развивала чувство причастности всему в этом мире, благоговения перед прошлым, чувство целого, того, что невидимо присутствует в их жизни. «Идеал японского исполнительского искусства, – пишет театровед Масакацу Гундзи, – направлен не в будущее... В нем сильна тенденция обращения к предкам... Искать идеалы и образцы в прошлом – это своего рода специфика восточного мышления». Само слово *кэйко* – репетиция – означает «обращаться к прошлому». Этим японский театр отличается от западного: «Перемены, происходившие в западном театре, представляли собой эволюцию предшествующих форм, исчезновение старых форм по мере возникновения новых. В противоположность этому в Японии происходила не смена старых форм новыми, а имело место одновременное сосуществование старых и новых форм»¹.

Потому и говорят о «непрерывности» японской традиции и японской культуры. Не только культура, но и государство для них живой организм (кокутай – тело государства), заболевание которого не может не сказаться на каждом. Не отсюда ли чувство всеобщей ответственности, интуиция предвечного человека (на современном языке – «антропный принцип», противоположный антропоцентрическому).

Наконец, что же такое *хокку*? Для Мацуо Басё это вестники «Духа Творения», который поднимает человека над собой до вселенского Чувства. И *хокку* есть некое завершение Пути, но противоположного тому, который привел к «клиповому сознанию». При внешнем сходстве – те же неожиданные, казалось бы, сцены. Однако *хокку* –

¹ Масакацу Гундзи. Японский театр Кабуки. С. 20, 29.

не случайные фрагменты, а цветы бытия, рожденные интуицией, в той точке, где время и пространство сжимаются до предела или вовсе исчезают в «вечном теперь». Возможно, и это связано с божественным происхождением песни. Первые танка – «короткие песни» в 31 слог сложили Небесные Боги в восторге (*аварэ*) перед возникающим миром. Они задали ритмический порядок чередования слогов 5-7-5-7-7. Пружинный ритм, асимметрия слогов вводит в бесконечность. Бесконечной оказалась и жизнь танка или вака (японской песни), как и хокку-трехстиший.

Несколько веков поэты воспевали Природу, предаваясь чувству восторженной печали. Потом и танка оказалась многословной. Оставили лишь верхнюю строфу-хокку из 17 слогов. (Отсюда название «хокку», позже стали называть «хайку»). Наверное, стяжение энергии в центральную точку, извне вовнутрь, характерное не только для японской поэзии, но и для других традиционных искусств, связано с памятью о Боге Священного Центра. Чем ближе к душе-кокоро, тем ближе к сокровенной Красоте, которая таится в обычных вещах. Все может вызвать озарение, если сосредоточить ум на *одном*. Хокку рождаются мгновенно, спонтанно, как неожиданно раскрывается цветок. Или как дровосек валит могучее дерево, скажет Басё.

Хокку, таким образом, не сочиняются, а проявляются в момент Сатори, из Пустоты, из того самого «прозора» – *ма*, который позволяет видеть вещь в ее «таковости», «как есть» (коно мама): «Одно во всем и все в Одном». Потому Басё и наставлял учеников: «Учитесь сосне у сосны, бамбуку у бамбука. К Истине не приблизишься, следуя за собой. "Учиться" – значит проникать в самое сердце вещи, сопереживать ей. Тогда и родится хокку». Увидишь то, что раньше не замечал. От звука прыгнувшей в пруд лягушки содрогнется сердце; при виде ворона на засохшей ветке вдохнешь вечность.

Карээда-ни

Карасу-но томарикэри.

Аки-но курэ.

На засохшей ветке

Сидит ворон.

Осенний вечер.

А Судзуки скажет: «Есть великое Над в одиноком вороне, застывшем на ветке. Всё появляется из неведомой бездны тайны, и через всё можно заглянуть в нее. Не нужно сочинять поэму из сотен строк, чтобы дать выход чувству, которое возникает, когда заглядываешь в бездну. Когда чувство достигает высшей точки, мы замолкаем, потому что нет слов выразить это. Даже семнадцати слогов бывает много. Вставшие на Путь мастера Дзэн выражают свои чувства двумя-тремя словами или ударами кисти. Если они выразят их слишком полно, не останется места для намека, а в намеке – вся тайна японского искусства.

Мазок кисти, пятно может выразить что угодно: птицу, холм, человека, – всё во всём»¹.

Поэтому и называют Басё «поэтом ёдзё» – выразителем невыразимого, что поверх чувств. Ощущение Неизменного позволяет ему видеть Единое: «Вака Сайгё, рэнга Соги, картины Сэсю, искусство чая Рикю – их Путь одним пронизан. Это Прекрасное (Фуга). Кто следует Духу Творения, становится другом четырех времен года»². Прекрасное доступно просветленному сердцу, пульсирующему в ритме года: весны, лета, осени, зимы. У каждого времени – свое кокоро. О поэтических приемах можно говорить лишь условно. Это не столько приемы, сколько состояния души. Хокку «подлинного стиля» (сёфу) окрашены в свой цвет или источают свой аромат, позволяя пережить чувство «саби» – просветленной печали или просветленного одиночества (*санскр.* вивикта-дхарма). Ученик Басё, Кёрай, называл саби окраской стиха. Скажем, если старый человек натягивает тяжелые доспехи, чтобы отправиться на поле брани, или наряжается в дорогие одежды, чтобы пойти на вечеринку, то в этом есть что-то от саби. Прием «сиори» (гибкость, утонченность) выражает сострадание, но не словами, а каким-то внутренним чувством, исподволь.

«Сиори» называют той самой Формой-Сугата, о которой уже шла речь: Форма, исходящая из сердца. «Сиори – это гибкость слов, благодаря которой возникает ёдзё, позволяющее пережить саби»³. Можно сказать, ёдзё – чувство, переполняющее душу, – отсюда и сострадание. Рассказывают, как-то Басё с учеником Кикаку шли по рисовому полю, и тот, наверное, увидев стрекозу, сложил хайку:

*Оторви пару крыльев
У стрекозы
И получится стручок перца.*

Басё возразил: нет, это не хайку: ты убил стрекозу. Чтобы получилось хайку, нужно сказать:

*Прибавь пару крыльев
К стручку перца
И получится стрекоза.*

¹ Suzuki D.T. Zen Buddhism. P. 287.

² Мацуо Басё. Сочинения. С. 311. Басё назвал мастеров, которым нет равных: Сайгё (1118–90) – в вака, Соги (1421–1502) – в рэнга (нанизанные строфы), Сэсю (1420–1506) – в живописи, Рикю (1522–1591) – в чайном искусстве.

³ Об этом, в частности, пишет Эбара Тайдзо в книге «Литература хайкай» (Хайкай бунгаку). Токио, 1938. С. 76.

Сострадание – не только к людям, но к чему угодно, – к растениям, к лунному свету. Все живет и помнит о прежних жизнях.

*Пестик из дерева!
Был ли он сливой когда-то?
Был ли камелией?*

Сострадание возможно и к самому себе:

*Как свищет ветер осенний!
Тогда лишь поймете мои стихи,
Когда заночуете в поле.
(Басё в переводе Веры Марковой)*

Что говорить! Вся великая поэзия рождена открытой душой, повышенной чувствительностью, как у Блейка:

*В одном мгновеньи видеть вечность,
Огромный мир – в зерне песка,
В единой горсти – бесконечность.
И небо – в чашечке цветка.*

Другое дело, что японцы культивировали в себе это чувство или сверхчувство Единого. Оно неповторимо у каждого и присуще всем. Не потому ли, что исходит из «единого сердца» (иссин)? И если бы этого не было, общей прапамяти, то и не появилась бы любовь к хайку в другой традиции, скажем, в России. Появляются кружки любителей хайку, им посвящают книги, журналы, устраивают конкурсы. Конечно, и время таково: душа, уставшая от многословия, пустых иллюзий, тянется к покою, тишине, постигая сокровенное Ничто. Сергей Есенин уповал на извечное Слово: «В мире важен безначальный язык, потому что у прозревших слово есть постижение Огня над ним». И в эссе «Ключи Марии» вспоминает «Голубиную книгу»:

*У нас помыслы от облак Божиих...
Дух от ветра...
Глаза от солнца...¹*

Разве это не похоже на то, что называют «японским чувством»? Павел Флоренский завещал хранить «мудрость как целомудрие». А Николай Бердяев сам по себе, вне буддийской традиции, провозглашает мысли в дзэнском духе: «Познание Божества предполагает прохождение через катастрофу сознания, через духовное озарение,

¹ Есенин С. Собр. соч. В 3 т. М., 1970. Т. 3. С. 132, 142.

изменяющее самую природу разума. Просветленный, озаренный разум есть уже иной разум, не разум мира сего». И говорил, что «грех есть прежде всего утеря целостности, целомудрия, разорванность, раздор»¹. А Врубелю принадлежат слова: «Истина – в красоте. Искусство – вот наша религия». В Серебряном веке происходит чудо, прорыв к вселенскому Чувству (к «тихой и печальной музыке человечества» – по Вордсворту): в поэзии, философии, в музыке. «Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель! Вечно носились они над землею, незримые оку» (А.К.Толстой). Философы России видят возможность спасения от распада, разрушения сущего в Логосе. Нужно осознать мысль в Природе и природу в мысли, вернуться к Природе как сущему, призывал Владимир Эрн. «Предвечно сущее Слово, Которое Само о Себе говорит: "Аз есмь сый", явилось тем творческим принципом, в котором и которым сотворено все существующее. Вселенная, космос, есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих "логичен", т.е. сообразен и соразмерен Логосу»². Потому и потянулись души современников к философам ушедшей эпохи. Распавшиеся пары притягиваются к единству: ум–сердце, прошлое–настоящее, человек–природа. Ни одна из сторон не может обойтись без другой.

Казалось, наступает время избавления от тотальной зависимости, поработившей сознание, от горизонтального мышления: соединить Землю с Небом, подняв повергнутую вертикаль. Связь по вертикали, земного с небесным, все ставит на свои места, в соответствии с собственным назначением. Это в корне изменило бы отношение к сущему, которое теперь не воспринималось бы «по частям», а как само по себе целое, микромир. При этом образуется не моноцентрическая модель: здесь – центр, там – периферия, здесь – главное, там – второстепенное, здесь господин, там раб, и никто из них не свободен, а «сингулярная» (по Бердяеву). Всякое противопоставление порабощает. Все единичное содержит в себе Единое, причастно вечности. Не «то или это», как думали веками: «разделяй и властвуй», – пока не разделили самого человека так, что он уже не может властвовать над самим собой, – а «это есть то» – «тат твам аси» – как сказано в Упанишадах.

Процесс индивидуализации, самостояния каждого неизбежен в процессе духовной эволюции, по закону человеческого пути, – назови его Великим Дао или Божьим Промыслом (отсюда и «богочеловеческая» интуиция Вл.Соловьева). Пусть мир все еще живет по законам абсурда, не ведает, что творит, но восхождение к Духу, к Ноосфере

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 62, 137.

² Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 97.

остановить невозможно. Об этом свидетельствует и наука, обретающая человеческое измерение, и искусство, уставшее от авангардных форм, из которых выхолощен дух. Потому и обращаются к японскому искусству сосредоточения: к садам из камней, чайной церемонии, к хайку. В поиске себя постигают Истину Дзэн: «Каждый миг человеческой жизни, становясь выражением внутренней сущности, изначален, божественен, творится из Ничто и не может быть восстановлен. Каждая индивидуальная жизнь, таким образом, есть великое произведение искусства. Сумеет или не сумеет человек сделать его совершенным, зависит от степени ощущения Пустоты, действующей в нем самом»¹. Пустоты или подлинной Свободы от заблуждений, от «затемнения» («авидья») изначально чистого и светлого сознания.

*Пустота и есть любовь:
Нас обретая всецело,
Становится светом она.*

Это строки нашего современника, Виктора Куропатова. В «Автобиографии» он скажет: «Главное, что занимало, – проблема Ничто. Очень не хотелось верить в пустое, бездушное пространство». Знамение времени: пробуждается чувство того, что мир, потерявший из-за бесконечных взрывов психики и материи свою изначальную форму, уже не кажется единственно возможным. Впору «закрыть глаза // и стать ушами // мира»². Существует иной мир, за этим видимым, управляемый высшим Разумом, Верховной Душой, и нет человеку без него пути. Нужно лишь найти себя истинного, человеку и народу.

*Душу России
Слово одно лишь вместит –
Всеединство!»³*

Всеединство, ощущение родственности – звуков, красок, ветра, дождя – в пробужденном сердце поэта, увидевшего другое «как есть». Эпиграфом к хокку питерца Андрея Соболева можно поставить его слова: «Больше любите друг друга, // Озябшие души». Все становится живым, когда душа оживает. Не только человек водит кистью, выводя письмена, но и кисть ведет человека к тому, что таится в прапамяти:

¹ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*. L., 1957. P. 31.

² Это хайку Ирины Новицкой. См.: Хайкумена. Альманах поэзии хайку. Вып. 1. М., 2003. С. 34. Немало интересного вы найдете в этом альманахе, что соответствует иероглифическому его названию – «Страна хайку», и не только в географическом смысле.

³ Куропатов В. Сад тишины. Трехстишия. М., 2001.

*Кисть вострепенулась –
Воспоминаниями
Тушь на бумагу легла.*

Японцы назовут это «следовать кисти» (дзуйхицу), которой следовали во все времена, не навязывая себя, а предоставляя всему свободу: цветам в икэбана, – каждый цветок сам по себе притягивает к Небу; камни сада расположены свободно, – один оттеняет красоту другого. И это видение доступно русскому сердцу, хотя непросто войти в состояние «не-я», «не-мыслия». И все же:

*О! Это небо,
Деревья, травы, цветы –
Творенья под сенью Единого!¹*

А может быть, и не нужно русской душе входить в состояние самозабвения. У каждого народа свой Путь, лишь бы не идти в обратную сторону. Это случается даже с японцами: от правильного порядка (дзюн-гяку) могут повернуть к неправильному (гяку-дзюн), и начинаются невзгоды. В период увлечения Европой, после «открытия дверей», реставрации императорского правления Мэйдзи (1868) в Японии появились ниспровергатели традиций, и хайку утратили глубину: из сферы Неизменного перешли в мир изменчивый. Были такие, что отвергли исконную традицию – следовать времени года, забыв, что могут быть относительны человеческие чувства, но не Чувство Природы. Однако японцы лишь на время могут отойти от исконного Пути, расплачиваясь за отступление дорогой ценой. Поэт-модернист Нацуиси Бангя, родившийся в 1955 г., не может не ощущать того, что ощущали его предки:

*Вон там мой разум,
в прогалах
хлопчатых туч².*

Что уж говорить о поэте и исследователе японской классики Мурамацу Томоцугу (псевдоним Кока), который видит мир глазами хайку, основал журнал «Снег», где уже много лет печатает своих собратьев, живущих в Японии и в иных странах. Для него «сезонное

¹ Соболев А. Русское хокку. СПб., 2003.

² Подробнее см. статью Татьяны Соколовой-Делюсиной «Поэзия хайку в Японии в XX веке» и ее переводы (Хайкумена. С. 255–223). Пусть не смущает обратная нумерация страниц, это принято у японцев не случайно.

слово» (*киги*) священно. Вот несколько из «снежного цикла» 1994 г. – «Благие хайку»:

*На снегу
Под снежным небом
Люди живут.*

*На снегу
Под снежным небом
Живет любовь.*

*На снегу
Под снежным небом
Жизнь прошла...*

Не потому ли, что снег ассоциируется с Россией, в любви к которой он признается. «Мой "Символ веры": Я люблю русских. Я думаю, что русские – самая удивительная нация в мире. Из всего, что я прочел за жизнь, меня более всего потряс роман Льва Толстого "Война и мир". В музыке – больше всего люблю Пятую симфонию Чайковского. Думаю, что с романом Толстого "Война и мир" можно сравнить лишь японские *хайку*»¹.

Вот вам и «клиповое сознание»! Что посеешь, то и пожнешь.
Об этом говорит и китайская мудрость.

Путь китайских мудрецов

Мудрость имеет отношение к созерцанию
вечного, а знание к действию

*Августин Блаженный. О Троице.
12, 14*

Изначальный Хаос столь же органичен для западного мышления, сколь его отсутствие для восточного. Как в Китае понимали Изначальное, обусловившее жизнь во Вселенной? За Основу древние китайцы принимают двуединое Тайцзи – Великий Предел или Беспредельное (то самое беспредельное, которое устрашало греков²).

¹ Я пишу об этом удивительном, но очень по-японски настроенном человеке в очерке «Мурамацу, верящий в Россию». (*Григорьева Т.П.* Путь японской культуры. М., Альфа-М, 2005. Т. 1. С. 339–356).

² Пифагору приписывают мысли о том, что «ложь присуща природе беспредельного, бессмысленного и неразумного» (Цит. по: *Шестаков В.П.* Гармония как эстетическая категория. М., 1969. С. 25).

«И понял я Предел Великий: в нем обе Формы коренятся» (Чжу Си). В Тайцзи инь-ян пребывают в Покое, самопроявляются без вмешательства извне, Кормчего ли, Нуса. Самопроявляются в силу разности потенциала, частотности; инь интровертно, склонно к покою; ян экстравертно, склонно к движению. Греческая модель соотносится с китайской, как два и одно, движение и покой, действие и недействие¹. Можно сказать, янское сознание закономерно пришло к признанию Большого взрыва, положившего начало Вселенной, а иньское – к признанию Великого Покоя или Великого Единого (еще одно название Тайцзи). Однако само понятие Великого Предела настолько трудно для постижения, что и высокий ум Чжу Си прозрел его суть спустя более тысячи лет, в XII в. Впервые понятие Тайцзи упоминается в Сицы-чжуань.

Инь-ян не могут сталкиваться, как не сталкиваются солнце и луна, день и ночь, тепло и холод. Они присутствуют друг в друге, сообщая образуют целое на любом уровне макро- и микромира, клетки и галактики. Эмануруя из Великого Предела, инь-ян сохраняет с ним родовую связь. Тайцзи изображают в виде вселенского зародыша, эмбриона: две полуизогнутые половины круга готовы перейти друг в друга; темная точка-инь на светлой половине и светлая-ян на темной свидетельствуют об их нераздельности. Чего-то больше, чего-то меньше, ян поднимается, инь опускается, и наоборот – все как в природе. Инь-ян предназначены друг другу, как вдох и выдох, прилив и отлив. Представьте себе, что было бы что-то одно. Лишь в одной из 64 гексаграмм Ицзина (Книги Перемен) происходит их взаимоотталкивание: ян притягивается к Небу, инь – к Земле и наступает всеобщий Упадок-Пи. Так и называется эта 12-я гексаграмма, знаменующая кризисную ситуацию, разрыв всеобщих связей. И если бы ей на смену не пришла следующая, то наступил бы всему конец.

Развертывается Тайцзи по принципу двойной спирали, изначально-ная, светлая энергия-юаньци расходится в разные стороны: легкое ян поднимается кверху и образует Небо, тяжелое инь опускается вниз и образует Землю, но связь между ними не прекращается. Инь-ян не могут отпасть друг от друга, как Хаос от Космоса, ибо они взаимопроницаемы, взаимообусловлены; то самое «разделение без отделения», которое Чжуан-цзы назвал «жизнью», а христиане – неслиянным и нераздельным единством.

Потому и познавали сущее, не прибегая к анализу и синтезу, не расщепляли одно на два, не нарушая целостную природу, а вникая, наблюдая за тем, что происходит на Небе и на Земле. Недеяние

¹ Вспомним Аристотеля: «Что деятельность первее, это признает Анаксагор (ибо ум есть деятельность)... Поэтому первое предпочтительнее» (Соч. Т. 1. М., 1975. С. 125).

(Увэй), невмешательство в процесс самостановления обусловило метод познания, о чем сказано и в древнем комментарии к Ицзину «Сицы-чжунь»: совершенномудрые «поднимали голову вверх, чтобы видеть небесные письма (образы-сян). Опускали голову вниз, чтобы наблюдать земные знаки (Ли). Так познавали причины явного и скрытого, возникновение и завершение, узнавали причину рождения и смерти»¹. Во второй части того же комментария сказано: «В Поднебесной разные Пути ведут к одному. Множество размышлений возвращают к Единому. Зачем Поднебесной размышления? Солнце заходит, луна восходит. Луна восходит, солнце заходит. Солнце и луна взаимодействуют друг друга, и все совершается. Что уходит, сворачивается, что приходит, выпрямляется. То, что сворачивается, и то, что выпрямляется, действуют друг на друга и рождается благое (Ли)... Чистота и Справедливость пребывают в Духе (шэнь)».

Чем же объяснить такую силу проницательности, наблюдая Образы, узнавать Законы, что позволило комментатору Ицзина Чэн И-чуаню (XI в.) сказать: «Перемены – это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии с временем, для того чтобы следовать Пути мирового развития. Книга эта столь широка и всеобъемлюща, что через нее мы надеемся встать в правильное отношение к законам нашей сущности и судьбы, проникнуть во все причины явного и скрытого, исчерпать до конца всю действительность предметов и событий и тем самым указать путь открытий и свершений. Да, можно сказать, что авторы ее достигли наивысшего в своих заботах о последующих поколениях»². Ицзин действительно задал программу на все времена. «В древности совершенномудрые создали (учение) о Переменах, – говорится в комментарии Шогуа-чжуань, – чтобы следовать вселенским законам (Ли), изначальной Природе (Син). Установили Путь Неба и назвали его Инь–Ян. Установили Путь Земли и назвали Мягкость–Твердость. Установили Путь Человека и назвали Человечность (Жэнь) и Справедливость (И). Соединив три потенции (сань цай), удвоили их. Потому в гексаграмме шесть черт». И Сицы-чжуань акцентирует двуединство: «Движение и покой имеют постоянство» (1, 1). Японцы комментируют: «Когда движение и покой в равновесии, уравновешивается твердое и мягкое»³. С тех пор отношение к Ицзину, расписавшему мировые ситуации, чтобы человек мог вести себя сообразно, не изменилось, разве что вырос к нему интерес во всем мире.

И все же, что позволило рожденным в человеческом облике совершенномудрым заглянуть столь далеко? Не то ли, что их сознание не

¹ Соч. кит. классики. Т. 1. С. 486.

² Цит. по: Шуцки Ю.К. Китайская классическая Книга Перемен. М., 1960. С. 54–55.

³ Соч. кит. классики. Там же. С. 475.

было закрыто (говорят, наше сознание задействовано в лучшем случае на 10%). Их тончайшая энергия-цзин (семенная энергия духа) давала возможность считывать Законы прямо с небес. Мне уже приходилось писать в «Дао и Логосе», что цзин – это тончайшее ци, образующее светила – солнце, луну, звезды; природные явления – ветер, дождь, молнию. В человеческом организме цзин концентрируются в пяти органах: сердце, легких, печени, в желчном пузыре и в почках. Благодаря энергии цзин, говорят даосы, глаза видят, уши слышат, речи разумны, мысли пронизательны, если цзин не загрязнены суетными мыслями. Само по себе Цзин, как и великое Дао, изначально прозрачно-чистое, беспримесное, неделимое, целостное (цюань). Потому тот, кто пребывает в покое, в безмятежности, сосредоточивается на Едином, проникает духом до Девятого Неба, где находится самое совершенное Цзин. «Образ Совершенного цзин никто не призывает, он сам приходит, – сказано в 6 главе "Хуайнань-цзы", – никто ему не приказывает, он сам уходит. Глубокая, глубокая тьма. Кто здесь творит – неизвестно, а все само по себе совершается».

Так как эти Цзин отвечают за самое существенное в мире и в человеке, – чтобы светила светили и органы не бездействовали, – они и не могут с чем-либо смешиваться, потому их и называют «прозрачной чистотой» (цин цзин). И потому кто следует Дао, возвращается к прозрачной чистоте, следует Недеянию. «В покое пестует свою природу, в безмолвии определяет место разуму – и так входит в Небесные врата. То, что называю небесным, – это беспримесная чистота, безыскусственная простота, изначально прямое и белоснежно-белое, то, что никогда ни с чем не смешивалось. То же, что называется человеческим, – это заблуждения и пустые ухищрения ума, изворотливость и ложь, которыми пользуемся, чтобы следовать своему поколению, общаться с пошлым миром». И дальше, во 2 главе «Хуайнань-цзы» говорится о том, что же разрушает Цзин: «Тот, у кого разум преступает границу, говорит цветисто; у кого благо (дэ) выходит из берегов, – поступает лживо. Совершенное цзин погибает внутри, а обнаруживается это в речах и поступках. И тут неизбежно тело становится рабом вещей. Тот, чьи поступки лживы, заставляет свои частицы цзин устремляться вовне. Но частицам цзин есть конец, а поступки не имеют предела, и потому волнуется сердце, замутняется разум, корень приходит в смятение».

Обладая Цзин, мудрецы древности, где бы ни жили, прозревали беду, подстерегающую человека: «Сон разума рождает чудовищ». Ап. Павел наставлял: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12, 2). Русские мыслители, семья Рерихов в лихую годину предупреждали о том же. Но утратившие цзин утратили способность видеть и слышать – инстинкт жизни.

В суеде и корысти разрушается тонкая энергия, питающая сердце и разум. (А потом удивляются, почему все идет не туда, и ждут возмездия, «конца света».)

Если разрушается тонкая энергия, разрушается и плотная, сама материя. Если в опале дух, страдает тело. Если в Цзин – Истина и Искренность, как говорит Лаоцзы, то отступая от Истины, уничтожают «семена» жизни¹. Если люди перестали быть искренними, из страха ли из равнодушия, то погибают те «семена», благодаря которым работает сердце и разум. Цзин предназначены каждому человеку, у каждого – пять органов чувств, и значит, каждому дана от рождения тончайшая духовная энергия и нужно лишь не замутнять ее ненужными хлопотами. «Все боги живут в человеческой груди, – говорил Блейк, – и не стоит им досаждать».

Истинная реальность предсуществует в мире неявленном. «Дао – скрытое, неясное. В неясном, скрытом существуют Образы. В скрытом, неясном существуют вещи (материальное и духовное нераздельны. – Т.Г.). Глубинно-прекрасное, сокровенное – внутри Семена (Цзин). Эти Цзин и есть сама Истина (Чжэнь). В ней – Искренность (Синь). С древности и поныне их имена не проходят. От этого узнаем о причине вещей» (Даодэцзин, 21). Значит, человеку не нужно вмешиваться в процессы, навязывать себя Вселенной, малое большому, а нужно следовать Пути. Тогда человек, забывший о себе или о своем ничтожестве, достигнет наивысшего, станет вровень с Небом и Землей, как существо, наделенное высочайшей интуицией, доступной искренности.

Предсуществуют не только Образы вещей, но изначальная Искренность, без которой ничто состояться не может. Об этом не раз говорится в учении о Середине («Чжун юн», IV в. до н.э.): «Искренность – Дао Неба. В стремлении к Искренности – Дао человека. Достигшему Искренности все доступно; не мудрствуя, пребывая в покое, он сливается с Дао Срединности. Таков совершенномудрый... Искренний – просветлен, просветленный – искренен... Искренность – начало всех свершений, без Искренности – ничто не может состояться»². Не только Искренность предсуществует в Надформенной сфере

¹ Интересно сопоставить с тем, что понимали под «семенами»-гомеомериями греки. Аристотель оспаривал Анаксагора: «Нелепо утверждать изначальное смешение всех вещей – и потому, что они в таком случае должны были бы ранее существовать в несмешанном виде; и потому, что от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало» («Метафизика». 1, 8). Аристотель возлагал надежды на Ум, Деятельность, потому предпочел «универсальному семени» (spermata) качественно однородные гомеомерии, нуждающиеся в участии Разума. Ум-Нус, по Анаксагору, «беспредделен и самодержавен и не смешан ни с одной вещью... он не мог бы ни над одной вещью властвовать, подобно тому, как он властвует, будучи один и сам по себе» (Цит. по: Рожанский И.Д. Анаксагор. М., 1983. С. 133). Дао же ни над кем не властвует, и все само по себе организуется (цзыжань).

² Чжаны 20, 21, 25 (чжан – единица текста). См. разные варианты переводов и толкований в книге: Конфуцианский трактат Чжун-юн. М., 2003.

Небытия, но и то, что человек стал называть «культурой», сама Вэнь – письменна, ниспосланные Небом (Тянь-вэнь). Можно прочесть об этом у мастера Лю Се (465–522): «Начало письмен человеческих – *вэнь* исходит из Великого Предела», т.е. первоистоки словесности лежат за гранью бытия. Словно куколка будущей прекрасной бабочки, расцветенной самыми немислимыми узорами, идея литературы, по мнению Лю Се, уже пребывала в своем коконе – Великом Пределе, когда мир как таковой еще не существовал и таинственный механизм *дао* только еще ждал первоначального импульса, чтобы начать «развертку» мира¹. Остается сказать, что этим первоначальным импульсом были инь-ян, затаенные до поры до времени в Тайцзи. «Тогда Инь-Ян пребывали в покое, в равновесии; покой и движение сменяли друг друга и четыре времени года шли своим чередом. Ни одна вещь не ущемлялась, ни одно живое существо не уходило преждевременно... Все пребывало в полном Единстве, следуя своей природе» (Чжуан-цзы. Гл. 17).

В гексаграммах Ицзина прерванная черта, иньская, чередуется с целой, янской, характеризуя наступающую ситуацию и показывая человеку, как вести себя, чтобы не попасть впросак. Не чувствующий Перемен отпадает от Пути и обрекает себя на страдания. Только две первые гексаграммы Ицзина состоят из шести целых, янских черт, знаменуя чистое Творчество (Цянь) и шести прерванных, иньских, знаменуя чистое Исполнение (Кунь). Остальные 62 гексаграммы состоят из смешанных черт: где больше иньского начала, где янского, и человек должен сообразно вести себя, не удваивая инь или ян, ибо их чрезмерность приводит к вырождению, всякого рода напастям, как в человеческом организме, так и в Поднебесной. Зато первые две гексаграммы, чистое Ян и чистое Инь, реализуются в совершенном человеке, для которого между высшим Творчеством и высшим Исполнением нет разницы. Совершенный человек не противопоставляет одно другому, не нарушает Срединный Путь, Путь Справедливости, становится Триединым с Небом и Землей.

Помимо Человечности и Справедливости изначальная Природа-Син, согласно традиции, включает Благожелательность-Ли, Искренность-Правдивость-Синь и Мудрость-Чжи – все «пять постоянств» (у чан), пять извечных свойств человека, но проявляются эти качества у пробужденного, пребывающего в безмятежности: «Достигни предельной Пустоты, утвердись в Покое, и все будет само собой совершаться. Сможешь созерцать возвращение вещей... к своему истоку. Возвращение к истоку назову Покоем – велением Неба. Возвращением к велению Неба назову Постоянством (Чан). Знающий Постоянство – Просветлен. Не знающий Постоянства своим неведением творит злое

¹ Лисевич И.С. Литературная мысль Китая. М., 1979. С. 19.

(сюн). Знающий Постоянство – терпим. Терпимый – справедлив», – говорит Лаоцзы в 16 чжане Даодэцина, а в 55-м добавляет: «Знание Гармонии (Хэ) назову Постоянством. Знание Постоянства назову Просветленностью (Мин)». Собственно, хэ часто переводят как «гармония», но это не то, что принято понимать под «гармонией», не симметрия, правильная пропорция, а правильная уравновешенность сторон, не фигура, а процесс, сбалансированность, пульсация, наподобие сердечного ритма.

В первом чжане учения о Середине сказано: «Срединность (Чжун – Центр) – великая Основа Поднебесной. Равновесие (Хэ) – совершенный Путь Поднебесной», – Путь преобразования. Благодаря Центру две стороны, Инь–Ян, находятся в подвижном равновесии, удерживая мир от распада. Потому недвойственность, непротиводействие одного другому ставилось во главу угла. Если инь–ян не уравновешены, скажем, чрезмерное ян или чрезмерное инь, то они превращаются в разрушительную стихию. Если в Индии принцип *адвайта* (не имеющий подобного) понимается как абсолютное отрицание двойственности: существует лишь одна Реальность, назови ее Брахман или Атман, – то в Китае иначе. Китайская традиция признает две реальности: явленную и неявленную. С этого начинается Даодэцин: «Явленное Дао не есть постоянное Дао». И в буддизме существует представление о двух истинах: абсолютной, неизменной и относительной, изменчивой. Два аспекта единого Сознания или Разума Будды: разум Татхаты или подлинная природа вещей, и разум, омраченный неведением, авидьей (помраченное сознание)¹. Помраченное сознание видит одно и не видит другого, принимает видимый мир за истинно-сущий, потому и впадает в бесконечные заблуждения.

Однако и помраченный ум призван к Просветлению, о чем напоминают буддологи: «Жизнь простых смертных управляется неведением (авидья), которое является оборотной стороной праджни, а не просто отсутствием этого качества. Это отдельный элемент, который, вероятно, действительно присутствует в каждом обычном человеке наряду с его дремлющей способностью мудрости. Но это (неведение) не постоянное свойство: оно может быть подавлено (*prahina*) и совершенно выброшено из потока сознания, которое делается тогда чистым

¹ В «Дао физики» Ф.Капра определяет авидью как беспокойное сознание, порождающее множественность: «Вследствие своего невежества мы пытаемся разделить воспринимаемый нами мир на отдельные и самостоятельные части, и таким образом воплотить текучие формы реальности в фиксированных категориях мышления. До тех пор, пока мы рассуждаем так, нас ждет разочарование за разочарованием». И приводит последние слова Будды: «Разложение – удел всех составленных вещей. Настойчиво трудитесь» (Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994. С. 81, 82).

или безгрешным (arya)»¹. И это обнадеживает, ибо неведение, непонимание происходящего рано или поздно приводит к катастрофе, которые бывали и раньше, но эта может стать последней для человечества. Спасение возможно потому, что авидья безначальна, но конечна, в отличие от изначальной Просветленности. Признавая нерожденность и неразрушимость истинной природы (свабхава), буддисты предлагают следовать Пути очищения сознания, чтобы сделать его абсолютно чистым, сострадательным.

В XI в. сунские ученые заострили внимание на двойной природе сущего: в каждой вещи есть две природы, первичная, изначальная природа (Син) Неба и Земли (*тянь ди чжи син*) и вторичная, явленная в форме (*цичжи чжи син*). В своей первой природе все вещи едины, во второй – различны. Цель того, кто следует Пути, – восстановить изначально благую природу. По сути, нет того, что не имело бы предрасположенности к Божественному и человеческому. И эволюция бывает двух родов: на физическом плане и на духовном, опасно их не различать. Существует и два хаоса, разрушающий и созидающий; последний синергетики возвели в закон становления: благодаря хаосу идет структурное обновление мира. Казалось бы, и у греков всего по два, но между двумя иной тип отношений: борьба противоположностей – у одних, и отсутствие борьбы, закона противоречия – у других. Для китайцев Уравновешенность – Хэ совершенный Путь Поднебесной.

Если функциональная асимметрия – закон Целого, то не могут быть подобны и страны Востока. Когда-то я предложила три модели. Белое или черное – западноевропейская: предельно динамичная, взрыв одной структуры и замена ее другой; соответственно, 4 первоэлемента, квадрат. Белое станет черным, и наоборот – умеренно динамичная модель инь-янь: круг Тайцзи с двумя полуизогнутыми половинами, соответственно – 5. (В способности к сбалансированию причина устойчивости китайской системы, почти не изменившейся за тысячелетия.) И индийская – белое и есть черное, и наоборот; нединамичная или внутренне динамичная; пустой круг, соответственно, шестерка: 5 первоэнергий + Сознание. Но невозможно говорить о преимуществах какого-то пути, каждый органичен для своего народа, его традиционного уклада и его предназначения в общем движении народов к Единому. Не зная Великого Предела, греки не захотели вовремя повернуть вспять. Всякая же односторонность конечна, и та цивилизация, которой они положили начало, теперь вынуждена искать Равновесия (Хэ), судя по интересу к китайским учениям².

¹ Шербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 208.

² Впервые я писала об этом: Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) (Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973).

Сингулярное Ли

В индивидуальности заключена вся тайна бытия.

Вильгельм фон Гумбольдт

В Тайцзи, где «обе Формы коренятся», два должны иметь единый центр, чтобы не отпасть друг от друга, не превратиться в две половины. Роль центра, соединившего небесное и земное, выполняет вездесущее Ли, которое переводится не соответствующим ему словом «принцип». Для нашего сознания непривычно видеть в единичном Единое, но для китайцев, признающих двойную природу сущего, Ли – внутренняя форма, душа вещей, индивидуально и всеобщее; это потенция целого. Без Ли вещь не может состояться, это ее изначальная программа, которая со временем должна осуществиться. Ли позволяет каждому человеку стать самим собой, – то, что в нем неизменно и неповторимо. Именно потому, что никакое Ли на себе не замкнуто, отражает Ли извечное, т.е. единичное не может осуществиться вне Единого. В учении о Середине сказано: «Изначальная Природа (Син) и есть Ли». Иначе говоря, нельзя быть свободным при несвободе других. Если Ли есть внутренняя сущность, «Божья искра», душа каждого, то человеку предстоит заглянуть в себя, чтобы узнать себя, не принять за другого, такого, как все. Поэтому следующий Пути очищается от вторичной, эгоцентрической природы ради выявления своего Ли, чувства всепричастности.

Энергия Ци – это металл, дерево, вода, огонь, по определению Чжу Си. Ли – это Человечность, Справедливость, Благожелательность, Мудрость¹. (Он не упоминает Искренность, как само собой разумеющуюся, – тот самый Центр, без которого не реализуются остальные Постоянства.) Вторичная же природа бывает более и менее светлой, но далекой от совершенства. По учению Чжу Си, весь одушевленный мир обусловлен Ли, которое у каждого свое и у всех одно: в Тайцзи заложены Ли всех вещей. От Ли зависят не только природные явления и отношения людей, но и саморазвитие каждой сущности, устремленной к реализации изначального прaoбpаза². А в III в. Хан

¹ Здесь уместно вспомнить опасения японского автора XIX в. Охаси Дзюндзо, что наука Запада, проникающая в Японию, нанесет ущерб их морали: разделяя методом анализа Ци, она разрушает Ли. Потому их учения свели на нет «Человечность, Долг – Справедливость, Искренность и Верность».

² А. Уотс в книге «Дао Воды» дважды упоминает в связи с категорией Ли имя Петра Кропоткина: «Принцип "взаимного возникновения" гласит, что, если предоставить всему следовать своим путем, во вселенной воцарится гармония... В политической сфере этот принцип может быть проиллюстрирован "кропоткинской анархией" – теорией, которая утверждает, что если людей оставить в покое и позволить им делать все, что они пожелают, они последуют своей природе... и тогда общество упорядочится само собой» (с. 80).

Фэй-цзы говорил: «Дао – это то, благодаря чему все вещи Таковы, благодаря которому все Ли согласуются. Ли – это образ целостной вещи. Благодаря Дао все целостно, потому что содержит в себе Ли. Благодаря Ли каждая вещь не похожа на другую, но Дао приводит все Ли к согласию»¹. А век спустя чаньский мастер Дао-шэн уточнил: «Будда – это Дао, Закон-Ли, изначальная Природа».

Итак, Ли пребывает внутри, человеку дана возможность реализовать его, настроив свое сердце в лад с небесной волей, с ритмом Дао. Известно, что к китайским учениям проявлял большой интерес немецкий мыслитель Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716). Если его «Монадология» (1714 г.) и не написана под влиянием Ли, то имеет с этой традицией немало общего. Не потому, что один мыслитель испытал влияние другого, а потому что таков Закон: сознание самоорганизуется в процессе движения к Истине. То, что открылось Лейбницу, до сих пор не утратило своего значения, как причастное Истине. «Монадология» явление знаковое: преодолеваются архетипы, унаследованные от греков, в частности понимание части-целого, изначального Хаоса. (Похоже, Лейбниц заложил основы того мышления, которое в наше время называют «голографическим», предвещающим квантовую теорию.)

Итак, попробуем разобраться, что объединяет Ли и монаду и что различает. Монада, согласно Лейбницу, «простая субстанция, которая входит в состав *сложных*, простая – значит не имеющая частей»². Монады можно назвать энтелехиями, ибо они имеют в себе известное совершенство, которое делает их источником их внутренних действий. Но «в Боге эти атрибуты безусловно бесконечны и совершенны, а в монадах сотворенных, или в *энтелехиях*, это лишь подражания, в той мере, насколько монады имеют совершенство» (48). (В этом, конечно, различие, обусловленное христинской верой: Ли не сотворены, извечны, присутствуют в неявленной форме в Дао, в Тайцзи.) Вместе с тем каждая монада представляет всю Вселенную, устроенную в совершенном порядке. «Таким образом, во Вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смещения» (69). Поэтому нет ни полного рождения, ни совершенной смерти: «то, что мы называем *рождениями*, представляет собой *развития* и увеличения, а то, что мы называем *смертями*, есть *свертывания* и уменьшения» (73). (И это напоминает не только Эмпедокла, но и Перемены Ицзина.) Потому не только неразрушима душа (зеркало неразрушимой Вселенной), но и само живое существо. «Душа следует

¹ Цит. по: *Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. L., 1952. V. 1. P. 177.*

² «Монадология» Лейбница и отрывки из других работ цит. по: Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 450–486.

своим законам, тело – также своим; и они соотносятся в силу гармонии, *предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одной и той же Вселенной» (78). По закону гармонии «вещи ведутся к благодати собственными путями природы» (88).

В предисловии к «Новым опытам о человеческом разуме» Лейбниц говорит о предсуществовании (о семенах вечности), отвергая идею души как чистой доски (*tabula rasa*), на которой ничего не написано, по мнению Аристотеля. Если все предсуществует, порядок задан, значит, можно говорить о «предустановленной гармонии». Если существует «предустановленная гармония», значит, нет места изначальному Хаосу. С одной стороны, Лейбниц признает непрерывный процесс жизни, с другой убежден в неповторимости каждой монады. (И Дао одновременно непрерывно и точно, самопроявляется в Ли: «Одно во всем и всё в Одном».) Не во всем соглашаясь с Аристотелем, Лейбниц разделяет веру Платона в предсуществование идей и апостола Павла в Закон Божий, написанный в сердце человека.

Шел непрерывный процесс наращивания знаний – по горизонтали, накопление информации, но время от времени происходил прорыв по вертикали, по закону небесного притяжения (количество переходит в преображенное качество). Лейбниц верил в восхождение душ, наделенных своей энтелехией, к духу. Совокупность духов и составляет «град Божий», что и позволяло ему верить в «универсальную культуру человечества». Признавая вечные законы разума, Лейбниц сомневается во всеисилии опытного знания, на которое опирается наука: «Животные – чистые эмпирики и руководствуются только примерами»¹. Существует нечто в бесконечности, та связь, в которой находится каждое существо со всей Вселенной. «По моему убеждению, в силу метафизических оснований все во Вселенной связано таким образом, что *настоящее таит в себе зародыш будущего*»² (идея, акцентированная в синергетике). Близка современной науке и голографическая структура: Ли – одновременно и центр и окружность, поскольку он есть круг, центр которого в каждой точке. «Китайцы, наделяя Ли совершенной цельностью, не считают, что оно способно делиться. Ли можно рассматривать как первую форму, т.е. как душу мира, а самостоятельные души являются всего лишь ее модификациями»³.

У Лейбница были основания говорить о преждевременности своих идей: «Я горжусь тем, что у меня есть несколько идей истинной философии, но наше столетие еще не способно их понять». Можно доба-

¹ Антология мировой философии. Т. 2. С. 466.

² Там же. С. 484.

³ См.: «Рассуждения Лейбница о религии и философии в Китае» в переводе и с комментариями В.Яковлева (Вопросы философии. 1999. № 12. С. 96, 97, 115).

вить, что и в наше время его идеи не проникли глубоко в сознание, не осмыслены теми, кто не сумел соединить логику и интуицию, или две истины, по выражению Лейбница: «Есть также два рода *истин*: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта – случайны, и противоположное им возможно» («Монадология», 33). И это приходится доказывать в наше время, хотя много веков назад о двух истинах говорили и буддийские мудрецы и китайские.

Итак, если Чжун-Срединность призвана гармонизировать отношения, то не могло не появиться понятия Центра-Ли, внутренней формы или неповторимой сущности каждого существа. Ли индивидуально и всеобще, не извне даровано, а произрастает изнутри, самозарождается в Тайцзи и претворяется в жизни. Этот тип связи, который можно передать словами третьего патриарха буддизма чань Сэн Цаня – «Одно во всём и всё в Одном», не поддается линейному мышлению, формальной логике¹. Не имея представления о традиционной структуре мышления, невозможно понять постулаты китайских мудрецов. Особенность этой структуры в том, что все существует не столько в последовательном порядке, сколько в параллельном, одновременном, не только взаимочередуется, но и взаимопроникается, со-возникает. В качестве образца нередко приводят Аватамсака сутру (Сутра о величии Цветка), где мир – огромная сеть, украшенная драгоценными камнями, притом так, что каждая драгоценность отражает все остальные. Тела всех живых существ, сказано в Сутре, входят в одно тело (тело Будды – Дхарма-кая), из одного тела исходят. Все слова и звуки входят в одно слово и один звук, а одно слово и один звук входят во все слова и все звуки. Все три мира (прошлое, настоящее и будущее) входят в один мир, а один мир входит во все миры.

В этой сутре Будда сказал о взаимной связи всего, притом что каждая сущность остается самой собой, ибо цель Пути – не нарушая природу отдельного, приобщать к Единому. Лишь индивидуально завершенное способно к истинному единству. Не замыкаясь на себе, нечто может состояться, достигнув полноты, стать единым с другим. Достигшее целостности не посягает на свободу другого. Все общается между собой: «Одно во всём и всё в Одном», и потому, нанося вред другому, вредишь себе; спасая себя, спасаешь всех, говорят буддисты.

¹ В «Доверяющем разуме» Сэн Цаня сказано: «Совершенный Путь подобен бездне, где нет недостатка и нет избытка. Лишь оттого, что выбираем, теряем его. Не привязывайтесь ни к чему внешнему и не живите во внутренней пустоте. Когда мир покоится в единстве, двойственность сама собой исчезает» (Essays in Zen Buddhism by D.T.Suzuki. N. Y., 1961. P. 197). И разве это не перекликается с Дао А.Уотса: «Если вы не доверяете Природе и другим людям, значит, вы не доверяете себе. Если вы не доверяете себе, значит, выпадаете из всей природной системы. Вы и Природа – один и тот же процесс. Это и есть Дао» (Watts A. Dao: The Watercours Way. N.Y., 1975. P. 32).

Не случайно автор «Дао физики» Ф.Капра несколько раз обращается к образу Аватамсака сутры, называя ее душой буддизма Махаяны. «Основная тема "Аватамсаки" – единство и взаимосвязь всех предметов и явлений. Это представление не только составляет основную сущность всего восточного мировоззрения, но также является одним из основных элементов мировоззрения современной физики»¹. Но это доступно лишь просветленному, ссылается Капра на мнение Судзуки: «Можно осознать значение "Аватамсаки" и ее философию только в том случае, если мы однажды достигнем состояния, в котором наше "я" полностью растворяется, и исчезают разграничения между телом и сознанием, субъектом и объектом»². Под «я» имеется в виду внешний, частичный человек, то самое эго, которое препятствует свободе, доступной целому, внутреннему человеку. Мысль эта – о части, подменившей Целое, – чрезвычайно важна для автора. «Раздробленность распространяется и на общество, которое мы делим на нации, расы, религиозные и политические группировки. Уверенность в том, что все эти осколки – в нас самих, в нашей окружающей среде и в обществе – действительно не связаны между собой, можно рассматривать как основную причину целого ряда социальных, экологических и культурных кризисов современности... Картезианское разделение и механистическое мировоззрение были благотворны для развития классической механики и техники, но во многом отрицательно воздействовали на нашу цивилизацию»³. По мнению автора, есть два пути в современной физике: «первый ведет к Будде, второй – к Бомбе, и каждый ученый сам волен выбирать свой путь»⁴.

Итак, Ли – то, что позволяет быть единым, не теряя себя; выполняет функцию Центра, звена, соединяющего Небо и Землю. Все общается между собой благодаря способности энергии к резонансу через соответствующие центры. Потому и сравнивают Ли с энтелехией каждой вещи, ее предназначением: оставаясь самой собой, она служит благу всего. Именно потому, что не сосредоточена на себе, следуя Вселенскому Дао. Таков Дао-человек: проникая Великий Предел, становится вровень с Небом и Землей. Потому и называют Тайцзи вместилищем всех Ли, олицетворением Пути к Свободе. Если следуют своему Ли, то пребывают в гармонии, общаясь с другими Ли в едином поле Дао. Это обусловило традиционную картину мира, в сущности, мало отличную от буддийской.

¹ Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. С. 85.

² Там же. С. 149.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 7.

По характеристике Юрия Рериха, в буддизме Махаяны сосуществуют два структурообразующих начала: «прерывность» и «непрерывность», или «точечное» (корпускулярное) и «линейное» (волновое). Они комплиментарны, присущи одному и тому же. Соответственно, сознание – это мгновенное проявление океана бессознательного, при том что в каждом моменте присутствует весь временной ряд – прошлое, настоящее, будущее. Каждое мгновение-кшана есть сжатая Вселенная и сжатая вечность. Время и пространство так же недואльны, присутствуют друг в друге. Весь круг жизнедеятельности возникает одновременно¹. Стоит ли удивляться, что открывший закон дополнительности датский физик Нильс Бор находит подтверждение своим идеям на Востоке, призывая обратиться к философским проблемам, «с которыми уже столкнулись такие мыслители, как Будда и Лао-цзы, когда пытались согласовать наше положение как зрителей и как действующих лиц в великой драме существования»². Как истинный ученый, он не мог не касаться сферы человеческой культуры: каждая культура «представляет собой гармоническое равновесие традиционных условностей, при помощи которых скрытые потенциальные возможности человеческой жизни могут раскрываться так, что обнаружат новые стороны ее безграничного богатства и многообразия»³. То есть и национальные культуры принципиально дополнительные, не достигаая сходства, притягиваются друг к другу.

Естественно, картина мира, где все согласуется, не теряя себя, не могла не сказаться на законах искусства. «Пейзажная живопись возникла в Китае задолго до ее появления в Европе, – напоминает Уотс, – именно благодаря порядку *ли*... которое следует понимать как органический порядок, отличающийся от механического или юридического порядка, который сверяют по книге. *Ли* – это несимметричный, неповторяющийся и нерегулируемый порядок, который мы обнаруживаем в структуре движущейся воды, в очертаниях деревьев и облаков, в кристаллах изморози на оконном стекле или в камнях, разбросанных по песчаному берегу моря»⁴. (Ср. фракталы синергетиков.) Естественно, если мир – единый живой организм, где все самоорганизуется, к нему неприменим метод анализа и синтеза. Целостная картина предполагает целостный подход, невторжения в живую Природу. Целостный метод познания даосы называли Недеянием. «Мудрец вдыхал и выдыхал эфир *инь-ян*, а вся масса живого ласково взирала на его благое *дэ*,

¹ См.: Рерих Ю.Н. Буддизм. Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 197.

² Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961. С. 35.

³ Там же. С. 49.

⁴ Уотс А. Дао – Путь Воды. Киев: София, 1996. С. 83.

чтобы следовать ему в согласии, – сказано во 2 главе "Хуайнань-цзы". В те времена никто ничем не руководил, ничего не решал, в скрытом уединении все само собой формировалось. Глубокое-глубокое, полное-полное. [Первозданная] чистота и простота еще не рассеялись. Необъятная эта ширина составляла одно, а тьма вещей пребывала в ней в великом согласии. И тогда хоть и обладали знанием Охотника, его негде было применять».

Но тысяча лет прошла, а отношение к знанию или его добыванию не изменилось, хотя многое переменилось в жизни людей. У Чжу Си в комментарии к «Великому Учению» тот же ответ: знание приходит, если приведешь свое сердце в созвучие с сердцем другого. «Чтобы создать в себе знание, следует прикинуть к вещи и постигнуть ее закон. Ибо у человека есть духовное знание его сердца, у вещей Поднебесной – их закон... Когда усилия будут приложены в течение долгого времени, в один прекрасный день всё в вещах – их лицевая сторона и обратная, тонкое в них и грубое – всё, как озаренное светом, станет ясным для нашего сердца и в своей сущности... и в своем проявлении»¹.

Иная участь постигла западную методику, не только научную, но и художественную. В качестве примера хотелось бы привести размышления Павла Флоренского о прямой и обратной перспективе или об отсутствии внутренней устремленности у художников, нарушивших Срединный Путь, закон равновесия. Казалось бы, в «Обратной перспективе» Флоренский ведет речь о принципах живописи Средневековья, утраченных современным человеком, но фактически говорит о несвободе, пребывая в которой человек теряет себя. В средневековом искусстве «нет пространственного единства, нет схемы эвклидово-кантовского пространства, сводящейся, – в пределах живописи, – к линейной перспективе и пропорциональности». При этом предполагается, что никаких форм в природе не существует, ибо вообще «не существует никаких реальностей, имеющих в себе центр и потому подлежащих своим законам». (То есть то, что китайцы имели в виду под внутренним центром – Ли, а если нет центра, то нет и самостоятельной сущности. Кстати, о. П.Флоренский отмечает, что у китайцев отсутствует прямая перспектива, как она отсутствует и в иконописи.) Прямая перспектива предполагает однородность пространства, его бесформенность, – «отрицает и природу и человека», признавая лишь «пассивный материал для заполнения схем».

Одномерное мышление, замыкающее человека, зауживает не только сознание, но выворачивает наизнанку жизнь. «Есть только два отношения к жизни – внутреннее и внешнее, как есть два типа

¹ Цит. по: Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972. С. 190.

культуры – созерцательно-творческая и хищнически-механическая». (Последняя привела к отрицанию культуры как таковой, к замене ее зрелищем, устрашающим человека, не утратившего инстинкт самосохранения.) Потому Флоренский и ратует за «обратную перспективу», внутреннюю цельность в едином духовном поле. Сторонники прямой перспективы видят лишь одну, «монархическую точку» – местопребывание самого художника, точнее – «*оптический центр его правого глаза*». Этот «царь и законодатель природы – мыслится одноглазым как циклоп, ибо второй глаз, соперничая с первым, нарушает единственность, а следовательно, абсолютность точки зрения». Правый глаз и объявляется «центром мира». Притом это «*глядение (правым глазом) не сопровождается ни воспоминаниями, ни духовными усилиями*». Поистине, каков человек, такова и жизнь. Мир воспринимается как «нерасторжимая и непроницаемая *сеть* канто-евклидовских отношений, имеющих средоточие в Я созерцателя мира, но так, чтобы это Я было само бездейственным... неким мнимым фокусом мира – *субъективность, сама лишенная реальности*»¹.

Такова конечная точка антропоцентризма: всякий надуманный центр не может найти себе места; содрогаясь от неуместности, теряет последние силы и сбивает других с Пути. Притом, именно правый глаз доминирует, и он связан с левым, рациональным полушарием; но левое не может обойтись без правого. Отпавшие друг от друга иньян, – правое и левое полушария – неминуемо саморазрушаются. Но может ли однополушарный творить красоту, культуру, сопричастную Логосу, а в них последняя надежда.

Русские философы предчувствовали беду. Евгений Трубецкой предупредил, к чему приведет вырождение культуры: когда биологизм возводится в принцип, происходит отречение от всего человеческого, что было в человеческой культуре.

Но человек не смог подняться над собой и получил две кровавые войны и революции, подорвавшие его веру в смысл жизни. Возвышенные идеи, подвиг самопожертвования не меняют дела, если человек себе не принадлежит. Неизбежно наступает кара – Содом и Гоморра.

Итак, вернемся к китайским учениям о мире и о себе. Ничто не исчезает, со-существует, со-возникает (сян шэн); пребывая в невидимой форме, воздействует на текущие события и поступки людей. Все Ли уже пребывают в Тайцзи, как пребывает в нем изначальная Природа, «пять энергий», «пять постоянств», моральных свойств, присущих не только человеку, но лишь человек в состоянии осознать

¹ Флоренский П.А. Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. № 3. Тарту. 1967. С. 389–409.

и претворить их. По закону Дао одно не может существовать за счет другого. Структурирующим началом для китайцев была не четверка, порождающая прямые углы, крутые повороты, а пятерка – символ подвижного круга – при наличии единого Центра. В пределах круга происходило вращение первоэнергий – в благоприятном порядке взаимоподдержки, в неблагоприятном взаимопреодоления, но не уничтожения (как у греков: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля – смертью воды» (Гераклит. В76). Ни одна из энергий не главенствовала, но все располагались вокруг Центра-Земли, сменяя друг друга в прямом и обратном порядке. Если наступала янская эпоха, время Огня, то нужно было вести себя сообразно, умеренно, в иньском духе, чтобы не удваивать ян и не спровоцировать огненную стихию. Об этом Книга Перемен.

По описанию знатока Ицзина сунского ученого Чжоу Дуньши (XI в.): «Беспредельное, и вслед за тем – Великий предел. Великий предел движется и рождает *ян*, в своем движении доходит до предела – и успокаивается, успокаиваясь же, он рождает *инь*. Когда покой доходит до предела, вновь возникает движение. То движение, то покой, – они коренятся друг в друге... Ян превращается, а инь гармонирует с ним, и они рождают воду, огонь, дерево, металл и землю. [Эти] пять *ци* располагаются в порядке, и тогда устанавливаются четыре времени года.... Два *ци* отзываются друг на друга, и в их превращениях рождается десять тысяч вещей. Десять тысяч вещей постоянно рождаются, и превращения их неисчерпаемы»¹. И все это покоится в Тайцзи, потому и называют его Великим Единым, отождествляют с Сердцем-Разумом и с Духом: «Дух собирается в сердце, *ци* собирается в почках, формы собираются в голове. Формы и *ци* сменяются, а главное для них – дух. ...Дух – это главное в человеке. Во время сна – он в селезенке, во время же крепкого сна – он в почках. Во время бодрствования – он в печени, во время же сосредоточенного бодрствования – он в сердце»².

Дао-человек, пребывающий в Центре, общается с Духом-Шэнь. Забыв себя внешнего, находит себя внутреннего, истинного человека; достигает наивысшего, вселенского милосердия. Потому Лаоцзы и начинает 21-й чжан словами «Великое Дао и есть великое Дэ» – свершение человека, который ничему не противостоит, но все ведет к Благу (Шань). А Чжуан-цзы скажет: «Небо и Земля родились одновременно со мной; мир и я – одно целое. Поскольку мы – целое, можно ли что-то еще сказать? Поскольку уже сказано, что мы целое, можно ли еще что-то не сказать?» (гл. 2). И это сопоставимо с откровением немецких

¹ См.: Калкаев Е.Г. Категория «Великий предел» в философии Шао Юна // Человек и духовная культура Востока. М., 2000. С. 86–87.

² Там же. С. 96.

мистиков, таких как Мейстер Экхарт: «...я сам есть своя первопричина, источник своего вечного и временного бытия. Таким я родился; и поскольку жизнь моя проистекает из вечности, я никогда не умру. Сама природа вечного рождения такова, что я есмь ныне и присно и во веки веков... Я был первопричиной себя самого, равно как и всего остального»¹.

Ли, сущность вещи, то, что делает ее такой в буддийском понимании – в ее подлинности, таковости. Наверное, не без влияния буддизма сунские ученые сосредоточились именно на Ли, неповторимой душе каждой вещи. Если энергия Ци всеобща, имеет градацию – более тонкая, более грубая, но не имеет индивидуального лица, то Ли индивидуально и всеобще, и в этом тайная сила его притяжения. Не зная Великого Предела, Запад пришел к крайним формам индивидуализма, который вместо свободы породил чувство отчаяния и бездомности. Иначе и быть не могло: всякая замкнутая система подвержена энтропии, саморазрушается.

В предчувствии надвигающейся катастрофы мысль обостряется, приходит осознание того, что не человек продиктовал Вселенной ее законы, а она диктует ему правила поведения и метод мышления, многомерную логику. И нет другого выхода, как понять эти законы и действовать в согласии с ними. Вместе с тем исчезает предубеждение против буддизма, который долгое время называли «пессимизмом» и «безличностным учением». Тогда как почти век назад русский буддолог О.О.Розенберг писал: «В теории дхарм мы действительно имеем дело с анализом личности человека, ибо только в нем, а не в неодушевленных предметах содержатся все элементы, т.е. и чувственное, и сознание, и процессы». Притом если «предметом исследования теории дхарм является субъект или его внешний и внутренний мир, то окажется, что так называемое живое существо, или "континуум", является не существом, живущим в мире, а существом, переживающим мир»². А в наше время на этом заостряет внимание А.Н.Зелинский: «Центр внимания в буддизме перенесен с мира явлений на внутренний мир личности, в то время как внешний мир рассматривается прежде всего как функция ее психических процессов, проецирующих в сознании иллюзию мирового круговорота (микрокосм – сансара), причем сами эти процессы, в свою очередь, выступают как отражения некоторых "метапсихологических" явлений или онтологических универсалий (макркосм – нирвана), не поддающихся, с точки зрения буддистов,

¹ Цит. по: Судзуки Д.Т. Мистицизм христианский и буддистский. Киев, 1996. С. 71. Судзуки справедливо находит общее у всех мистиков, проникающих в сверхсознание, или единое вселенское сознание.

² Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1919. С. 140, 103.

рациональному исследованию»¹. Наконец, недавно вышел перевод отдельных глав последней сутры Будды – Сутры о Великой Нирване, где говорится: «Добрый сын! Без мыслей о себе не может быть тех мыслей, от которых рождается сострадание к живым существам, мыслей, которые не допускают даже возможности нанесения вреда кому-либо. Таково неразличающее сознание архата». И еще сказано: в Татхагате есть вечность, счастье и атман. Но если атман присущ природе будды, т.е. всем существам, то как атман может не быть в человеке? Атман и делает человека неповторимым и вечным, бессмертным. Потому в 23-й главе Сутры и сказано: «Срединный Путь воистину сокрушает рождение и смерть... Срединный Путь и есть природа будды». Таким образом, природа будды «вечна, блаженна, обладает атманом и чиста». Нирвана же не угасание жизни, а «безусловная свобода от всех зависимостей. Высшее счастье»².

Однако ничто так трудно не изживается, как стереотипы мышления, тем более если они утверждаются такими авторитетными учеными, как Шопенгауэр. Известно увлечение Шопенгауэра индийскими упанишадами, которые он считал вершиной мудрости, но в понимании буддизма был далек от истины, хотя и считал сострадание величайшим его достоинством. «Если в глазах какого-нибудь человека пелена Майи, principium individuationis, стала так прозрачна, что он не делает уже эгоистической разницы между своей личностью и чужой, а страдание других индивидуумов принимает так же близко к сердцу, как и свое собственное, и потому не только с величайшей радостью предлагает свою помощь, но даже готов жертвовать собственным индивидуумом, лишь бы спасти этим несколько чужих, то уже естественно, что такой человек, во всех существах узнающий себя, свое сокровенное и истинное Я, должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать как свои собственные и приобщить себя к несчастью Вселенной»³. Пессимизм философа объясняют влиянием на него буддизма, но на самом деле буддизм приобретает пессимистический оттенок, потому что Шопенгауэр смотрит на него.

Таково традиционное видение: ощущение «как бы двойного бытия» или ощущение его как изначального Хаоса, ме-она, откуда ничего хорошего не появляется. Таково традиционное понимание Ничто – послебытие, а не добытие, непроявленная полнота сущего, как понимают Ничто на буддийском Востоке. Шопенгауэр принимал

¹ Зелинский А.Н. Идея космоса в буддийской мысли // Страны и народы Востока. Вып. XV. М., 1973. С. 323.

² См.: Махапаринирвана Сутра. Избранные главы / Перевод и комментарий Ф.В.Шведовского. СПб., 2005.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. С. 392.

за истинно-сущее то, что буддисты называют майей, миром иллюзий. Можно сказать, Шопенгауэр проникся одной стороной буддизма, вселенским Состраданием-Каруна, но не проникся вселенской Мудростью-Праджней. Этого не могли не заметить японские философы: «Ни Шопенгауэр, ни отталкивающийся от него Ницше не поняли истинного смысла буддизма». Ницше говорил о буддийском характере «тоски по небытию» и воспринимал европейский нигилизм как вторичный приход буддизма, видя в буддизме «полное отрицание жизни и воли, предел декаданса», понимал слово «пустота» как бессодержательность, отсутствие чего бы то ни было¹.

Насколько архетип Хаоса все еще довлеет над сознанием человека западной культуры, свидетельствует С.Н.Трубецкой в своей книге «Учение о логосе»: «Но если начало мира есть хаос и ночь, то и конец его – в хаосе и ночи, и в настоящем они должны господствовать. Хаос сам из себя родил сознание и разум в процессе своего движения; ночь сама из себя родила свет,

*Тот гордый свет, что мать свою ночь,
Стремится низложить и с места гонит прочь,
Но безуспешно: сколько свет ни тщится,
К телам он лепится, телам красу дает
И вместе с ними гибель его ждет.*

Как случай хаоса и ночи, свет сознания, разум, никогда не может победить окончательно хаос и ночь темную, бессознательную основу существования. В самом деле, в глубине своего духа человек находит эту основу в безотчетном стремлении к жизни, в слепом инстинкте самоутверждения, который Шопенгауэр сводил к бессознательной воле»².

Но в русской философии произошел поворот, до сих пор, видимо, до конца не осмысленный: прозрение духовных основ жизни. «На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и сглаживает разрозненные черты Вселенной в стройные образы»³. Идеи Вл.Соловьева о Всеединстве и Богочеловечестве противостоят кризису европейской культуры, односторонности «отвлеченных начал». Что уж говорить о русских космистах? Идея изначально Хаоса не укладывалась в их представления о сущем. Циолковский уверял, что ни один атом Вселенной не избегнет ощущений высшей

¹ Ниситани Кэйдзи. Нигилизм. Токио, 1970. С. 230.

² Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории. М., 1906. С. 8–9.

³ Соловьев Вл. Духовные основы жизни (1882–1884). Памяти И.О.Лапшина и И.Е.Гуддета. Париж, 1925. С. 73.

разумной жизни. «Если космос имеет причину, то и причине этой мы должны приписать такие же свойства – всеобщей любви... Причина создала вселенную, чтобы доставить атомам ничем не помраченное счастье. Она поэтому добра. Значит, мы не можем ждать от нее ничего худого»¹. В.И.Вернадский полагал, что в космосе нет противостояния косного и живого вещества; верил в необратимость эволюции живого вещества, в нарастание разума, в Ноосферу. И это согласуется с идеями греческих мистиков: «В бурных волнах обтекающей крови питается сердце; // В нем же находится то, что зовем мы так часто мышлением: // Мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает, // Разум растет у людей в соответствии с мира познанием» (Эмпедокл. «О природе». 105–106). Разум не только растет, но и убывает, когда проливается невинная кровь, ибо именно в крови пребывает душа, а убийство души самый великий грех, за которым неизбежно следует возмездие. (Примеров тому не счесть: древнейшие цивилизации погибали из-за человеческих жертвоприношений. И Россия никак не придет в себя по той же причине: не вернется к себе, пока не смоет позор невинно пролитой крови лучших своих сыновей, не очистится покаянием.)

Идею изначальной разумности, логичности мира горячо отстаивал в книге «Борьба за Логос» Вл.Эрн. «Логос – лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к жизни и не насиловать жизни схемами, наоборот, *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла, ее скрытой радости, ее глубоких задач... Логос есть коренное и глубочайшее единство постигающего и постигаемого»². (Можно сказать, философ предвосхитил переосмысление субъектно-объектных отношений в большой науке, что Нильс Бор назвал единством зрителя и актера, наблюдателя и наблюдаемого, видя в этом единстве возможность достоверного знания, которое прежде отличалось субъективностью.)

И Вл.Эрн упрекал приверженцев механического мирозерцания. Декарт и Бэкон, с его точки зрения, порвали с Природой как сущим, но Природа полна творческих энтелехий. «Материя не существует – вот последовательнейший, парадоксальнейший вывод, неизбежно вытекающий из Бэкона-Декартовского отрицания природы, как сущего». И это чуждо русскому уму, чувству Всеединства. Для России не характерен меонистический рационализм. «Это факт любопытный и замечательный... Наша кровь мистической наследственностью оплодотворена скрытыми семенами созерцательных и волевых достижений великих Отцов и подвижников Церкви... Все мышление

¹ Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928–1930. С. 6–7, 30.

² Эрн В. Борьба за Логос. С. VII.

Соловьева изнутри проникнуто пламенным стремлением к всечеловечности». Русская философская мысль не страдает дурной отвлеченностью, всегда «существенно конкретна, т.е. проникнута онтологизмом, естественно вытекающим из основного принципа Логоса... Она достигает всечеловеческих вершин в глубоко философском творчестве Тютчева, Достоевского, Толстого. Она же обуславливает любопытную черту: *отсутствие систем*. Всякая система искусственна, лжива и, как плод кабинетности, меонична». Изумительно цельным, проникнутым онтологизмом Эрн называет мировоззрение «русского Сократа» Г.С.Сковороды.

Интуиция Целого позволила Эрну проникнуть в суть буддизма, где «пробужденному» подлинная действительность открывается с полной достоверностью; пробужденному или *«целому человеку*, в котором достигается полное совпадение субъективно-переживаемого с объективным порядком Вселенной». Через человека реализуется Божественный замысел. «Человек призван быть посредником между двумя мирами, той точкой, в которой оба мира реально соприкасаются, утвердить царство свободы в царстве необходимости». Вера в человека позволяла смотреть с надеждой на будущее: «История мира – это *органический* процесс, и как бы зло ни торжествовало в промежуточных фазах его, конец, к которому придет он – будет уже окончательной, полной и вечной победой Добра»¹. Хаос порождается механистическим темпом жизни, торжеством рационализма, глубоко враждебного культуре. В Ницше он распознал болезнь духа и считал его безумие следствием всей истории новой философии, вне-человеческой по существу. Потому и жизнь, лишенная формы, смысла, Логоса, предстает в виде чистого хаоса. «И это уже не тот зиждательный, родной, хотя и страшный хаос, который воспевается Тютчевым, который играет огромную роль в космогониях древних». Первоначальный Хаос – темная мощь творящей природы, живая сила неосуществленных возможностей, непросветленная основа космической жизни. Но современный хаос есть абсолютная тьма, погашение жизни в мертвящей атмосфере систематического меонизма. «Это хаос пустой, не имеющий силы, ничего не рождающий, наоборот, все убивающий». Воспринимая мир как однородное пространство, историю как однородное время, «рационализм исповедует точку зрения универсальной *непрерывности*»².

Насколько идея непрерывности или одномерного, линейного мышления настораживала русских мыслителей, свидетельствует и Павел Флоренский: «С началом текущего века научное понимание претерпело сдвиг, равного которому не найти, кажется, на всем протяжении

¹ Эрн В. Борьба за Логос. С. 85, 29, 244.

² Там же. С. 92, 341, 359.

человеческой истории. Эти два признака суть прерывность и форма... Непрерывность изменений имеет предпосылкою отсутствие формы: такое явление не стянуть в одну сущность изнутри. Эволюционизм, как учение о непрерывности, существенно подразумевает и отрицание формы, а следовательно – индивидуальности явлений»¹. (Внутренняя форма, сопоставимая с китайским Ли.) Флоренский предвидел, к каким человеческим жертвам может привести т.н. «коллективное мышление», не оставляющее просвета, возможности свободы, враждебное индивидуальному, инстинкту совести.

Тем не менее полвека спустя в высокой науке, *синергетике*, возрождается интерес к Хаосу. На Хаос возлагают надежды как на конструктивную силу, залог перемен к лучшему. «Стали замечать, что в Хаосе содержится своего рода единство противоположностей: Хаос все раскрывает и все разворачивает, всему дает возможность выйти наружу; но в то же самое время он все поглощает, все нивелирует, все прячет вовнутрь... Образ Небытия или первородного Хаоса во многом совпадает с нашим пониманием нелинейной среды, в которой в потенции, в непроявленном виде скрыт спектр всех возможных в данной среде форм, спектр структур-аттракторов эволюции». Более того – «малое и хаотическое прекрасны, ибо открывают возможность нового»².

В этом стоит разобраться. С одной стороны, возрождение Хаоса соответствует закону Дао: «Возвращение к истоку есть действие Дао; слабость – его свойство. Все вещи рождаются из Бытия, а Бытие рождается из Небытия» (Даодэцзин, 40). Но не причастна ли к этому и чуткая душа ученого, готового и в хаотическом видеть прекрасное? С одной стороны, пожалуй, нет в синергетике того, чего не было бы в Дао. Более того, законы относительности, вероятности, квантового устройства мира скорее соответствуют Дао, чем классической науке. По закону Соответствия (Хэ) мышление не может не отражать преобразенную картину мира. Одномерному, линейному мышлению («логике твердых тел» – по выражению А.Бергсона) недоступна Истина или Целое. А без осознания Целого жизнь становится проблематичной. Потому и потянулись мысли с одной части света в другую, обнаружив свое родство. Когда Единое проникает множественное, как *ли* проникает Дао, тогда рождается «сингулярное сознание»: каждая точка – центр, сопричастна вечности.

Следуя эволюции, наука не могла не повернуть от схемы, в чем ее упрекали русские философы, к самой жизни. Произошел поворот на 180°: от отрицания отрицания, анализа и синтеза, когда среда

¹ Флоренский П.А. Пифагоровы числа //Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. № 5. С. 504–505.

² Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб., 2002. С. 97, 65.

служила объектом, подтверждающим теорию, к признанию самостоятельности среды с ее законами нелинейности, открытости, самоорганизации. Произошел переход от одностороннего Вэй-воздействия на объект к двустороннему Увэй-недействию, невосприятию среды как объекта: не учить природу, а учиться у нее тому, что есть и как есть, рассчитывая на самоорганизацию, самодоставание. Помимо обратимого движения – по горизонтали – существует необратимое, движение по вертикали. Тем самым человек избавляется от страха перед «вечным возвращением». Соединяя разрозненное в пространстве и времени, методике Запада с методикой Востока, ученые обращаются к древней мудрости Востока и к собственной традиции (Платону, Аристотелю). Синергетическое видение, новый тип сознания, соединяет, а не отсекает одно в ущерб другому, не отрицает, а обновляет традиционные понятия. Скажем, «фрактальную геометрию» воспринимают как геометрию живого, самой Природы. Или видят в монаде Лейбница не замкнутость на себе, а «отражение как в зеркале тотальных свойств мира в целом», как это делает Сергей Павлович Курдюмов – сам по себе явление нового человека, соединившего талант ученого (праджню) и чуткость души (каруну).

Синергетика, таким образом, признает в природе не объект, а субъект, живущий по своим законам, не всегда доступным человеку, но с которыми нельзя не считаться. Синергетическое мировоззрение, отойдя от антропоцентризма, рождает чувство сопричастности всему и, значит, ответственности за все. Человек способен познавать Природу, резонируя, откликаясь на нее. Способен возвыситься над собой внешним, пробудить в себе человека внутреннего, стать в троицу с Небом и Землей, как предрекали мудрецы Востока и Запада. Если поворот происходит в сознании, это не может не отразиться на образе жизни. Вникая в законы эволюции и коэволюции, ученые, признавая случайность, не идут у нее на поводу. Процесс бифуркации могут спровоцировать люди, которые не ведают, что творят, но кто ведает, не может не искать выхода, не задумываться над аттрактором: оптимальным вариантом выхода из сложной ситуации.

Значит, синергетика, становясь открытой, прозрачной для разных форм знания, вникает в прошлое, чтобы понять будущее, берет на себя религиозно-духовную, нравственную функцию, спасения мира. Методика синергетики подчинила задаче понять причины превращения разумной энергии в неразумную стихию (в любой сфере, от экономики до культуры, вне которой и экономика не может развиваться), чтобы стихия не приняла необратимый характер, не поглотила все живое. Отсюда метод «акупунктуры» – несилового, резонансного воздействия на точки больного организма: без вскрытия, чтобы не нарушить целое, а восстановить его естественный характер.

Итак, что сближает синергетику с восточными учениями, что едино и что различно? Един, прежде всего, принцип самоорганизации: не человек организует Вселенную, а все само по себе таково. «Человек следует Земле. Земля – Небу. Небо – Дао. А Дао – самому себе (цзыжань – самоорганизуется)» (Даодэцзин, 25). А даос Чжуан-цзы наставлял: «Не губи природного человеческого, не губи естественного искусственным, не жертвуй собой ради приобретения» (Чжуан-цзы. Гл. 17). Из закона самоорганизации следует, что все изначально разумно, недвойственно; двуедино – лишь две стороны могут взаимодействовать. То есть в синергетике преодолевается еще один архетип или стереотип мышления – дуализм, раздвоение сущего, закон исключенного третьего, предполагающий борьбу одного с другим до взаимного изнеможения. Оказавшись необратимым, путь раздвоения привел к «войне всех против всех» (по выражению Гоббса из его «Принципов индивидуализации»). Буддийский Путь потому и называют Срединным, что он исключает борьбу противоположностей, противостояние любого рода. «И все же, Махамати, – наставляет Будда ученика, – что значит "недualьность"? Это значит, что свет и тьма, длинное и короткое, черное и белое, суть относительные названия, Махамати. Они взаимозависимы, как Нирвана и Сансара. Все вещи нераздельны, нет одного без другого» (Ланкаватара сутра. 3, 3)¹. Совершенное сознание уже существует в обыденном, нужно лишь очистить его от самомнения.

Однако не все свойственное Дао присуще синергетике: ни Хаоса в нем нет, ни Случайности. Это, собственно, противоречило бы Пути, в котором нет ни уподобления сторон, ни их борьбы. «Одно Инь, одно Ян и есть Путь». Сдвоенное же Инь или сдвоенное Ян ни к чему хорошему не приводят. Разве что к катастрофе – мировому пожару или к мировому потопу, цунами. (Знали бы об этой опасности заранее, не тревожили Землю сверх меры.) Это касается и традиционного мышления. Проницательный ум Юнга увидел разницу: «То, что мы называем *случайностью*, для мышления китайцев является, судя по всему, главным принципом, а то, что мы превозносим как причинность, не имеет значения... Их, видимо, интересует сама конфигурация случайных событий в момент наблюдения, а вовсе не гипотетические причины, которые якобы обусловили случайность. В то время, как западное мышление тщательно взвешивает, анализирует, отбирает, классифицирует, вычленяет, китайская картина мгновенно все сводит к незначительной детали, ибо все ингредиенты и составляют наблюдаемый момент... Этот необычный для нас принцип я назвал *синхронностью*...

¹ Suzuki D.T. The Lankavatara Sutra. L., 1966. P. 67. (Кстати, та самая индийская модель: белое есть черное, черное есть белое – незаполненный Круг, олицетворяющий Пустоту-Шунью, или Нуль.)

и он диаметрально противоположен нашей причинности. Древние китайцы смотрели на космос, как современный физик, который не может отрицать, что его модель есть не что иное, как психофизический образ мира»¹.

Естественно, синергетика предпочитает янский Огонь иньской Воде. (Тогда как в Даодэцине нет ни одного упоминания об Огне.) «Горение (или огонь) можно рассматривать, пожалуй, в качестве одного из архетипических символов – символа самовозобновляющегося и саморегулирующегося начала в универсуме»². Архетип Огня, устремленного ввысь, обусловил «психофизический образ» западной ойкумены, проявился и в храмовой архитектуре, и в душах людей. «Есть упоение в бою». И Логос Гераклита отождествляется с Огнем: «Грядущий огонь всех объемлет и всех объемлет» (Ф.66), – тех, кто не внемлет Логосу. Для Эмпедокла – огонь, как видимый, так и невидимый, обладает мышлением, разумен. Аристотель по-своему толкует идеи Эмпедокла, для которого соединение однородного ведет к вражде, а соединение разнородного к дружбе: «Когда целое под действием Вражды распадается на элементы, тогда огонь собирается вместе... Когда же элементы снова под действием Дружбы сходятся в единое целое, то из каждого элемента части (его) должны опять рассеяться» («Метафизика», 14).

Если Логос – Огонь, то Дао – Вода. Свойство Огня – необратимость. Огонь по прямой восходит к Небу. «По прямому пути, – говорит Платон, – Бог приводит всё в исполнение». Дао же необратимо и обратимо одновременно, движется туда-обратно (шунь-ни) (по принципу электрического тока). Логос-Огонь, созидая сущее из противоположных стремлений», не возвращается к Основе (отсекает прошлое, пока не появляется необходимость «ренессанса»). Поднимаясь ввысь, Огонь самосжигается, жертвует собой, подвигая на Путь жертвенности. Дао уравнивает, не требует жертвы, не допускает существования одного за счет другого; не отрываясь от Основы, восходит по вертикали. Но и природа Огня двойная, в этическом смысле: очищающая и карающая. Бог Яхве – «огнь поядающий», «ибо огонь возгорался во гневе Моем, жжет до ада преисподнего, и поядает землю и произведения ее, и пополяет основания гор» (Второзаконие. 32, 22–23). А Исаак Сирий скажет о жаре Бога, который убажает достойных и мучительно жжет чуждых Ему обитателей ада.

У Будды встречается образ пагубного огня, исходящего от тех, кто обуян страстями: глаз – в огне, ухо – в огне, язык – в огне, творимом

¹ Jung C.G. Psychology and Religion: West and East. L., 1958. P. 591.

² Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. С. 30.

помраченным сознанием, авидьей. Огонь воспламеняется суетностью мира. У Лаоцзы же нет ни одного иероглифа «огня». Само Дао отождествляется с Водой. «Вода – самое мягкое и слабое, но преодолевает твердое и крепкое», «Великое Дао растекается повсюду. Благодаря ему все рождается и процветает... С любовью питая все существа, не считает себя их господином» (Даодэцин. 8, 78, 34). А по Чжуан-цзы: «Подобно спокойной воде, мудрец хранит все внутри, не проявляет внешнего беспокойства. Совершенствуя духовную силу (дэ), распространяет Гармонию (Хэ)» (Чжуан-цзы. Гл. 5). Таков Дао-человек, не мнит о себе, потому не горит в огне, не тонет в воде, все в природе ему родное. И это чувство доступно западному уму, судя по репликам К.Г.Юнга: «Неоткрытая вена внутри нас является жизненной частью психики. Классическая китайская философия называет это внутренним путем Дао и сравнивает с потоком воды, который неумолимо движется к цели. Остаться в Дао означает достижение целостности, свершение чьей-либо судьбы, выполнение чьей-либо миссии; начало, конец и полная реализация смысла экзистенции врождены во все вещи. Личность есть Дао»¹.

Другое дело христианство: вода Божественна, крещение водой приобщает к Царствию Небесному. В Библии сказано: «Да произведут воды душу живую, не такую, как производит земля» (Бытие. 1, 20). И блаж. Августин говорил в «Исповеди»: «Есть над этой твердью, верю я, другие воды, бессмертные, недоступные земной порче». А древнерусский богослов Иосиф Волоцкий сравнивает с водой человеческую мысль: свободная, непринужденная, она растекается, а стесненная горем и заботой – уходит, поднимается в высоту.

Кто знает, может быть, будущее поколение примирит стихии, а если примирит, то они перестанут быть стихиями, вернется их изначальная разумность. Все дело в правильном отношении Инь–Ян, в их взаимном согласии. Пока этого нет, потому и разбушевались подземные воды и вулканы. Но Мысль, отражая вечное, опережает события. Еще Платон верил, что наступит конец страданиям: человеческий разум победит силу огня и воды, воздуха и земли, одолеет их стихийное буйство, и мир вернется в прежнее, лучшее состояние. Кормчий «вновь устроит космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим» (Тимей, 28а). Тогда и воцарится истинное бытие «тождественное идее, не рожденной и не гибнущей» (Тимей, 52а). И идеи, естественно, бывают двух родов: истинные, ведущие к спасению, и ложные, ведущие к гибели, но последние, слава Богу, не вечны. Много было искушений – наукой, техникой, политикой, – но

¹ Цит. по: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994. С. 147.*

приходит ощущение неизбежности третьего, духовного измерения, без которого «два» так и будут сражаться до последнего вздоха, до взаимного уничтожения.

«Одно Инь, одно Ян и есть Путь». А дальше сказано: «Следуя этому, приходят к Добру-Благу (Шань). Осуществляя, проявляют изначальную Природу (Син)». Шань – это Благо, совершенная жизнь всего пребывающего на Земле и за ее пределами, преобразование человека, реализация всех пяти Постоянств: Человечности, Справедливости, Доброжелательности, Мудрости, Искренности. Когда Инь–Ян, две стороны одного, находятся в правильном отношении, один к одному, не отталкивая друг друга, то рождается *третье* – вертикальный вектор. И это постигает интуиция Бердяева: «Повсюду, где есть жизнь, есть тайна Троичности... Бытие было бы безнадежно разорванным и разделенным, если было бы только два. Бытие раскрывает свое содержание и обнаруживает свое различие, оставаясь в единстве, потому что есть три. Такова природа бытия, первичный факт его жизни. Жизнь человека и жизнь мира внутренни́й момент мистерии Троичности»¹.

Горизонтальные связи, сколь бы ни возростали, не меняют качество жизни, но под воздействием притяжения по вертикали все начинает тянуться к духовному. Видимо, это имеет в виду Лаоцзы, говоря: «Дао рождает Одно. Одно рождает два. Два рожают Третье. Третье рождает все остальное. Сверху – Инь, внутри – Ян, энергия-Ци образует Гармонию-Хэ» (Даодэцзин, 42). Если не было бы Третьего, не было бы и Гармонии – «Совершенного Пути», о котором в предыдущем чжане сказано: «Дао скрыто и безымянно, но лишь оно ведет к Благо-Шань». Дух преобразует сущее, соединяя двоицу единым центром или вертикальной осью, делает все целостным. «Справедливость, проникая в Семена (Цзин), приобщает к Духу (Шэнь)» (Сицы-чжуань. 2, 5). И там же сказано: «Когда Инь и Ян не поддаются измерению, появляется Дух (Шэнь)»². Не означает ли это осуществления двух первых гексаграмм Ицзина: абсолютное Творчество (шесть целых янских черт в гексаграмме) и абсолютное Исполнение (шесть прерванных иньских черт, в других случаях черты смешанные) не поддаются измерению, воплощают наивысшее Трiediного человека – Теурга, Богочеловека в нашей традиции. (Не потому ли, что «дух не генерализирует, а индивидуализирует» – по словам Бердяева.) И в этом глубочайший смысл: лишь индивидуальное духовно. Проникший в суть китайских учений Алан Уотс постиг индивидуальную природу Ли: «Понятие Дух-Шэнь,

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 135–136.

² Дух, Дао не исчисляется. Дао не сводится к одному свойству, как Число у греков, заложившее основу математического, числового измерения. Число, как и Слово, одна из функций Дао.

то, что переводится как врожденный Ум каждого организма в отдельности и мира в целом, т.е. *ли*. Так же, как любая точка на поверхности сферы может рассматриваться как центр поверхности, каждый орган тела и каждое явление космоса – как его центр и повелитель. С даосской точки зрения, нет ни того, кто управляет, ни того, кем управляют. Все происходит самоестественно (цзыжань). Все со-возникает... Понять Дао можно лишь наблюдая за процессами и образами Природы. Приведя свой ум в состояние покоя, сосредоточенности, мы поймем, что это такое, но вряд ли сможем передать словами»¹.

Третье или Единое возможно, если есть Центр; все сущее устремляется к нему, чтобы проявить свою внутреннюю природу. В этом кажущийся парадокс: чтобы узнать себя истинного, своего внутреннего человека, о котором мало кто догадывается, нужно отказаться от себя внешнего, привычного, но вечно маящегося. Но об этом свидетельствуют все восточные мудрецы. «Пока "я" и "не-я" не стали парой, человек соединен с осью Пути, пребывает в центре бесконечности» (Чжуан-цзы. Гл. 2). Значит, если «я» и «не-я» стали парой, субъектом и объектом, то «я» отпадает от Пути, мельчает и вырождается, как вырождается всякая часть, противопоставившая себя Целому. В каждом заложена изначально благая природа, разум Будды или «искра Божья» (по Экхарту), но не каждый ощущает ее, не каждый способен преодолеть себя ради другого. «Тот, кто перестал различать "то" и "это", свое и чужое, не живет ради себя, тот становится "осью Дао". Вошедший в ось Дао пребывает в центре круга бесконечных превращений, становится Просветленным», – сказано в той же главе «Чжуан-цзы». Вообразив себя центром мира явленного, имеющего свои границы, человек стремится расширить их, но не достигает предела своих желаний. Разумная природа не терпит суеты, потому все неистинное, придуманное человеком себе в угоду, не может осуществиться. Целый человек не стремится расширить свои владения, он и так всеобщ. Целое свободно, свободный не посягает на свободу другого. Так что Целый человек не может не быть моральным, и напрасны все усилия сделать моральным или свободным частичного, одномерного человека.

Потому и говорят: вошедший в триицу становится Всеединым. «Великий человек соединяет свое Дэ с Небом и Землей; свой Свет – с Солнцем и Луной; живет в ритме четырех времен года», судя по древнему комментарию к Ицзину «Вэньянь-чжуань». А Чжуан-цзы скажет: кто узнал Постоянство Неба и Земли, может влиять на шесть энергий, странствовать в бесконечности. Таков Дао-человек, познав Великий Предел, становится ровень с Небом и Землей. Его называют «Человеком Истины» (Чжэнь жэнь). Благодаря Искренности он узнает

¹ Watts A.W. Tao: The Watercours Way. N.Y., 1971. P. 51, 55.

волю Неба; не зная пороков, достигает бессмертия. Назначение истинного Человека, «обретая духовность, просветлять сущее» (Сицы-чжуань. 1, 12). Истинный человек укоренен в Основе, что бы он ни делал, все идет на благо. Потому Конфуций и называет его благородным – цзюньцзы, в отличие от мелкого человека – сяожэнь. «Благородный всеедин, но не групповой. Мелкий групповой, но не всеедин» (Конфуций. «Беседы и суждения» // Луньюй. 2, 14). (А Бердяев скажет: гений одинок, он не принадлежит никакой социальной группе.) «Цзюньцзы пребывает в Центре, сяожэнь наоборот» (Чжун-юн. 2, 1). Цзюньцзы – Сердце Вселенной, пульсирует в ее ритме, общается со всеми, не навязывая себя. Цзюньцзы скорее откажется от жизни, чем от Человечности.

На вопрос ученика, что такое Человечность-Жэнь, Конфуций ответил: «Преодолеть себя, вернуться к Благожелательности-Ли и значит Человечность. Когда однажды, победив себя, вернуться к Ли, Поднебесная вернется к Человечности. Но Человечность достигается лишь самим, не с помощью других» (Луньюй. 12, 1)¹. Потому сяожэнь, не имеющий собственного мнения, ради выгоды готовый на все, опускается все ниже и тянет за собой других, связанных с ним круговой порукой. «Цзюньцзы идет вверх, сяожэнь идет вниз» (Луньюй. 14, 23). На вопрос, есть ли принцип, которому можно следовать всю жизнь, Конфуций ответил: «Отзывчивость» (Ши – взаимность, согласие). «Не делай другому того, чего не желаешь себе» (Луньюй. 15, 23).

На нашем языке это и есть Божий дар Любви, как о том говорили святые: «Итак, два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, и небесный – любовью к себе, доведенною до презрения к самому себе» (Августин Блаженный. «О граде Божиим». XIV, 28). Но, по сути, то же самое говорит дзэнский монах Догэн: «Узнать Будду, значит узнать себя. Узнать себя, значит забыть себя. Забыв себя, станешь единым со всеми». А современный японский ученый, ссылаясь на Догэна, разъясняет суть дела. В статье «Индивидуум в философии буддизма Махаяны» Уэда Ёсифуми напоминает, что все школы Махаяны признают первичной Реальностью «Дхарма-кая» (Тело Будды), но она недоступна западной логике, тем более аристотелевского типа. Буддизм ставит своей целью

¹ Не могу не напомнить слова Бердяева: «Внутренно личность получает силу и освобождается через богочеловечность, внешне весь мир, все общество и вся история преобразается и освобождается через человечность. ...Человечность и есть главное свойство Бога, не всемогущество, а человечность, свобода, любовь, жертвенность... Бог сотворил личности, творческие экзистенциальные центры, а не мировой порядок ... Внутренний источник рабства связан с утратой внутреннего центра» (Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Париж, 1939. С. 41, 75, 113). Бердяев верил, что человек призван преобразить космос в «новое небо и новую землю».

«узнавание» реально существующего субъекта, не приспособивая его к своим представлениям о мире. Подлинное «Я» возможно, когда есть ощущение, что познающий и познаваемое одно, т.е. подлинное «Я» открывается в опыте неразличения субъекта и объекта, в состоянии «глубинной мудрости» (мула-джняна) или праджни. В праджне реализуется подлинное «Я»; пробуждается не только твое истинное «Я», но и все в этом мире находит себя.

Иначе говоря, существует только-субъект (виджняна-матра) и не существует объекта. Но только-субъект есть не-субъект (анатман – «не-я», ачитта – «не-мыслие»). Значит, нет субъекта, противостоящего объекту. «Это означает не что иное, как свободу от всего субъективного и частичного, видеть вещи, как они есть. Только-субъект, или не-я, есть истинное Я, которое осознает себя и одновременно весь мир, как он есть (только-объект)»¹. Познавший себя и все вокруг познает Татхату (истинную Реальность), синонимами которой являются – Пустота-Шуньята, Дхармата – все вещи в их подлинном виде. В сочинении «Сёбогэндзо» Догэн говорит о Дхармате, истинной природе вещей, которая не возникает и не исчезает. Дрова пребывают в дхармате дров и тогда, когда от них остается одна зола. Увидеть дрова в их древесности, золу в ее зольности – и значит увидеть дхармату: дух дерева, дух золы, то, что вечно. (Как вечные идеи или эйдосы греков. И согласно Эмпедоклу, ничто не возникает и ничто не исчезает, лишь переходит из одной формы в другую: «Но и другое тебе я поведаю: в мире сем тленном // Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти; // Есть лишь смешенье одно с размещением того, что смешалось, // Что и зовут неразумно рождением темные люди» – Эмпедокл. «О природе». 8, 11–12.) Отличие разве что в традиционной структуре: у одних одновременность, у других последовательность.

В буддизме, продолжает Уэда Ёсифуми, отношение между миром и индивидуумом есть отношение «одного во многом и многого в одном», т.е. одно идентично многому и многое – одному. Все различно и одновременно едино. «Мир существует не только как объект, наблюдаемый индивидуумом, но как нечто творимое каждым индивидуумом в процессе своего становления. Индивид не просто наблюдатель, но и актер. Индивид и мир взаимно создают друг друга... Но если многие соединяются в одном, значит, каждый индивид есть центр Вселенной». Когда аналогичные идеи встречаем у Нисида Китаро, то это естественно, и не обойдешь молчанием, настолько это позволяет проникнуть в поставленную проблему. «Наше истинное Я и есть субстанция универсума. Когда мы узнаем свое истинное Я, мы не только

¹ *Yoshifumi Ueda. The Status of the Individual in Mahayana Buddhist Philosophy // The Japanese Mind. Honolulu, 1981. P. 169–170.*

соединяемся со всем человечеством, но соединяемся с субстанцией универсума, в духе проникая в Божественный Разум»¹. А блестящий знаток Японии Лафкадио Хэрн скажет: «Это – божественное в каждом существе. По-японски оно называется "Муга-но тайга" – "великая личность" без себялюбия. Иной истинной "личности" не существует»².

Другое дело – открытие закона двуединства физиком Нильсом Бором. А еще у Николая Бердяева – ощущение взаимоприсутствия человека и Бога. На высшем уровне действительно все Едино, и пробужденному это доступно. «В результате долгого духовного и умственного пути я с особенной остротой осознал, что всякая человеческая личность, личность последнего из людей, несущая в себе образ высшего бытия, не может быть средством ни для чего, в себе имеет экзистенциальный центр и имеет право не только на жизнь, отрицаемое современной цивилизацией, но и на обладание универсальным содержанием жизни. Личность не может быть частью какого-либо иерархического целого, она есть микрокосм в потенциальном состоянии... Личность есть потенциальное все, вся мировая история»³.

Европейский индивидуализм не выдержал испытания временем и не мог выдержать в силу своей односторонности: чревата последствиями всякая замкнутая система. Тем более человек, явившийся в мир не ради себя самого. Если человек замыкается на себе, то отторгается миром за ненадобностью. Это естественно. Но не все естественное доступно сознанию. Юнгу было с чем сравнивать, когда он уверял, что сознание западного человека невообразимо без эго. Если нет эго, тогда просто некому что-либо сознавать. Поэтому эго совершенно необходимо для сознательного процесса. Однако восточный ум не испытывает затруднений в понимании сознания без эго. Считается, что сознание способно преступать пределы своего эго-состояния, ведь в «высших формах сознания эго бесследно исчезает». Я уже упоминала мысль Юнга: «На Западе внешний человек забрал такую власть, что она заставила его отвернуться от своей сокровенной сущности и глубинного бытия»; притом что «внутреннему человеку хочется совсем не того, что хочет внешний, и мы вступаем в войну с собой». Естественное следствие дуализма, дихотомического мышления.

Но все, не имеющее отношение к Истине, конечно. «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется», – сказано апостолом Павлом (2 Кор. 4, 16). Ну а близкий моему сердцу Бердяев подтвердит: «Дух всегда пребывает в глубине, дух и есть

¹ *Нисида Китаро*. О Добре. Токио, 1924. С. 261.

² *Хэрн Л.* Душа Японии. Кокоро. М., 1997. С. 269.

³ *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). С. 11–12, 34.

глубина... Подобно тому, как нет в духовной жизни внеположенности и раздельности, нет в ней и противоположности между единым и множественным... Единое не противостоит множественному, как внешняя для него реальность, оно проникает множественное и создает его жизнь, не снимая самой множественности. "Я в Отце Моем, и вы во Мне, а я в Вас" (Ин. 14, 20)¹. В разделении субъекта и объекта Бердяев видел болезнь бытия: «Само противоположение субъекта и объекта, самоубийственное рационализирование всего живого в познании, есть результат того же заболевания бытия»².

Но тогда прав и Карл Густав Юнг, веря во всеобщность знания или сознания: «Мы действительно научимся чему-то у Востока только тогда, когда поймем, что *psyche* достаточно богата сама по себе и нет никакой необходимости заполнять ее снаружи... Мы должны прийти к пониманию ценностей Востока изнутри, а не снаружи – искать их в себе, в своем бессознательном... То, что Восток называет "разумом", имеет больше общего с "бессознательным", чем с "разумом" в нашем понимании, согласно которому разум в большей или меньшей степени отождествляется с сознанием»³. Дело остается за немногим: пробудить сознание, привести в действие не использованные резервы, которые составляют большую его часть. Но это требует возрождения памяти, знания нетленного, но забытого в суете. Потому я так усердно напоминаю о том, что было известно во все времена, но постепенно забывалось, оставалось закрытым и как бы открывалось каждый раз заново, чтобы «познавший себя узнал откуда он». Чтобы на грани Великого Предела прояснился ум, чтобы вслед за ним не погибло бы тело. И так ли сложно узнать Путь Будды, не говоря уже о Пути Христа, если все это уже Есть. «Царство Божие внутри вас есть». И Будда учил: каждый есть Будда, изначально пробужденный, только не каждый понимает это.

Завершить же свои заметки мне бы хотелось словами Сергея Павловича Курдюмова, своего рода завещанием. Я имею в виду его последнее выступление на конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века» (август 2004). Именно новым мышлением озабочен ученый, чтобы жизнь человечества не оборвалась раньше времени, если человек не научится отдавать себе отчет в содеянном, не пробудится в нем совесть. Потому так важны вопросы, поставленные Сергеем Павловичем: куда идет человечество на данной стадии развития? Каковы надвигающиеся кризисы и как их преодолеть? Какова будет следующая, посткризисная ступень развития? А она будет, потому что «мертвой природы не существует. Элемент

¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. С. 31.

² Бердяев Н.А. *Философия свободы*. М., 1989. С. 130.

³ Цит. по: Судзуки Д.Т. *Мистицизм христианский и буддистский*. Киев, 1996.

духовности, элемент прогноза, элемент памяти есть в каждом элементе мира». И цель науки – попытаться понять закономерности развития на основе научного прогноза, а не методом проб и ошибок. В условиях неустойчивости системы малое воздействие может привести к катастрофическим результатам, дальнейшим цепным реакциям, которые развиваются по своим законам и приводят в действие мощные энергии. «Мы привыкли считать, что на любые мировые процессы можно влиять только мощным внешним воздействием. Это глубочайшая ошибка! У природы есть свои пути развития, которые необходимо знать, а не навязывать ей то, что нам хочется, хотя бы из самых лучших побуждений». Тем более в момент обострения, когда «сумбур в наших головах, и постмодернизм, где перемешиваются самые различные искусственные вещи, и вызов всему, и отрицание всего, и усиления неоднородности человечества»¹.

В этом весь Сергей Павлович, которого и китайские мудрецы, и духовные философы России назвали бы Всечеловеком. Потому и выходит за пределы России, заостря внимание на коэволюции развивающихся с различной скоростью стран, как племена аборигенов в Африке или Австралии, которые могут быть встроены в порядок постсоциализма, скажем, Швеции, – по закону взаимобратимости энергий, но, главное, по закону совести: не может быть тебе хорошо, если другому плохо.

¹ См.: Курдюмов С.П. Новые тенденции в научном мировоззрении // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI в.: В 3 т. Т. 1. С. 82–91.

А.Д.Арманд

Ян–Инь и дополнительность

Два загадочных явления загадочным образом нашли друг друга, объединились, и раздался взрыв гремучей смеси. Загадочные явления – это соотношение неопределенностей квантовой физики (принцип Бора–Гейзенберга) и концепция Ян–Инь древнекитайской философии. Существование связи между ними понял еще Нильс Бор, который избрал символ Ян–Инь (Тайцзи) своим гербом и добавил к нему изречение «*Contraria sunt complimenta*» (противоположности дополнительны). В учении Гермеса Трисмегиста, основоположника мировоззрения древних египтян, объявился «бинер» (всеобщая двоичность), прослеживаются высказывания других мыслителей прошлого, антиномии Гегелевской диалектики. Возникла настоятельная необходимость выяснить, каким образом прозрение древних мудрецов может дополнить научное мирозерцание просвещенного современника.

Принцип дополнительности

Что такое дополнительность? Соотношение Бора–Гейзенберга¹ указывает на то, что чем точнее физик измерит координаты (положение) в какой-то момент времени мчащейся элементарной частицы, тем больше будет ошибка в определении энергии (импульса) частицы. Причем эта фатальная неполнота сведений об объекте, который он взялся исследовать, не зависит ни от характера или настроения ученого, ни от совершенства его приборов. Природа так постановила, и закон этот никакими хитростями обойти не удастся.

¹ См.: Гейзенберг В. Физические принципы квантовой теории. Л.–М.: ГТТИ, 1932.

В повседневном понимании, совпадающем также с математическим определением, *дополнительность* – это когда две или несколько величин (множеств) вместе составляют одно целое. Целое может быть выражено суммой дополняющих друг друга частей или их произведением. Приведем пример.

Длины двух плеч рычага дополнительные, в сумме они составят полную длину рычага: $A_1 + A_2 = A = \text{Const}$. Увеличивая одно плечо, мы автоматически на такую же величину сокращаем другое.

Тот же рычаг демонстрирует другой тип дополнительной зависимости. Здесь пару составляет длина плеча A_1 и сила F_1 . Их произведение, называемое моментом силы M , – величина постоянная для данной системы: $M = A_1 \cdot F_1 = \text{Const}$. На другом конце рычага возникает вторая пара с обратным соотношением плеча и силы, но с той же константой: $M = A_2 \cdot F_2 = \text{Const}$.

Первый вид дополнительной зависимости применим к переменным, которые измеряются одной и той же мерой. Такие величины носят название *аддитивных*. На графике их зависимость выглядит как прямая линия с обратным наклоном (рис. 1а). Сумма двух перпендикуляров, опущенных из любой ее точки на каждую из осей координат, не меняется, это и есть *константа*. Переменные, относящиеся ко второму виду дополнительной зависимости, *мультипликативные*, качественно различны, у них сохраняется постоянство не сумма, а произведение. На графике взаимозависимость двух дополнительных мультипликативных величин представлена в форме гиперболы (рис. 1б). Концы гиперболы устремлены в бесконечность. Константа здесь равна произведению перпендикуляров, опущенных из каждой точки кривой на обе оси, т.е. площади соответствующего прямоугольника.

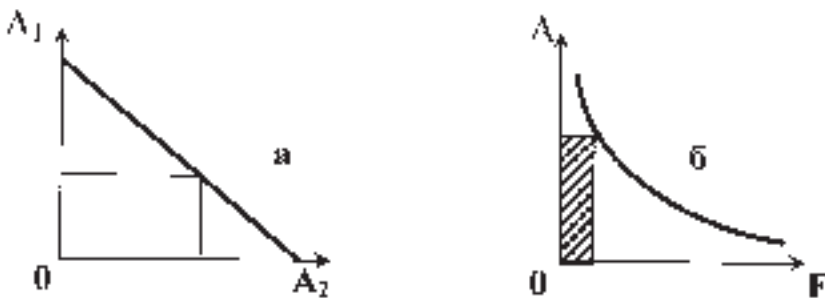


Рис. 1. Графики дополнительной зависимости переменных:
 а) аддитивных ($A_1 + A_2 = \text{Const}$) б) мультипликативных ($A \cdot F = \text{Const}$).

На чертежах аддитивная и мультипликативная дополнительности выглядят как совершенно различные закономерности. Но они переводятся одна в другую несложной операцией логарифмирования или потенцирования, что подтверждает их «кровное родство».

Всеобщий закон

Нильс Бор, вероятно, первый понял, что принцип дополнительности – фундаментальный закон, имеющий всеобщее значение в нашем мире¹. В частности, он указывал, что аналогичные ограничения во взаимозависимости двух величин существуют между механистической и телеологической концепциями в биологии, между позицией наблюдателя и действующего лица в психологии. В этом случае Бор ссылался на Лаоцзы и Будду. Как только мы начинаем анализировать свои чувства, так перестаем их переживать. В науке об этносах и нациях Н.Бор обнаружил дополнительные отношения между традициями и психологическими установками разных народов. Объем понятия, содержащегося в слове, дополнителен к его содержанию. Философия встречается с дополнительной парой: свобода воли – причинность. В конечном счете, даже хаос и порядок, по мысли ученого, неразрывно связаны, но при этом несовместимы и вынуждены замещать друг друга во времени.

В дальнейшем на ряде примеров мы постараемся проиллюстрировать и развить эти мысли великого ученого. Двойственность противоположностей, или антиномичность неразделимых вещей, событий и мыслей, действительно пронизывает всю нашу жизнь. Это свойство окружающей действительности достаточно хорошо было понято нашими далекими предками.

Ян–Инь

Представление о том, что мир состоит из противоположностей, привычно и нам. Может показаться, что в этом нет ничего интересного. Иначе рассудил автор сочинения «Ицзин» (китайской «Книги перемен»), которым по традиции считается древний правитель Китая Фуси. На «Книге перемен», созданной, по-видимому, в начале 3-го тысячелетия до н.э., основана многовековая культура китайской цивилизации, как европейская культура – на Библии. Фуси первым обратил внимание просвещенной публики на *неравнозначность* соединенных в пары противоположных величин². Они получили названия *Ян* – мужское начало и *Инь* – женское начало. Как правая и левая руки человека, эти начала симметричны, противоположны, выполняют разные функции. Их разные функции в мировой эволюции заключаются

¹ Бор Н. Причинность и дополнительность // Бор Н. Избранные научные труды. М.: Наука, 1971. Т. 2. С. 204–212. См. также: Бор Н. Единство знаний // Бор Н. Избранные научные труды. М.: Наука, 1971. Т. 2. С. 481–496.

² См.: Петухов С.В. Бипериодическая таблица генетического кода и число протонов. М.: Молодежный книжный центр, 2001.

в том, что Инь – символ инерции, устойчивости, консерватизма, тогда как с Ян связывается всякое движение, энергия, прогресс, новизна.

В древнеиндийской философии тот же смысл имеют противопоставляемые друг другу *гуны*: инертная *тапас* и постоянный источник возбуждения *раджас*. В славянской мифологии есть у двух начал свои названия: *Явь* символизирует мужское, *Навь* – женское начало. Аналогичная пара в корейской традиции носит названия Сунг-Санг и Хьюн-Санш.

Разделение на два дополнительных начала – среди основных философских положений у Трисмегиста¹.

Идея расщепления мира на неразделимые Ян и Инь проникла в конфуцианское учение и даосизм. Оказалось, что два начала могут быть символами частей пространства, отрезков времени, природных стихий, чисел, цветов, органов тела, социального и семейного положения².

Неразделимость противоположных величин нашла отражение в особом понятии, утверждающем их единство: *Ба Гуа* у китайцев, *саттва* – третья гуна, означающая равновесие, у индийцев. В индуистской религии начала нашли своих персональных носителей в лице богов Тримурти, индийской Троицы: Брама – бог созидания, Шива отвечает за разрушение созданного (для подготовки новых творений), Вишну – бог сохранения всего созданного, олицетворяющий равновесие. В чем-то аналогичное разделение функций существует и у христианской Троицы (в ее эзотерическом толковании): Бог Отец – символ фундаментального женского начала (Инь), Бог Сын – мужского (Ян), Бог Дух Святой – единства того и другого, аналогия *Ба Гуа*³.

В древнем труде «Го юй» все «земные» события связываются с Инь, «небесные» – с Ян. Нарушение гармонии между ними приводит к стихийным бедствиям и социальным смутам. В таком же ключе начинает толковаться космогоническое представление наших предков (книга Дзиан) о переходе от однородного начального хаоса ко множеству всего что есть. Развивается учение о взаимопроникновении спящих мужского и женского начал друг в друга, что позволяет первоначальному хаосу перейти к творчеству организованных форм материи. Движущей силой эволюции считается непрерывное взаимодействие Ян и Инь. По достижении определенной стадии развития

¹ См.: Странден Д.В. Герметизм, его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян. М.: Беловодье, 2001.

² См.: Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М.: Восточная литература, 1997.

³ См.: Блаватская Е.П. Тайная Доктрина, синтез науки, религии и философии. Т. 1. Космогенезис. Минск: Лотаць, 1997.

они закономерно переходят друг в друга¹. Начала становятся знаками времен года, дня и ночи. Мыслителю Дун Чжуншу принадлежит идея об общественном, нравственном смысле двух начал. При этом философ все доброе, высокое отдал мужскому Ян, все низкое – женскому Инь. Вероятно, мудрому старцу не повезло с женой.

В Новое время идея мира, разделенного надвое и соединенного вновь в третьем, была переосмыслена Г.Гегелем² в форме антиномий: теза – антитеза – синтез. Эту конструкцию использовал затем Ф.Энгельс³ в своей материалистической диалектике.

Только из обоих начал одновременно можно сконструировать уравновешенный развивающийся мир, в котором все полезное новое будет сохраняться, а все устаревшее обновляться⁴.

В повседневности

Наше мышление основано на различении вещей, событий, качеств. Проще и нагляднее дать определение чему-то, когда у этого чего-то есть антипод, противоположность. Холод – это когда не хватает тепла. Слабость – когда не хватает силы. Философы считают антиномичность способом, даже законом человеческого мышления. Как, например, мы узнали бы, что есть свет, если бы не существовала темнота? Чтобы изобразить яркий свет, художник углубляет тени. Чтобы вызвать ощущение тепла – усиливает интенсивность холодных цветов. Но при этом свет борется с темнотой и тепло борется с холодом: увеличение одного возможно лишь за счет уменьшения другого. В музыке так борются и поддерживают друг друга мелодия и ритм. (Могут и забить насмерть, как, например, тяжелый рок.) Полярности не только мирно сосуществуют в нашей жизни, они еще могут и сражаться за власть.

Есть, однако, надежда, что, хорошо или плохо, закон дуализма отражает не только закон мышления, но и существующую вне нас действительность. Мы привыкли доверять физике как матери объективного знания. И первый пример дополнительности среди физических явлений, который приходит в голову, – положительный и отрицательный электрический заряд. Элементарные заряды равны по величине и противоположны по направлению действующих сил. При столкновении позитрона и электрона они полностью нейтрализуют друг друга. Но природа почему-то отдала во власть отрицательных зарядов легкие частицы из тех, что составляют материальную основу

¹ См.: Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Т. 1.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2002.

³ См.: Энгельс Ф. Диалектика природы. М.: Политиздат, 1987.

⁴ См.: Григорьева Т.П. Дао человека // Дельфис. М., 2003. С. 43–49.

мира, электроны, а положительным зарядом снабдила тяжелые протоны. Противоположно заряженные двойники легких и тяжелых частиц, позитроны и антипротоны, хотя где-то в мире и существуют, но такой большой для нас роли не играют. Мир в нашем представлении оказался построенным из активных огненных носителей отрицательного заряда и инертных массивных носителей положительного. По историческому недоразумению физика присвоила энергичному (Ян) электрону знак минус, а инертному (Инь) протону – плюс.

Четные числа, согласно китайской философии, имеют четко выраженное женское лицо, нечетные – мужское. Не так ли в человеческой повседневности устойчивостью, склонностью замкнуться на себя обладает пара мужчина–женщина, тогда как одиночки или системы «третий лишний» далеки от равновесия? Возможно, поэтому последователи школы Пифагора, проповедники идеи духовной эволюции, отчаянно ненавидели четные числа.

В химии равновесные молекулярные системы включают четное число электрических (положительных и отрицательных) зарядов. Ионизированные молекулы не уравновешены по электрическому потенциалу и потому в целом такой устойчивостью не обладают.

Два способа мышления

Удивительно, почему такое распространенное явление, как разделение вещей и событий на дополнительные Ян и Инь, так поздно обратило на себя внимание мыслителей Запада. Есть подозрение, что одностороннее мышление было задано логикой Аристотеля, провозглашающей принцип исключенного третьего, принцип несводимости, непримиримости противоположных явлений и понятий. В формальной записи это положение логики выглядит как $A \vee \bar{A}$ (А или не-А, третьего не дано). Обратное утверждение: $A \cup \bar{A}$ (А и не-А, единство противоположностей) – больше отвечает традиции восточной философии¹. Западной науке пришлось спуститься в бездну внутриатомного мира, чтобы из него вытащить на поверхность догадку о возможности широкого распространения отношений дополнительности.

Последняя девятка

Таинственно выглядит закон платы за точность, который еще называют законом «последней девятки». Чем точнее мы измерили, например, диаметр стального шарика, тем больше девяток после запятой будет содержать оценка точности нашей работы. И тем больше

¹ См.: Григорьева Т.П. Дао человека. С. 43–49.

хлопот и денег потребует процедура изготовления такого шарика. Для того чтобы уменьшить допустимый разброс результатов, например при обработке детали на токарном станке, вдвое, надо построить станок как минимум в четыре раза дороже прежнего. Точность обточки, стремление как можно ближе подойти к заданному размеру находится, несомненно, в компетенции женского принципа. Соответственно, затраты времени, денег, изобретательской мысли при конструировании более совершенного станка – это функция начала Ян. Они взаимодействуют по мультипликативному закону: абсолютная точность возможна лишь в воображении, при бесконечно больших затратах. По правилу дополнительности (рис. 1б) A (погрешность – величина, обратная точности) может стремиться к нулю, а F (стоимость) – к бесконечности, но не могут их достичь.

С принципом «последней девятки» постоянно приходится сталкиваться экологами. Дело в том, что очистка загрязненной морской или речной воды, почвы, выхлопных газов или выбросов заводских труб становится безумно дорогой, когда мы стараемся достичь первозданной чистоты. Довести сточные воды от 90% до 99,9% от исходной стерильности стоит в 100 раз дороже, чем очистить ее до 90%¹. Если степень загрязнения воды, воздуха, почвы обозначить символом Y , а стоимость очистки – символом Z , то $\log Y + \log Z \approx \text{Const}$, или, в другой форме: $Y \cdot Z \approx \text{Const}$. При приближении загрязненности очищаемого объекта к нулю сопряженная величина–стоимость очистки взлетает до бесконечности. Поэтому заверения об «экологически чистых» производствах вводят неосведомленных читателей в заблуждение: такие производства неосуществимы, даже если на одно очистное сооружение потратить весь бюджет страны. Здесь обнаруживается то же противостояние сохраняющего (чистоту окружающей среды) женского начала Инь и «нарушителя» стабильности (чистоты) начала мужского Ян.

Риск как валюта

Люди легко мирятся с рисками, даже когда вероятность выпадения нуля подсчитана. По нормам Минатома считается допустимым риск гибели персонала атомных электростанций от облучения – один на тысячу человек за год². Наш ежегодный материальный ущерб от техногенных аварий достигает 15% национального дохода³. Это никем не запланированная, но неотвратимая коллективная плата за пользование

¹ См.: Ягодин Г.А. Требуется специалист. Интервью // Знание – Сила. 1985. № 7. С. 1–3.

² См.: Крышев И.И., Рязанцев Е.П. Экологическая безопасность ядерно-энергетического комплекса России. М.: ИздАТ, 2000.

³ См.: Ревзон А.Л., Камышев А.П. Природа и сооружения в критических ситуациях. Дистанционный анализ. М.: Триада Лтд, 2001.

благами современной цивилизации. Считается, что риск при прыжках с парашютом составляет 1:1 000 000. Люди готовы заплатить одним мертвым за миллион повторений душещипательного переживания. Риск получить рак легких при курении = 1:10 (один из десятиртых). Риск получить СПИД или венерическое заболевание от проститутки велик, но не настолько, чтобы остановить джентльменов. Риск не дожить до 40 лет для наркомана близок к 1. Риск не вернуться живым при полете на самолете (1:100 000), поездке на поезде, вождении автомобиля известен страховым компаниям, но без крайней надобности не публикуется, чтобы не повлиять на доходы транспортников.

Что мы имеем в результате? Наши знакомые Ян и Инь, выступая под разными личинами, всюду стремятся заменить друг друга, «заплатить» друг за друга, когда одно из них оказывается в дефиците. Порой эта плата может показаться чем-то мистическим, например, плата временем за качество материального предмета или информации, плата страхом за некое удобство. Но кто сказал, что мужское и женское начала должны существовать исключительно в осязаемых, грубых формах, например в форме вещества и энергии?

Константа дополнительности может иметь как материальную, так и идеальную природу. Подвергая свою жизнь риску с помощью таких инструментов, как личный автомобиль, компьютер, парашют, сигарета, мы производим обмен дискомфорта от отсутствия этих символов цивилизации на дискомфорт ожидания трагического исхода. Готовность платить неприятностью за уменьшение другой неприятности означает, что между ними существует отношение дополнительного типа. Со временем мы, возможно, научимся вычислять величину, отвечающую словесной формуле: дискомфорт риска • дискомфорт отсутствия вещи (удобства, удовольствия) = Const.

Плюс обратная связь

Отношение дополнительности кладет ограничение на изменение суммы или произведения двух переменных, но не запрещает их изменение вообще. Они могут жить своей жизнью, развиваться, перемещаться в одну или другую сторону по линиям своих графиков или даже изображать «качели», двигаться то туда, то обратно. Динамикой системы руководит наложенная на дополнительность обратная положительная, конкурентная или отрицательная обратная связь.

Напомним: в системе понятий «причина» и «следствие» обратная связь может быть определена как такая пара явлений А и Б, в которых явление А – причина изменений явления Б, а Б, в свою очередь, причина дальнейшего изменения явления А. Причина и следствие периодически меняются местами.

В терминах теории информации обратная связь означает, что источник/передатчик информации А передает по какому-либо физическому каналу связи сообщение приемнику Б, а тот, соответственно, передает, в начальном или трансформированном виде, частично или полностью, эту информацию обратно к А, которое при этом превращается в приемник. Информационная система с обратной связью А–Б приобретает определенную независимость от воздействия внешней информационной или физической среды, траектория ее все больше определяется свойством, называемым *саморегулированием* (синонимы – самоуправление, саморазвитие). Если по ходу изменений происходит перестройка структуры системы, то процесс заслуживает названия *самоорганизации*.

Пример 1. Охлаждение воздуха вызывает конденсацию содержащейся в нем влаги и освобождение скрытой теплоты парообразования, что замедляет охлаждение воздуха.

Пример 2. СМИ, заостряя внимание на скандале, придает ему общественное звучание и система «скандал – СМИ» раскручивается в крупномасштабный конфликт.

Различаются три типа обратной связи: отрицательная, конкурентная и положительная.

Отрицательная обратная связь (+ –) – увеличение одной переменной влечет за собой уменьшение другой, как и в случае отношения дополнителности. Но их не следует смешивать, природа этих отношений различна. Во втором случае информация от одной величины к другой передается мгновенно, зависимость имеет сущностный характер. Обратная связь, напротив, внешняя, для ее осуществления требуется особый носитель информации, канал связи и время на передачу. Отрицательная обратная связь может стать причиной гармонических колебаний.

Конкурентная обратная связь (– –) ставит связанные переменные в условия взаимного отталкивания. Каждая из них стремится подавить или вовсе уничтожить друг друга. В промежутке между ними располагается точка неустойчивого равновесия. В общем случае такая система действует по принципу триггера, переключателя.

Положительная обратная связь (+ +) также уводит систему от средних состояний к наибольшему перекосу пары в пользу одной из переменных. Но такой механизм не обладает свойством переключателя, т.к. приоритетом пользуется только одна из двух величин, которая постоянно «перетягивает на себя» двойную систему.

Правила отрицательной обратной связи выполняются при качании маятника. Здесь работает пара переменных, связанных отношением дополнителности: потенциальная $E_{\text{п}}$ и кинетическая $E_{\text{к}}$ формы энергии. Дополнителность сочетается с обратной связью, которая управ-

ляет колебаниями. Маятник представляет собой механизм по периодическому преобразованию энергии то в одну форму, то в другую. При этом соблюдается закон дополнительности: $E_{\text{п}} + E_{\text{к}} = \text{Const}$, если не считать потери на трение и сопротивление воздуха. Энергию, способную накапливаться и бесконечно храниться в структурах вещества, $E_{\text{п}}$, мы с полным основанием можем назвать энергией женского начала Инь, а энергию вечного движения $E_{\text{к}}$ – связать с мужским Ян.

Материя и дух

Историки различают развитие человечества по пути *материальной культуры* и по пути *духовной культуры*. Они связаны между собой, но особым образом. С одной стороны, очевидно, что прогресс каждой ветви культуры невозможен без соответственного движения второй ветви. С другой стороны, они конкурируют между собой за место в сознании людей. Место в сознании ограничено, так же как ограничено и время каждого отдельного человека, которое он делит между достижением материальных и духовных целей. Вследствие этого вся жизненная активность индивидуума проходит в режиме переключения от повседневных забот – к действиям, с материальными интересами не связанными, и обратно. Для верующих дела духовные – это время, отданное молитве. В широком понимании духовная жизнь включает нравственное самосовершенствование, бескорыстную помощь, создание предметов, украшающих жизнь (музыкальных, литературных, живописных произведений), всякое творчество, не направленное исключительно на заработок.

Особенностью человеческой психики является способность совмещать в сознании ценности духовного и материального планов. Но состояние равновесия между одним и другим неустойчиво, почти неизбежно «сползание» в одну или другую сторону. (Отсюда и возникло представление о том, что нельзя одновременно служить Богу и маммоне.)

Ситуация переключения воспроизводится и на уровне общественного сознания. Независимо от чьего-либо желания история демонстрирует развитие общества по принципу маятника. Исследования П.Сорокина¹, Л.Гумилева², А.Тойнби³ убедительно показали наличие колебаний от преобладания материальных интересов к духовным и обратно в масштабе столетий и тысячелетий. Например, в цикле европейской истории от античности к Средневековью и далее к Новому

¹ См.: Sorokin P.A. Social and cultural dynamics. N.Y.: Amer. Book, 1939–1941. Vol. 1–4.

² См.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Гидрометеиздат, 1990.

³ См.: Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.

времени П.Сорокин обнаружил два полных больших цикла такого типа и ряд более мелких. В полном соответствии с принципом дополнительности Инь и Ян и правилом маятника.

Историки задаются вопросом, что в этом процессе *ведущее*: прогресс материальной ветви культуры или духовной? К.Маркс ответил однозначно: общественное бытие определяет общественное сознание. Сознание, очевидно, больше относится к сфере духа, чем к материи. Неудавшийся опыт построения общества с коммунистическим сознанием людей в Советской России заставил, однако, усомниться в правоте классика. Согласно представлениям синергетики, «мотором» последовательного развития сложных систем, как правило, бывает положительная обратная связь между переменными, например, между двумя состояниями общественного сознания. В этих случаях не имеет смысла говорить о «ведущем» и «ведомом» начале, они в равной степени необходимы для движения. Как раз так, как и утверждает древнее учение Ян–Инь.

Обратная отрицательная связь делает ведущей то одну сторону нашей жизни, то другую. Каналом связи между сознанием людей и их деятельностью служат в наше время средства массовой информации: пресса, телевидение, Интернет. Все они работают не только как пассивные передатчики информации, но и как усилители. Другими словами, информация о событиях при всякой возможности возвращается к потребителям в форме сенсаций, преувеличенная по своей значимости. Или, наоборот, сведенная к не заслуживающей внимания хронике, она, может быть, вообще не выпускается за стены редакции. Это свойство средств массовой информации усиливает раскачку, дестабилизирует общественную систему.

Согласно учениям Древнего Востока, большой цикл развертывания–свертывания Вселенной, Махаманвантара, делится на две части. В первой половине набирает силу материальная составляющая Бытия, во второй происходит возврат к духовной составляющей. Острота современных взаимоотношений двух ветвей культуры, материальной и духовной, определяется, скорее всего, тем, что наше время близко к середине цикла, к перелому, где отношения особенно обостряются.

Между двумя мирами

Мозг человека – одно из самых убедительных подтверждений устройства мира в соответствии с принципом дополнительности. Физически, физиологически, функционально два полушария мозга разделены, но при этом настолько неотделимы одно от другого, что без каждого из них человек существовать не может. Двум половинкам нашего биокomпьютера отвечает два набора программ, два типа

мышления. Левое полушарие заведует логическим мышлением, правое – образным. Если не углубляться в детали, то схема нашей сознательной жизни состоит в обмене: правое полушарие формирует из внешних и внутренних ощущений чувственные образы и отправляет их налево, где из них создаются логически строгие понятия, база для построения моделей и принятия решений. В свою очередь, решения и последствия совершенных действий снова передаются на экспертизу аппарату, заведующему чувствами, для вынесения приговора: хорошо или плохо. Но при этом включение и загрузка одной из подсистем мышления в каждый момент времени притормаживает, согласно принципу доминанты Ухтомского, работу другой подсистемы, так что весь мыслительный прибор работает в режиме качелей. Если прибор «зашкаливает» в одну сторону, мы становимся свидетелями бессмысленной ярости, истерики, депрессии, религиозного или националистического фанатизма. Или, наоборот, холодной рассудочной жестокости, иногда даже к самому себе. Так что мудро устроенные мозговые «весы» выполняют функцию, подобную автомату, устраняющему чрезмерный крен судна в море или самолета в воздухе.

Реализуя эти свои способности, человек и внешнюю свою жизнь строит, если можно так сказать, в двух проекциях. Рациональная, разумная сторона жизни складывается из действий, результат которых продуман, цель известна и намечен план по ее достижению. План требует знаний, знания складываются из жизненного опыта и научного багажа, накопленного предками.

Второй круг наших поступков рождается в глубине сердечных движений и вырывается наружу внезапно, как извержение вулкана. Управлять этими извержениями непросто, но многовековой опыт человечества позволил вылить их, подобно расплавленному металлу, в несколько форм. Мы их называем разными формами творчества, в том числе в области искусства. В отличие от разумного действия, искусства в своей основе не озабочены достижением какой-то пользы, выгоды. Мерилом успеха становится чувство: красиво – некрасиво, нравится – не нравится.

Таким образом, человек от рождения поделен на две части: часть материальную и часть духовную, так сказать, земную и небесную.

Граница между землей и небом не размечена пограничными столбами, можно размышлять, какие свойства направлены вверх, какие вниз, к земле. Примем без длинных рассуждений, что телесная жизнь человека со всеми ее пятью внешними чувствами и сигналами от внутренних органов, а также чувства радости, жалости, горя и все, что переживает человек, и мысли о его земных делах – все это нижний этаж человеческого существа. К верхнему этажу отнесем переживания, подобные тем, что испытывает религиозный человек во время

молитвы, и мысли на такие «бесполезные» темы, как смысл жизни, устройство мира, красота, добро и зло.

При таком раскладе то, что мы называем человеческим сознанием, распадается на две части: высокое сознание и низкое. Высокое сознание, по терминологии известного психолога П.В.Симонова¹, – сверхсознание, отвечает за наши творческие способности, низкое, или подсознание – за повседневную жизнь. Безусловным рефлексам, инстинктам отводится место еще ниже, на полке «бессознательного», или «досознательного».

Верхняя, «небесная», часть сознания, в соответствии с древним учением о Ян и Инь, принадлежит мужскому, творческому началу.

Человек способен переключать сознание с высокого вниз и обратно, жить в двух мирах поочередно. Это норма нашего существования. Но переключения вверх открывают путь к жизни более совершенной, переключение вниз – путь к деградации. Опасность не в самих качаниях, опасность в утрате способности идти вверх. И балансировать без конца в равновесии тоже не удастся. Сознание подобно накопленному капиталу: он не сохраняет своей ценности на одном уровне, он должен или увеличиваться или уменьшаться.

Неразделимые противоположности

Борьба противоположностей для Гераклита, а позже для Гегеля – причина вечного изменения мира. В представлении Аристотеля каждая вещь представляет собой единство пассивной материи и активной формы. Но путь познания мира извилист.

Возможно, наши потомки признают главной ошибкой философов Запада то, что противоположности по большей части рассматриваются как категории несовместимые, взаимоисключающие. Отсюда – вечная борьба между носителями «истины» (своей) и «заблуждения» (своих оппонентов), материализма и идеализма, добра и зла. Редко встречается понимание, что в этой борьбе не может быть победы одного над другим. Если, к несчастью, такое случится, мир перестанет развиваться, а без развития нет существования. Только противоположности способны стимулировать движение друг друга.

Но поочередное перетягивание то в одну сторону, то в другую – повседневное явление. Колебания, в свою очередь, представляются если не обязательной составляющей поступательного развития, то, во всяком случае, сильнейшим его катализатором.

Подобные рассуждения давно подвели ищущую мысль ряда философов к заключению, что истина – в соединении противоположностей.

¹ Симонов П.В. Мозг и творчество // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 3–24.

Целью всякой философии, всякого мышления, всяких исканий духа Джордано Бруно объявил «Coincidentia oppositorum» – соединение противоположностей¹. По выражению Павла Флоренского, «истина есть суждение само-противоречивое». С приближением к абсолютно-му знанию антиномия противоположностей должна быть дополнена представлением о их неразделимости, а непримиримость мировоззрений надо признать не более чем производением человеческого ума. Идеалистическая и материалистическая философии незаметно превратились в хищные диссипативные структуры и в соответствии с правилами игры взялись уничтожать или, по меньшей мере, принижать конкурента. Для лучшего понимания: диссипативные структуры – это материальные или мысленные конструкции, которые неудержимо возбуждают и усиливают себя подобно снежной лавине, или кухонной ссоре, или раковой опухоли.

Раскол в философии можно считать необходимым этапом эволюции человеческой мысли, но сейчас он превратился в симптом стагнации, тупика философии, пока не преодоленного. И в такой же степени это показатель кризиса общества. Узел может быть развязан лишь возвратом, согласно закону спирали, к синтезу материалистического Инь и идеалистического Ян на основе новой синтетической философии. По крайней мере, к такому решению направляет принцип дополнительности.

Логика требует признать оба начала равными по их способности влиять на развитие материальных и идеальных систем, так сказать, их равномогущество. Третий закон Ньютона толкует по существу о реализации этого правила в сфере механики: действие равно противодействию. В противном случае развитие давно и неизбежно привело бы мир или к стагнации (безраздельному господству Инь) или к хаосу (господству Ян).

Между тем количественное равенство противодействующих сил вовсе не означает их качественной идентичности. В дополнительности мы находим отражение более общего принципа: *фундаментальной несимметрии нашего мира*. В нем соревнуются не просто противоположно направленные силы, а начало активное и начало пассивное.

Современная наука, начиная с Декарта, непрерывно решает задачу получения объективного знания «в чистом виде» и очищения его от мусора субъективизма. Лишь в середине прошедшего столетия сильнейший удар по этой тенденции нанесло открытие дуализма волны и частицы и сформулированное Гейзенбергом соотношение

¹ См.: Священная книга Тота. Великие Арканы Таро. Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма / Опыт комментария В.Шмакова. Киев: София, 1993. С. 92; Странден Д.В. Герметизм, его происхождение и основные учения.

неопределенностей¹. Объективная действительность оказалась связанной с сознанием субъекта не только в прямом, но и в обратном направлении. Не только мир влияет на сознание, но и сознание влияет на мир. Тем не менее идея несовместимости объективного и субъективного все еще господствует в умах большинства ученых. По-видимому, объективизм, доведенный до своей крайней формы, позитивизма, не способен дать людям плодотворного знания². Никакие операции с «голыми» фактами без привлечения априорного метафизического знания не дадут представления об истине, причинности, объективности, историчности, обо всем, без чего не существует наука. В свою очередь, доведенный до крайности субъективизм приводит к устранению самого субъекта как какой-либо реальности. По существу, этот вывод прямо следует из принципа дополнительности: неразделимость оппонентов мышления, субъекта и объекта, делает невозможным чисто «объективное» сознание.

Бытие–небытие

Бытие – одно из основополагающих и потому наиболее трудно определенных понятий философии. Главная, если не единственная, возможность уловить смысл понятий такого уровня общности – через противопоставление. Все дальнейшие определения отталкиваются от этого. Антитезой бытия является небытие. Небытие, однако, можно толковать различно: как абсолютное несуществование или как несуществование в материальной форме. Восток, Древний Китай и Индия придерживались второй точки зрения. Для Гераклита бытие связывается с неизменностью. Поскольку в мире, по его мнению, нет ничего постоянного, то нет и бытия. В традиции философий Востока, наоборот, только непрерывный процесс может считаться неизменным свойством бытия.

Современная философия склоняется к признанию бытия в двух формах: реальной и идеальной. Мир демонстрирует себя в виде возможности и действительности. Действительный, проявленный мир ассоциируется с физической реальностью, ощущаемой непосредственно или доступной восприятию с помощью приборов. Мир непроявленных возможностей скорее всего можно сопоставить с метафизической реальностью мысли, с идеальной стороной бытия, с сущностью вещей, эйдосом Платона и Гуссерля. В философиях Упанишад и позднего индуизма (ньяя, веданта и др.) непроявленное бытие рассматривается как этап на пути эволюции духа. В мировоззрении Пифагора

¹ См.: Гейзенберг В. Физические принципы квантовой теории.

² См.: Маркова Л.А. От математического естествознания к науке о хаосе // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 78–91.

оппозицией проявленному миру выступает мир чисел. Говоря современным языком, Пифагор представлял математические формулы и законы как модель, согласно которой строится реальный мир. Числа, модель – возможность, мир физический – реализованная возможность. Синергетика в наши дни развила этот тезис: устойчивые конструкции неравновесной динамики, называемые аттракторами, выполняют роль не просто идеальных моделей реальности, но и структур, имеющих наибольшую вероятность воплотиться в веществе и энергии среди бесконечного множества возможных образований.

В мире, независимо от наших представлений, легко предположить существование ряда постепенных переходов от тончайшего состояния духоматерии, от высшего духа, до наиболее плотной формы вещества. Такой ряд постулируется в мировоззрении теософии¹. Мир наш представляется лестницей, состоящей из возможностей и действительностей, или, лучше сказать, все более действительных состояний. Последней, «самой действительной» ступенькой надо считать мир материи. Представление о разных степенях бытия (степенях проявленности) можно сопоставить с парадигмой современной науки о поэтапном возникновении Вселенной из сингулярности. Философы школы санкья, наоборот, считают мир плотной материи наименее реальным из всех, но «лестница» уровней сохраняется.

Здравый смысл подсказывает, что для перехода с одного уровня на другой *возможности* недостаточно. Объективная возможность, как золотой талант в евангельской притче, может пролежать в земле и никак себя не проявить. Переход к новому качеству требует *побудительного импульса*, говоря проще – желания, а также реальной силы, которая для нас предстает в облике силы воли. Древние мыслители это недостающее звено называли Эросом, богом желания. Современная позитивная наука подошла вплотную к обнаружению побудительного начала в развивающейся материи, но последнего шага не сделала. Физика признает способность преобразовывать вещество в новые, не существовавшие ранее формы, конструкции за свободной, не «измученной» работой энергией. Но это только способность, на месте желания и воли – по-прежнему пустое место. Пугающая тень идеализма, как дракон, не дает ученым умам оторваться от земли, чтобы завершить недостроенную картину динамичной Вселенной.

Порядок и хаос

Интуиция без труда справляется с определением того, что такое порядок и хаос: хаос – это когда никакого порядка, и наоборот. Для

¹ См.: Блаватская Е.П. Тайная Доктрина.

их более аккуратного определения следует принять во внимание, что дуализм *хаоса–порядка* вторичен по отношению к другой паре понятий: *возможность–действительность* (реализованная возможность). Поле возможностей – идеальная субстанция. Когда жизнь делает свой выбор и один из предлагаемых возможных вариантов материализуется, все остальные возможности исчезают, но не абсолютно, а для данного выбора. Сразу или в несколько этапов исчезает неопределенность, существовавшая перед этим. Если это была гора не связанных между собой хаотически перемешанных деталей, то в результате решения возникает система, где каждый элемент подчиняется некоторому априорному порядку. Отсюда возникает определение, возможно, не исчерпывающее, но полезное для дальнейших рассуждений: хаос – это состояние действительности с большим разнообразием возможностей; порядок – тоже действительность, но после введения ограничений разнообразия в соответствии с некоторым правилом или алгоритмом. В сфере статических структур это может быть конструкция, соответствующая некоторым геометрическим фигурам: кубу, шару или соответствующая критерию красоты (в произведениях искусства), соответствующая закону гармонии в музыке, физическому закону в научном эксперименте. Неважно, осознан кем-то этот закон или нет, главное, что он существует как реальность в окружающем мире. В сфере движения порядок определяется тем, подчиняются ли движущиеся предметы, частицы, волны закону прямолинейного, центробежного, вихревого или другого закономерного движения. Природой или человеком может быть навязан более сложный алгоритм, отвечающий, например, смене сезонов года или цели: построить дом, разгромить военного противника. Чем жестче ограничения, заданные нематериальными компонентами системы: математической зависимостью, законом природы, идеей, – тем больше упорядочена материальная система, чем больше отклонений от них, тем больше хаоса.

Эту идею положили в основу количественных мер хаоса–порядка Людвиг Больцман, давший миру формулу энтропии, и Клод Шеннон, автор выражения количества информации.

Уравнение Больцмана: $S = k \ln W$ (где S – количественная мера энтропии, k – постоянная Больцмана, связывающая энтропию физической системы с ее термодинамической вероятностью, W – статистический вес состояния, характеризующий число различных возможных микроскопических состояний, отвечающих данному макроскопическому состоянию газа) расшифровывается как логарифм вероятности получить неоднородное и, значит, следующее какому-то правилу порядка распределение тепла в некотором реальном объеме газа. Когда происходит рассеяние тепла, энтропия S растет, начиная от нуля, и

достигает максимума в состоянии полной равномерности, которое рассматривается как синоним абсолютного хаоса. Чем больше внешние условия нарушают равномерность, тем энтропия меньше.

В выражении количества информации $I = - \sum p_i \cdot \log_2 p_i$ (где p_i – вероятность реализации i -го варианта из полного набора возможных сообщений, суммарная вероятность которых равна единице) используется та же идея: наибольший порядок в системе, которая принимает информацию со стороны, достигается тогда, когда единственный вариант реализуется с вероятностью 1, а вероятность остальных равна нулю. Неопределенность полностью устранена. Количество переданного порядка равняется количеству неопределенности (информационной энтропии), устраненной в результате передачи. Поскольку речь идет о величине, обратной хаосу незнания, знак информации обратен знаку энтропии. Беспорядок незнания заменяется равным количеством реализованной информации. Б.Кадо́мцев¹ строго обосновал выражение дополнителности энтропии и информации: $I + S = \text{Const}$. «Вещь в себе» (I) обменивается по правилу дополнителности на «вещь для нас» (S).

Как и энергия, информация деградирует, обесценивается, когда она равномерно распределяется по своим носителям, человеческим головам. Лекция профессора один раз читается студентам, при повторении ее тем же слушателям она теряет смысл. Порядок в обоих случаях способен «течь» по направлению градиента, вытесняя хаос, и теряет эту способность с достижением однообразия. В борьбе с этим обесцениванием информации средства массовой информации непрерывно гонятся за сенсациями, порой рискуя имиджем благопристойности, нередко даже подвергают смертельному риску своих корреспондентов. Но общепринятое отождествление однообразия с хаосом выглядит здесь по меньшей мере односторонним.

Понятие «информация» в настоящее время расширило свое содержание и понимается не только как некий текст, несущий адресату полезные сведения, но и как мера порядка в любой его форме. Информация обладает способностью перекодироваться, менять носителя, менять физическую форму, сохраняя смысл сообщения: из текста превращаться в звуковые и электромагнитные волны, нотную запись переводить в колебания струн и запись в нервных клетках мозга и т.п. При этом и количество информации в принципе не зависит от формы ее существования, лишь при передаче происходят неизбежные потери – головная боль связистов. В информационных и физических процессах *порядок в форме статических структур*: текстов, материальных

¹ См.: Кадо́мцев Б.Б. Динамика и информация. М.: Редакция журнала «Успехи физических наук», 1997.

конструкций, нагретых объемов газа – способен превращаться в порядок движения частиц или волн и снова в статику магнитных записей, накоплений потенциальной энергии и т.п.

Способность информации переходить из непроявленной формы в явную породила представление о порождении ее из хаоса, о «творческой роли» хаоса¹. В этом нет ошибки, если понимать происхождение порядка из хаоса так же, как происхождение света из тьмы.

Потери порядка?

Особого разговора заслуживает неустраняемая потеря порядка, сопровождающая информационные и термодинамические процессы. Обнаружение закона роста энтропии привело Л.Больцмана к заключению о неизбежности тепловой смерти Вселенной, в которой все пространство будет равномерно заполнено остывшими до предела частицами вещества. Эта идея вызвала бурю споров, прежде всего потому, что она никак не согласуется с распространенным мировоззренческим представлением о вечном существовании этого мира. Если Больцман прав, то этот предел уже давно был бы достигнут, а Вселенная ограничена во времени.

Противоречие может быть разрешено, если обратиться к способности порядка переходить из одной формы в другую, из статики в динамику и обратно. Так называемая «деградация» энергии состоит в ее превращении в тепло и рассеянии по пространству. Молекулы нагретого газа в результате теплового отталкивания разбегаются от общего центра масс, и при этом возрастает потенциал гравитационного поля всей совокупности частиц. Другим путем «утечки» высокоорганизованной энергии является рассеяние со скоростью света длинноволнового излучения, третьим – диффузионное выравнивание температуры в твердых телах. В том и другом случае порядок одного типа: концентрация в пространстве – заменяется порядком другого, дополнительного типа: равномерным распределением в пространстве. Если принять во внимание закон эквивалентного перехода вещества в энергию и обратно: $E = mc^2$, то рассеяние материи в фотонной форме тоже нельзя рассматривать как потерю качества энергии. В глубинах Космоса, а может быть, и рядом с нами постоянно происходит обратный процесс «овеществления» полевой формы материи. Подобный тому, господство которого предполагается физиками вскоре после Большого Взрыва. «Высококачественная» потенциальная энергия в ходе расширения мира должна возрастать, компенсируя

1 См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

потери энергии кинетической. В дальнейшем потенциальная энергия снова превращается в кинетическую и тепловую в процессах аккреции, концентрации рассеянной межзвездной пыли при образовании звезд, планет, галактик, возможно также при концентрации масс «темной» материи. Круг замыкается, баланс качества энергии может быть спасен.

Итак, состояние, которое мы по традиции называем хаосом, – не более чем состояние скрытого порядка, еще не проявленного в форме материальных структур или в идеальной форме наших знаний. Порядка, который существовал и раньше. Как скульптура Родена уже существовала в куске мрамора до прикасания резца, следовало лишь освободить ее от множества других вариантов.

Процессы *самоорганизации*, таинственного перехода от хаоса к порядку, становится легче объяснить как *передачу порядка*, существовавшего в одних формах в одном месте, в другое место в другой форме – под руководством математических законов передачи порядка в нелинейных процессах.

Возможно также, что знакомый нам мир – это результат огромного множества воплощений (манвантар в метафизике Востока), в ходе которых он прошел цепь мутаций (проб) и отбора жизнеспособных вариантов. Так что каждый закон природы – своего рода генотип, в котором аккумулирован опыт прошлых существований, банк необходимой для существования Вселенной информации. Или творение Высшего Разума. Если и в этом случае следовать принципу дополненности, то логично считать наш мир за дитя обоих родителей – разумного начала и слепого отбора из разнообразия вариантов.

Вместе с превращениями энергии из одной формы в другую мы являемся свидетелями превращения материи из более тонкой формы в более плотную и обратно. Тесная связь между миром возможностей и миром реализованных возможностей проявляется в фактах превращения не имеющих массы фотонов в инертные элементарные частицы. Если допустить, что порядок способен принимать форму как потенциального, так и реализованного порядка, то нетрудно сделать и следующий шаг: согласиться с утверждением сторонников эзотерического учения об эволюции мира, как ряде реализаций возможностей все более «грубой» материи¹.

По мере «погружения» в плотные слои бытия перевес получает инертное женское начало Инь. Но, согласно принципу дополненности, этот «перекос» может быть лишь временным отклонением мирового маятника от равновесия. Следующая фаза эволюции Вселенной должна быть возвратом к доминированию идеального Ян.

¹ См.: Блаватская Е.П. Тайная Доктрина.

В этом пункте древние учения поддерживают астрофизическую гипотезу «пульсирующей Вселенной» и помогают снять проблему конечности–бесконечности нашего мира.

Тот поразительный факт, что наша Вселенная до сих пор не исчезла и не остановилась в своем развитии, позволяет предложить, пока в форме гипотезы, существование закона сохранения не только вещества-энергии, но и сохранения информации. В широком смысле – сохранения порядка.

Ну и что?

Если собрать сухой остаток всех предыдущих словоизлияний, он выразится в нескольких коротких тезисах:

- а) мир пронизан оппозициями;
- б) в каждом (или почти в каждом) явлении взаимодействуют консервативное начало под кодовым названием Инь и революционное начало – Ян;
- в) взаимодействие оппозиций состоит одновременно во взаимном отрицании и абсолютной зависимости друг от друга: по отдельности они не существуют;
- г) правилу (закону?) дополнительности подчиняются как мир возможностей, идей, так и мир реализованных возможностей, материальный. Эти два мира в свою очередь представляют собой оппозиции, связанные дополнительностью;
- д) логическое следование принципу дополнительности приводит к мысли о существовании тройственного закона сохранения: вещества, энергии и порядка (информации в широком смысле слова).

На первый взгляд, эти отвлеченные и не вполне очевидные спекуляции могут иметь интерес разве что для профессиональных философов. Нет ничего ошибочнее такого мнения. Вся жизнь человека проходит под знаком борьбы противоположных сил: жизни и смерти, радости и печали, добра и зла. Жизнь общества состоит из преодоления экономических, политических, религиозных конкурентов. Противоположные силы контролируют существование живых организмов, химических веществ, атомов, звезд и галактик. Отражая действительность, наше мышление и наша психика тоже принимают эти правила игры, сознание воспринимает дуализм мира как его естественное свойство. С такой точки зрения это только половина истины. Для массового мышления чужда идея неразделимости противоположностей. Отсюда постоянное стремление разрезать окружающую действительность на «хорошо» и «плохо», оставить себе то, что хорошо, и уничтожить то, что плохо. В борьбе за власть политические деятели стремятся непременно любыми средствами, вплоть до физи-

ческого уничтожения, устранить конкурентов, оппозиционные партии, инакомыслящих. Чем это кончается, нам без конца дает уроки история, включая историю Советского Союза. Одинаково губительны как деспотизм, так и безбрежная демократия. Не только среди геополитиков, но и среди историографов популярна мысль, что существует некая «образцовая», эталонная для всех народов культура, к которой, несмотря на сопротивление, надо подтягивать всех «отсталых». В философии идет война «на уничтожение» между сторонниками разного мировидения, прежде всего материалистами и идеалистами. В искусстве непримиримы сторонники классики и модерна. В науке покрывают друг друга презрением дарвинисты и креационисты, сторонники геологической теории дрейфа плит и фиксисты, защитники формационной и этногенетической концепций в истории. Не отстают и деятели религий, в большинстве своем «убежденные» в том, что только их вера даст пастве спасение, а всякая другая ведет в геенну огненную.

Между тем, пока дети Земли занимаются взаимоуничтожением, история идет своим путем. Исторический «маятник» совершает свои колебания от Ян к Инь и обратно, не давая надолго решительного преимущества ни одному из них. Если по нашему упрямству это все-таки совершается, такая политическая, экономическая, культурная система попросту выводится из игры. Современная эпоха кризиса человеческой цивилизации поставила землян перед выбором: объединиться против глобальных угроз – экологической, ядерной, террористической, или погибнуть. И, хотим мы или не хотим, запущена программа глобализации. Не силовой, а мирной, экономической, культурной. Если она идет не так, как нам хочется, то это только следствие отставания сознания от реальности. От необходимости *принять за норму неразделимость противоположностей, принцип дополнительности.*

А.Л.Баркова

Буддийская мифология: уровни символики

Буддийская мифология, как и любая другая, имеет несколько уровней символического осмысления. Из них мы можем вычлениить три основных: *внешний* – уровень обычного верующего (религиозная прагматика – в чем и как помогает тот или иной персонаж; сюда относятся многочисленные мифы и предания); *внутренний* – уровень образованного верующего (трактовка образа в религиозной философии, в священных текстах) и *глубинный*, или *универсальный*, в основе которого лежит проявление черт общечеловеческого мышления, тех представлений, которые существуют независимо от времени и типа культуры.

Примером того, насколько будет отличаться осмысление конкретного образа в зависимости от уровня рассмотрения, может послужить изображение Колеса Закона и двух ланей, помещаемое над входом в ламаистские¹ храмы.

На внешнем уровне Колесо Закона – символ буддийского учения, движущегося по миру. Лани – персонажи предания о Просветлении Будды: они были первыми свидетелями пробуждения (бодхи).

На внутреннем уровне Колесо Закона соответствует Восьмеричному Пути, четвертой из Благородных Истин, изложенных Буддой в первой проповеди.

¹ Термин «ламаизм» как обозначение буддизма ваджраяны (Алмазной Колесницы) постепенно уходит из отечественного востоковедения, однако мы позволим себе воспользоваться им для обозначения тибетского буддизма, воспринятого монголами, бурятами, а также в XX в. и частью русских.

На глубинном уровне Колесо Закона соответствует одному из основных мифологических образов – Мировой Оси (в данном случае – в горизонтальной «проекции»), которая воплощает силы блага, порядка, устои мироздания. Известно, что Мировая Ось задает трехчастное вертикальное и четырех-(восьми-)частное горизонтальное членение мира¹. На глубинном уровне это восходит к отражению структуры универсума: круга как знака мироздания. В этом образе отождествляются Мировая Ось и Мировая Ограда. Мировая Ограда предстает в мифологическом сознании своеобразным заслоном от сил внешнего хаоса, т.е. таким же гарантом благополучия мироздания, как и Мировая Ось. Но поскольку мифологическое сознание представляет собою поток эмоциональных переживаний, а не логических конструкций², то в конкретных случаях образы Мировой Оси и Ограды чаще сливаются, чем противопоставляются. Самым ярким текстуальным примером этого является ведический гимн к Варуне³.

Рассматривая чисто религиозную трактовку этого образа, мы снова же встречаемся с архетипом Мировой Оси – в данном случае как лестницы, соединяющей миры: Восьмеричный Путь предстает как поэтапное восхождение к Просветлению. Любопытно, что образ круга с восемью направлениями и двумя рогатыми животными впервые в индийской культуре встречается еще в доарийской пластике времен Хараппы и Мохенджо-Даро. Ученые трактуют протоиндийскую печать как изображение Мирового Древа, мироздания в виде круга с восемью точками (восемь сторон света); однако убедительного объяснения двух рогатых голов на длинных шеях нам найти не удалось. Если же мы выйдем за рамки индологии, то легко найдем соответствия доарийской печати: это изображение оленей у Мирового Древа, широко представленное в искусстве народов Сибири, текстуально отраженное в древнескандинавской «Старшей Эдде»⁴, часто связанное с образом Богини-Матери⁵.

Итак, и протоиндийский и ламаистский образ являются двумя воплощениями одной универсалии: олени у Мирового Древа. Трудно проследить дальнейшую историю хараппского образа: вероятно, следует осторожно предположить, что прямого наследования нет, поскольку два изображения воплощают одну и ту же универсалию.

¹ См.: Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 398–400.

² См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 28, 90 и др.

³ Ригведа. V, 62, строфы 6–7.

⁴ Старшая Эдда. Речи Гримнира, строфа 33.

⁵ См.: *Баркова А.Л.* Женщина с воздетыми руками: мифологические аспекты семантики образа // *Образ женщины в традиционной культуре.* М., 2002.

С другой стороны, преемственность буддийского искусства как такового по отношению к протоиндийскому не вызывает сомнений; в частности, это касается образа Майи, рождающей Будду стоя под деревом, за которое она держится рукой, – иконографический сюжет, широко распространенный в хараппском искусстве¹.

Как видно из этого примера, три уровня рассмотрения символики образа – наивно-мифологический, религиозно-философский и универсальный – могут быть сопоставлены с синтагматическим и парадигматическим, где первые два уровня – это анализ внутри религии (синтагма), а третий – анализ на фоне общечеловеческих представлений (парадигма). Границу между наивно-мифологическим и религиозно-философским уровнем провести подчас сложно, поскольку наивный миф может получить философское истолкование, но граница между синтагмой и парадигмой всегда отчетлива.

Разумеется, мы не в силах дать полный анализ буддийской мифологии – это потребовало бы многотомного труда. Поэтому мы ограничимся абрисом основных образов, которые рассмотрим на примере картин современной буддийской художницы Альвдис Н.Н. Рутин (г. Москва).

Однако прежде чем описывать конкретные священные образы, необходимо дать анализ символики общих принципов построения буддийской картины.

Корни всего буддийского искусства уходят в традиции культуры Древней Индии: от Индонезии до Бурятии, от Японии до древних монастырей на территории современной Бухары². Буддийские боги³ облачены в одежды индийских царей и цариц, а иконометрия изображений базируется на индийских канонах пропорций, как раннебуддийских, например «Прагиталакшана» архата Шарипутры, так и более древних, например «Читралакшана».

Со времен «Читралакшаны» в индийском искусстве (затем это переходит в искусство буддийское) формируется принцип описания социальных, а следовательно, духовных типов людей в единстве вне-

¹ Баркова А.Л. Буддийская живопись в собрании Международного Центра Рерихов // Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. М., 2000. С. 98; Альвдиль М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. СПб., 1991. С. 143, 145.

² См.: Рерих Ю.Н. Индия в долгу перед буддизмом // Рерих Ю.Н. Буддизм и культурное единство Азии. М., 2002. С. 7–10.

³ Термин «бог» может быть применен к буддизму лишь условно: мы имеем дело не с собранием божеств в собственном смысле этого слова – для образованного буддиста все эти бесчисленные образы суть не что иное, как персонификация философских и мистических понятий, душевных и психологических состояний человека и т.п. Назначение священных изображений – быть объектом не молитвы, а медитации (что, разумеется, не мешает превращению сложной философской системы в обыкновенное язычество в среде неграмотных кочевников).

шности и манеры поведения, также даются предписания, по какому типу следует изображать героев, начиная с царя и кончая шудрой. В ламаистском искусстве эта структура накладывается на иерархию пантеона.

Легко видеть общий принцип взаимосвязи пропорций и рангов¹:

– высшие ранги пантеона наделены высоким ростом, стройным и легким телосложением; бодхисаттвы сложены так же, как и будды, но они ниже ростом;

– система, предназначенная для «героического» типа, рисует богатырское телосложение, коренастую фигуру с тяжелым торсом, большим животом, короткими и толстыми конечностями, короткой и толстой шеей, большой головой, квадратным или круглым лицом, круглыми глазами навыкате, мясистым носом и широко разинутым ртом с хищно удлинненными острыми клыками;

– дхармапалы низшего ранга и духи еще приземистее, их ноги укорочены, живот висит до колен, т.е. мы имеем дело с гротескным изображением предыдущего типа.

Эта система соответствий ясно отражает одну из основных черт человеческого мышления в целом – противопоставления спокойной духовности и гневной ярости как высокого и низкого. В данном случае – в буквальном смысле слова.

Центральное божество любой буддийской композиции – символическое воплощение Мировой Оси. Основными ее вариантами традиционно считаются Мировое Древо и Мировая Гора, однако нам уже приходилось писать о том, что не менее часто встречается и третий случай – Мировой Великан². Если первые два варианта можно обнаружить и в мифологическом повествовании, и в ритуальном искусстве, то последний в сюжетах фигурирует крайне редко (широко известен только Атлант, востоковеды назовут хеттского Убеллури³ и египетского бога воздуха Шу⁴), однако в изобразительном искусстве он доминирует и по сей день. Общеизвестен факт, что традиционному искусству большинства народов свойственно изображать богов и правителей в большем масштабе, чем остальных персонажей: поскольку главный герой воплощает силы блага, то он предстает как Мировая Ось. Как ни странно, в реалистичном искусстве этот принцип сохраняется, находя воплощение в умелом использовании законов перспективы:

¹ См.: Герасимова К.М. Тибетский канон пропорций // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 90–103.

² См.: Баркова А.Л. Мифология. М., 1998. С. 6.

³ См.: Песнь об Улликумми // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 244.

⁴ См.: Антес Р. Мифология в Древнем Египте // Мифологии Древнего мира. М., 1977. С. 57–58, 75–77.

портрет пишется с очень низкой точки, так что горизонт оказывается не выше колен героя (например, известная картина П.Корина «Александр Невский»). В среднем божество выше обычного человека примерно в три с половиной раза, это легко проверить и на примере многочисленных памятников на улицах городов (высоту скульптуры следует рассчитывать вместе с постаментом). Если рассмотреть соотношение роста главной и периферийных фигур на картинах, послуживших иллюстративной основой данной статьи, то получаем следующее. На картине «Зеленая Тара, спасающая от восьми несчастий и восьми омрачений» центральная фигура, представляющая Тару как абсолютную сущность, ровно в три с половиной раза выше восьми других, где богиня действует в земном мире; в свою очередь, малые изображения Тары вдвое выше человеческих фигур. На тханке «Цзонхава с учениками» Великий Реформатор изображен втрое выше своих спутников. На «тханке Шамбалы» нет персонажей, по значимости сопоставимых с Майтрейей, поэтому неудивительно, что там вся божественная свита много меньше центральной фигуры.

Разумеется, для общего анализа буддийской иконографии недостаточно этих четырех картин, однако наши данные легко подтвердить, просмотрев любой альбом буддийских изображений¹.

Другой вариант Мировой Оси – Мировое Древо – непосредственно в иконографии почти не воплощен, однако ряд элементов его символики встречается на картинах регулярно.

В мифологических описаниях Мирового Древа упоминается источник мудрости, бьющий из-под его корней. Наиболее известный вариант – источник Урд у подножия мирового ясеня Иггдрасиля в скандинавской мифологии². Поскольку Мировое Древо воспринимается и как обитель богов, мы вправе утверждать, что этот архетип воплощен в основном иконографическом сюжете – божество стоит или сидит на лотосе, который растет посреди озера. И хотя нет четкой взаимосвязи между ламаистским божеством и основанием лотосового трона, все же, как правило, лотос, на котором восседает Будда, покоится на красном троне, поддерживаемом львами, лотосы других богов могут расти прямо из земли, а лотос Белой и Зеленой Тары цветет посреди пруда. Это находит соответствие и на картинах в нашем собрании. С мифологической точки зрения подобные образы указывают на взаимосвязь женского начала и воды как символа магии и интуитивно постигаемой мудрости.

¹ Возникает вопрос о том, откуда взялось это соотношение роста. Мы предполагаем, что так в искусстве нашло отражение младенческое восприятие мира: ребенок, едва научившийся видеть, в три с половиной раза меньше взрослого человека.

² См.: Старшая Эдда. Прорицание вёльвы. Строфы 19–20.

Мировое Древо может также представляться древом познания¹, что находит яркое отражение в мифе о Просветлении Будды под деревом Бодхи. Именно такую символику несет на себе лотос, который большинство милостивых божеств держат в руке: его три цветка означают три ступени познания (бутон – авидья, невежество, полураспустившийся цветок – виджняна, логическое знание, пышноцветущий – праджня, интуитивное познание).

Будда, проповедующий богам и божествам

Образ основателя Учения был и остается центральным в буддийском искусстве, несмотря на все трансформации философской и изобразительной системы. Согласно священным текстам, облик его таков.

Будда облачен в шафрановые одежды полностью посвященного монаха. Его облик исполнен спокойствия и величия – он выше всех мирских забот. На его макушке – выпуклость ушниша, знак Просветления. Его левая рука покоится на колене в дхьяна-мудре, жесте медитации. Его правая рука – в бхусмиспарша-мудре, жесте касания земли: средний палец касается земли, призывая ее в свидетели победы над демоном Марой. У него кроткая улыбка, а глаза взирают на мир с любовью, с какой отец смотрит на ребенка. Он бесстрашен, как царь львов, и его сияние рассеивает страхи всех, кто созерцает его. Его тело золотистого цвета отмечено тридцатью двумя знаками и восьмьюдесятью признаками полностью совершенного существа². Подобно

¹ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 406–407.

² Знаки эти таковы: (1) его руки и ноги имеют знаки колеса Учения; (2) ноги прочны, как у черепахи; (3) пальцы рук и ног соединены «перепонкой» света; (4) руки и ноги нежные и мягкие; (5) семь основных частей тела выпуклые; (6) пальцы длинные; (7) пятки широкие; (8) тело высокое и прямое; (9) голеностопные суставы незаметные; (10) концы волосков тела направлены вверх; (11) голени как у антилопы; (12) руки длинные, изящные; (13) половой орган скрыт; (14) кожа золотистая, (15) нежная и тонкая; (16) волоски тела завиты в правую сторону; (17) лицо украшено пучком волос между бровями – «урна-коша»; (18) туловище, как у льва; (19) плечи округлые, (20) широкие; (21) невкусное у него во рту становится вкусным; (22) его осанка напоминает величественный фикус нягродха; (23) на темени возвышение (ушниша); (24) язык длинный, изящный; (25) голос мелодичный, как у Брахмы; (26) челюсти, как у льва; (27) зубы очень белые, (28) равной величины, (29) без промежутков, (30) их число – сорок; (31) глаза темно-синие; (32) ресницы длинные, как у лучшего быка. Восемьдесят прекрасных признаков Будды таковы: (1) его ногти – цвета меди, (2) блестящие, (3) выпуклые; (4) пальцы округлые, (5) широкие, (6) сужающиеся; (7) вены незаметные, (8) без узлов; (9) лодыжки невыступающие; (10) ноги совершенно равные; (11) походка, как у льва, (12) как у слона, (13) как у гуся или (14) как у быка-вожака; (15) Будда поворачивает только направо, (16) идет изящно, (17) твердо; (18) тело округлое, (19) гладкое, (20) стройное, (21) чистое, (22) нежное, (23) совершенное; (24) половой орган полностью развит; (25) осанка прекрасная; (26) шаг ровный; (27) глаза чистые; (28) плоть, как у юноши, (29) не дряблая, (30) мускулистая, (31) весьма крепкая; (32) конечности совершенно пропорциональны; (33) взгляд ясный; (34) живот округлый, (35) гладкий, (36) без изъёмов, (37) не свисающий; (38) пуп глубокий, (39) завитый вправо; (40) тело выглядит красиво во всех

солнцу Вселенной, его сияние пробивается сквозь облака неведения, омрачающего умы живых существ. Его глубокий мелодичный голос разносится по всем неисчислимым мирам, давая взойти семенам добродетели и указывая путь к освобождению. Его очищенный ум пребывает извечно в умиротворенном океане подлинной реальности, ясно видя все феномены. Он исполнен всеобъемлющего сострадания. Он есть высшее Прибежище для всех живых существ.

Тройная ежедневная молитва к Будде такова:

Обладающий высшими знаками, ликом незапятнанной луны, цветом подобный золоту, Тебе поклоняюсь! Подобного Тебе, свободного от загрязнений, не сыщешь в трех мирах. Несравненный мудрец, тебе поклоняюсь!

Поклоняюсь Татхагате, исполненному великого сострадания Защитнику, всеведующему Учителю, полю со множеством достоинств и добродетелей.

Поклоняюсь умиротворяющей Дхарме, чистотой избавляющей от привязанности, добродетелью избавляющей от дурной участи, единственно абсолютной и превосходной.

И поклоняюсь Сангхе, освободившейся и указывающей путь к освобождению, прочно пребывающей в чистом обучении, превосходнейшей из полей, обладательнице достоинств.

Поклоняюсь Будде – Предводителю! Поклоняюсь Дхарме – Защитнице! Поклоняюсь Сангхе – Великой! Всегда почтительно поклоняюсь Трем Драгоценностям!

Злодеяний никаких не совершая, добродетель всецело твоя, полностью свой ум укрощай – вот Учение Будды!

Пусть добродетелью этой, обретя уровень Всевидящего, усмирю порочных врагов и выведу скитальцев из моря сансары – бушующей пучины страдания, болезни и смерти!¹

Картина Альвдис Н.Н. Рутизэн, посвященная Просветленному, написана на основе бирманской фрески. Мьянма (Бирма) – страна

положениях; (41) во всех повседневных действиях проявляется чистота; (42) нет никаких родимых пятен; (43) руки нежные, как хлопок; (44) линии на руках (ладонях) ясные, (45) глубокие, (46) длинные; (47) лицо не очень продолговатое; (48) губы красные, как плоды бимба; (49) язык гибкий, (50) тонкий, (51) красный; (52) голос громоподобный, (53) его тембр мелодичный и нежный; (54) главные зубы округлые, (55) острые, (56) очень белые, (57) равные по величине, (58) правильной формы; (59) нос выступающий; (60) глаза очень ясные, (61) большие; (62) ресницы густые; (63) белок и радужная оболочка четко разделены, чем напоминают лепестки лотоса; (64) брови густые и длинные, (65) гладкие, (66) лоснящиеся, (67) состоящие из волосков одинаковой длины; (68) руки длинные и мускулистые; (69) уши одинаковые (по величине), (70) слух прекрасный; (71) лоб очень красивый, (72) широкий; (73) голова большая; (74) волосы черные, как черная пчела, (75) густые, (76) мягкие, (77) нерастрепанные, (78) не щетинистые, (79) своим ароматом покоряющие сердца людей; (80) на ладонях и ступнях – знаки шриватсы и свастики.

¹ Тексты для ежедневных практик. М., 2004.



Будда в храме. С бирманского оригинала. 1991-2004. Б., акв., акрил, тушь, перо



Майтрейя. Воссозданное знамя Центрально-Азиатской экспедиции Рерихов.
Холст, темпера, акрил. 55 x 75

хинаяны, раннего буддизма, который тесно переплелся с местными верованиями. На нашей картине Будда представлен проповедующим богам Брахме (белотелый) и Шиве (синетелый; здесь его цвет передан серым), а также *натам* – бирманским низшим божествам.

Индийские боги нередко встречаются в буддийской иконографии. Будда никогда не отрицал факта существования каких-либо богов, лишь учил, что поклонение и жертвоприношения им не приближают к спасению. В ламаистском искусстве такого рода изображения также встречаются; для примера назовем «Тройное изображение Будды» из собрания Международного Центра Рерихов¹.

Будда восседает на троне внутри храма. В соответствии с традицией, восходящей еще к Индии, храм дан как бы в разрезе, так что мы видим тех, кто находится внутри. Здесь это сам Просветленный, Брахма и Шива, а также восемь учеников Будды, изображенные под тронном Учителя. Силуэт храма пронизывает всю композицию, вплоть до самого верха картины, где над шпилем храма горит священный духовный огонь. От пламени над шпилем вниз летят пламенеющие жемчужины – символ мудрости, постигаемой в озарении.

На уровне синтагмы храм воплощает Учение Будды, перед которым почтительно склоняются не только люди, но и боги, а на уровне парадигмы это образ Мировой Оси, основы мироздания.

Позади храма видим изображение деревьев. Это образ дерева Бодхи, под которым Будда достиг Просветления, и одновременно – символ Мирового Древа.

Картина, представляющая собой композицию из пятидесяти девяти фигур, производит очень сильное эмоциональное впечатление. Наты, парящие на облаках, устремляются к Будде, их динамизм уравновешен его спокойствием, их духовный пыл – его светлой улыбкой. Так изобразительными средствами передана преходящая мир воплощенного, к которому относятся все боги и божества, и незыблемое спокойствие Учения Будды.

В заключение приведем цитату из махаянского текста «Рассказ о сроке существования Закона, изложенный великим архатом Нандимитрой», который перевел Ю.Н.Рерих. Несмотря на то, что этот текст относится к махаянской традиции, а картина основана на хинаянской фреске, нам кажется очень близким духовный настрой обоих произведений.

В этом произведении говорится, что когда люди станут настолько благочестивы, что срок их жизни возрастет до семидесяти тысяч лет, то архаты снова воплотятся в мире и чудесным образом возведут

¹ См.: Баркова А.Л. Буддийская живопись... С. 107–108.

ступу¹, украшенную Семейю Драгоценностями. Под этой ступой они поместят все, что осталось от земного тела Татхагаты Шакьямуни, Совершенного Будды. Во главе великолепной процессии они совершат обход ступы, осыпая ее цветами и воскурив благовония в знак почитания. Когда ритуал восторженного созерцания будет завершен, все они поднимутся в воздух и, обратившись лицом к ступе, произнесут такие слова: «Хвала Просветленному, Татхагате Шакья, Архату, Совершенному Будде! Некогда мы получили приказ оберегать Закон и совершать похвальные деяния для блага людей и богов. Чаша Закона полна, цикл причинности завершен. Ныне мы прощаемся, чтобы уйти в нирвану, не имеющую конца». Согласно прежней клятве, поднимется пламя и поглотит их тела. Подобно угасающему пламени светильника, их тела бесследно исчезнут. Ступа уйдет в землю. Затем придет время, когда человеческая жизнь достигнет восьмидесяти тысяч лет и Будда Будущего, Татхагата Майтрея, снизойдет в мир².

Майтрея: «Знамя Шамбалы»

Майтрея – единственный бодхисаттва, которого признают все без исключения направления буддизма. Применительно к Майтрейе используются оба значения слова «бодхисаттва» – и «будущий будда», и «личность, давшая обет служения человечеству». Майтрея – единственный в буддийском пантеоне, кто изображается и как будда, и как бодхисаттва.

Согласно легендам, в одном из прошлых перевоплощений он встретил Шакьямуни, который стал его учителем. Позднее, когда он медитировал на образе Учителя, ученики Майтрейи увидели ступу Просветления на его макушке. Поэтому Майтрея изображается со ступой на голове.

Буддисты верят, что в настоящее время бодхисаттва пребывает на небе Тушита, где его спутниками являются бодхисаттвы Манджушригарбха и Акашавимала, которые в земной жизни были Цзонхавой и Атишей. Столь тесная связь Бодхисаттвы с этими учителями объясняется тем, что сначала в Атише, а потом в Цзонхаве сливаются два духовных потока, идущие от Будды Шакьямуни – «широкая

¹ Изначально ступа – это памятное сооружение на месте кремации великого человека. За две с половиной тысячи лет существования буддизма формы и размеры ступы менялись: от огромных сооружений до настольной бронзы. Однако три составных части ступы остаются неизменными: база, купол и шпиль. По своей структуре ступа воплощает Мировую Ось, проходящую сквозь три мира – верхний, средний и нижний. Нам кажется правомерным сравнение ступы с храмом на нашей картине, поскольку здесь также представлены три мира (нижний обозначен рядом натов под храмом, средний – Буддой, учениками и богами, верхний – натами на облаках).

² См.: Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. М., 2000. С. 37.

действенная традиция», воплощенная в Майтрейе, и «глубокая созерцательная традиция», воплощенная в Манджушри.

Тибетцы верят, что если художник создает скульптурные или живописные изображения Майтрейи и читает его мантру, то он переродится на небе Тушита.

Небеса Тушита – одна из многих «чистых земель» в буддийской космологии. Для мифологически мыслящего человека это миры, находящиеся над земным, однако для буддийского философа это, скорее, более высокие уровни сознания.

Вот как описывается «чистая земля».

Эта земля безупречно прекрасна, большая ее часть, не имея ни гор, ни оврагов, ровна как зеркало. Почва ее, состоящая как бы из превращенных в муку кораллов, лазурита, хрусталя, золота, серебра и других драгоценностей, очень плодородна. Все нужное человеку само вырастает на деревьях, а благоухание цветов целебно. Воды той земли обильны и чисты. Пыль не пылит там, а по виду похожа на пахучее масло. Там все прекрасно, и куда ни посмотри, ничего не найдешь нехорошего, что не было бы приятно для глаза, поучительно для ума и радостно для сердца. В телах жителей той страны нет ничего жесткого, они мягки, как шелковые подушки. Там нет лжецов, клеветников, грубиянов, сплетников, умножающих зло и вред. Там называют друг друга словами «милый», «друг», а не говорят «неприятель», «враг». Блаженные обитатели этой чудесной земли возрождаются в ней не так, как все земные существа, в муках и нечистоте, а из цветков лотоса. Возрождаются все мужчинами, ибо только мужчина может непосредственно вступить в нирвану. При смерти там не бывает мучений, и с отшествием души исчезает и труп. Все они избавлены от всех забот и болезней, земные страсти не властны над ними. Под сенью хрустальных и рубиновых дворцов они наслаждаются божественной музыкой и пением райских птиц.

Легенды утверждают, что если праведник достоин перевоплощения в «чистой земле», то в момент смерти к нему нисходит дхьяни-будда¹ Амитабха или Акшобхья с белым лотосом в руке, помещая душу праведника в цветок и перенося ее в небесный мир. Поэтому главнейший атрибут небесного мира – пруд, где праведники рождаются из цветов лотоса. Это описание «чистой земли» нам понадобится при анализе нашей картины.

Вот одна из многочисленных молитв к Майтрейе (приводится в сокращении).

Пусть все существа живые обретут счастливую возможность, переродившись, лицезреть Великолепный Образ славного Майтрейи; и находясь

¹ «Будда созерцания», одна из абсолютных сущностей Просветления.

у стоп Спасителя, Достопочтимого Майтрейи, пусть наслаются все они великолепьем Дхармы Колесницы Высшей!

Пусть день придет, когда Сиятельный Владыка, Спаситель, Грядущий милосердный Будда взойдет на ваджрный трон; и пусть тогда, как лотос, мудрость расцветет моя и испытают подлинное счастье все существа живые, коим нет числа!

И пусть тогда, испытывая радость и правую рукой касаясь головы моей, Майтрея-Победитель мне предскажет Пробужденье Высшее из высших, чтоб быстро ради всех живых существ достиг я состоянья Будды!

Пусть всем дарует благо Защитник, Майтрея-Победитель! Пусть силою своей поддержит Он всех живых существ! Пусть воинство Майтрейи сокрушит все силы мар при помощи Его искусных средств!

Пусть обрету рожденье я у стоп Победоносного Майтрейи, и в силу накопления бесчисленных благих заслуг пусть прекратят свое существование все низшие миры: адов, голодных духов, животных и асур!¹

Поистине удивительная судьба постигла изображение Майтрейи, ставшее знаменем Центрально-Азиатской экспедиции Рерихов². Эта тханка была пронесена через горы и пустыни, однако ее дальнейшая судьба неизвестна и в настоящее время картина считается утраченной. Сохранилась лишь фотография Н.К.Рериха со знаменем в руке. В 1997 г. по просьбе сотрудников Международного Центра Рерихов Альвдис Н.Н. Рутизн воссоздала тханку на основе этой фотографии.

Знамя экспедиции обычно называют тханкой Шамбалы. Но что такое Шамбала? Об этой стране написано столько текстов, нередко противоречащих друг другу, что это способно сбить с толку даже самого подготовленного читателя. Наиболее распространено мнение о Шамбале как о полумифической стране, располагающейся где-то к северу от Индии, куда могут попасть лишь посвященные, да и то после тщательной и суровой подготовки.

Согласно тибетским буддийским источникам, Шамбала – это таинственная страна в Гималаях, обитель высшей мудрости. Священные тексты утверждают, что первый царь Шамбалы Сучандра чудесным образом прибыл в Индию, чтобы выслушать проповедь Будды Шакьямуни, и тот преподал ему «Калачакра-тантру»: учение о неразрывной связи пространственно-временного континуума, движения жидкостей и энергий в теле человека, а также пути духовной трансформации личности³. Шамбала считается местом перевоплощения тех, кто преуспел

¹ Тексты для ежедневных практик.

² Детально этот вопрос рассмотрен в статье: Баркова А.Л. Символ победы Духа: О знамени Центрально-Азиатской экспедиции Рерихов // Человек. 1999. № 5.

³ Lipton B., Nima Dorjee Ragnuba. Treasures of Tibetan Art. N.Y., Oxford, 1996. P. 93; Rhie Marglin M., Thurman Robert A.K. Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet. N.Y., 1996. P. 383.

в буддийском учении. Как объект буддийской веры, Шамбала – это страна, рельеф которой является отражением метафизических идей: она имеет форму восьмилепесткового лотоса, т.е. состоит из восьми долин, разделенных горными хребтами, радиально расходящимися от центра. Страна окружена двумя рядами снеговых хребтов, острых словно зубы. От остального мира ее отделяет река Сита («борозда»). Такой необычный рельеф мифической страны является отражением символики Колеса Закона¹ и означает, что в этой стране Учение достигло сознания каждого, что вся страна следует Восьмеричному Пути, о котором говорил Будда в своей первой проповеди. На тибетских иконах в центре Шамбалы в своем дворце Калапа изображен самый известный из царей – Рудрачакрин (Ригден Джапо). На картинах рядом с изображением Шамбалы всегда предстает последняя битва, где Рудрачакрин повергает всех врагов Учения. Образ этой битвы просвещенными монахами воспринимается отнюдь не буквально, поскольку любое убийство буддизм безоговорочно осуждает, называя его первым из «десяти черных грехов». Картина Последней Битвы должна пониматься как символическое изображение победы мудрости над невежеством, духовности над косностью, самоотверженности над эгоизмом. В результате такой победы невежественные, греховные люди действительно перестанут существовать, но отнюдь не потому, что они будут убиты, а потому, что они преодолели свои заблуждения и пороки. В начале XX в., когда вся Центральная Азия была охвачена мессианскими устремлениями, образ Шамбалы приобрел чрезвычайную популярность и, главное, актуальность. От Индии до Монголии ходили рассказы о том, что в «земную» Шамбалу можно проникнуть через некие тайные подгорные ходы, что существуют только посвященным известные описания маршрута, однако тот, кто не достиг высокого духовного уровня, пройдет мимо путеводных знаков, не заметив их. В это время образ Ригдена, воинственного царя Шамбалы, и Майтрейи, Будды Грядущего, слились в единый. Многочисленные подтверждения тому мы находим в работах Н.К.Рериха и дневниках участников экспедиции. Вот два примера. К.Н.Рябинин, врач экспедиции, записывает такое пророчество: «Близится время! Согласно этим ожиданиям Новой Эры, Владыка Шамбалы, Майтрейя, установит на земле господство справедливости»², рассказывая далее о победоносных войнах, которые будет вести армия Владыки. Н.К.Рерих в «Шамбале Сияющей», написанной в форме диалога автора с ламой, вкладывает в уста ламы слова о владыке Шамбалы Ригден Джапо, его могуществе

¹ На уровне универсалий символика географии Шамбалы полностью идентична символике Колеса Закона, о которой мы писали в начале этой статьи.

² *Рябинин К.Н.* Развенчанный Тибет. Магнитогорск, 1966. С. 152.

и возможностях, на что герой задает вопрос: «Лама, мне кажется, что ты говоришь о Майтрейе, не правда ли?», а лама отвечает: «Если Ригден Джапо и Благословенный Майтрейя для тебя одно и то же лицо – пусть будет так. Я этого не говорил»¹.

Это объединение представлений о Шамбале и Майтрейе привело к тому, что картину с изображением Будды Грядущего стали называть тханкой Шамбалы.

На ней Майтрейя изображен в редкой ипостаси, он лишен всех своих атрибутов: ступы, сосуда кундики, Колеса Закона. Присутствуют лишь два признака. Первый – радужная дуга внешнего круга сияния, символизирующая связь с небесными мирами. Второй, и главный, признак – пруд с праведниками перед тронем. Однако любопытно, что пейзаж на этой картине не похож на обычное изображение «чистых земель»², соответствуя скорее условному земному. Значимой деталью пейзажа является двойная радуга над водопадом (внизу справа). Эта радуга является единственной авторской вольностью, допущенной воссоздавшей картину художницей, и связана со знамением, бывшим ей в процессе работы: когда художница, духовно готовясь к написанию тханки, медитировала, то над городом раскинулась двойная радуга, хотя перед этим не было дождя.

Радуга, главный атрибут Майтрейи на этой картине, является одним из важнейших мифологических образов человечества. В определенном смысле символическая роль и Майтрейи и радуги одна и та же: медиация. Радуга в мифологии – объект-медиатор, мост между земным и небесным миром. Для примера укажем на скандинавский радужный мост Биврёст, русскую этимологию слова как «рай-дуга» и бесчисленные примеры подобного в мифологии африканских народов³. Буддисты считают радугу символом Шамбалы или вратами в Шамбалу.

Если радуга – медиатор-объект, то Майтрейя – медиатор-субъект.

Нет необходимости повторять слова о том, что именно медиатор, посредник между мирами, является главным персонажем любой мифологии. В религии такое место занимает богочеловек, либо живший среди людей (Дионис-Загрей, Христос, Кришна), либо мессия, приход которого предсказан. К числу ожидаемых мессий относится и Майтрейя, которого наиболее часто изображают сидящим на троне «по-европейски», т.е. со спущенными на землю ногами. Так иконографически передается образ Майтрейи как медиатора;

¹ Рерих Н.К. Шамбала. Киев, 1998. С. 38.

² В пейзаж небесных миров непременно входят дворцы китайской архитектуры с золочеными крышами.

³ См.: Матье М.Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940.

примечательно, что всегда в данном случае на его ногах – одежды радужной расцветки.

Следует указать на пару оленей на левой горе. Мы уже упоминали легенду, согласно которой олень и лань были первыми свидетелями Просветления Будды Шакьямуни или его первой проповеди в Оленьем парке около Бенареса. Изображение этих оленей возле трона Майтреи означает, что его первая проповедь произойдет там же. Мифологическую символику оленей мы обрисовали в предисловии.

На ограде пруда сидят три павлина. Павлин в Индии с древнейших времен считался птицей бессмертия, т.к. на него не действует змеиный яд.

Трон Майтреи поддерживают четыре льва, символизирующие бесстрашие на пути Просветления. На львином троне (симхасане) покоится лotosовый трон, на нем – лунный диск, на котором и восседает Будда Грядущего. В индийской мифологии четыре льва играют ту же роль, что и четыре оленя: маркируют Мировую Ось. В частности, такова символика знаменитой капители колонны Ашоки, ставшей гербом независимой Индии. Четыре льва у подножия трона означают, что восседающий на престоле является воплощением Мирового Закона, абсолютного блага.

Спинка трона представляет собою символическое изображение парамит, степеней духовного совершенства. Оно трактуется следующим образом: орел Гаруда – щедрость, девушки-змеи нагини – стойкость, чудовище макара – терпимость, мальчик на однорогом олене – мужество, слон – медитация, лев – праджня, интуитивная мудрость. Однако лев всегда изображается между слоном и однорогим оленем. На нашей картине его вообще нет (кстати, это не единственное изображение Майтреи, где лев отсутствует). Вариативность изображаемых персонажей крайне велика: чудовище макара (имеющее львиную голову и лапы, слоновый хобот, усы дракона, рога барана, хвост рыбы) может быть заменено на гуся; мальчик и однорогий олень могут быть изображены отдельно или мальчик вообще отсутствует и т.п.

Орел Гаруда выступает и как одно из младших божеств, и как самостоятельный бог. Его почитание в буддизме обусловлено тем, что этот орел играл важную роль в индуизме (ездовое животное бога Вишну) и добуддийских верованиях Тибета (тотем клана Бья, откуда произошла царская династия). Индийский Гаруда – враг змей, а поскольку в буддизме змея может быть символом злости и других пороков, то Гаруда становится воплощением духовных сил, преодолевающих эти пороки. Взлетающий Гаруда символизирует человеческий разум, стремящийся к Просветлению. Именно поэтому он изображается в верху тронов будд.

Почитание нагов в Индии восходит к доарийскому времени, и в отдаленных областях оно дожило до сего дня. В буддийских текстах есть целые эпизоды, где действуют как обычные наги, так и нагараджи. Самый яркий пример – нагараджа защищает будущего Будду от потопа, насланного Марой. В «Лалитавистаре» рассказывается о посещении Буддой дворца нагараджи. В джатаках говорится, что Будда множество раз был змеем; кроме того, наги могут выступать в роли хранителей богатств, которыми они щедро делятся с достойными.

Отношение к нагам в махаяне гораздо более положительное, чем в хинаяне. Хинаянские тексты учат, что рождение в теле змея является низким. Согласно народным верованиям, наги способны принимать человеческий облик, в котором они зачастую вступают в любовные отношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако после того, как наги обратились к буддизму, они выступают в роли хранителей праджня-парамитских текстов. В махаяне наги предстают защитниками и радетелями Учения. В махаянских текстах упоминаются 80 нагараджей и 55 обычных нагов. Согласно преданиям, именно у нагов великий буддийский философ Нагарджуна добыл тексты махаяны.

При распространении буддизма в других странах Азии в класс нагов включались местные змееподобные существа. Например, в Тибете божества лу («плавающие в воде и ползающие по земле») из разряда дрегпа (божественные существа двойственной природы) были абсорбированы буддизмом благодаря ассоциации с нагами. Змеи-наги занимают двойственное положение, что соответствует амбивалентности змея в мировой мифологии: он выступает то как воплощение сил зла и смерти, то как податель сокровищ и защитник. Поэтому на троне Будды рядом с Гарудой – врагом нагов – находятся две девушки-нагини, у которых змеиные хвосты и змеи в прическе.

В самом низу картины изображены семь символов чакравартина – царя-миродержца: Колесо Закона, чинтамани – драгоценный камень, исполняющий желания, белый слон – символ верховной власти, конь – символ неутомимости солнца, супруга, обмахивающая царя во время сна веером, министр царской казны и военачальник. Эти семь символов являются атрибутом будды, поскольку считается, что духовная мощь Просветленного превышает власть царя-миродержца.

Итак, в целом знамя Центрально-Азиатской экспедиции Рерихов передает идею медиации, соединения земного и высшего миров. Это как нельзя более созвучно всей деятельности великой семьи Рерихов, ставившей своей целью неустанную деятельность на благо духовного роста человечества.

Манджушри – бодхисаттва мудрости

Манджушри («Славный сиянием»), также называемый Вагишвара («Владыка Речи»), – бодхисаттва запредельной мудрости, которая постигается в озарении. С чтения мантры бодхисаттвы мудрости буддист начинает любые занятия наукой, поэтому она сопровождает монаха с самых первых шагов его, еще послушника, в монастыре.

Манджушри – один из немногих бодхисаттв, который упоминается как в сутрах, так и в тантрах. Его особая цель – помочь буддисту постичь свою собственную сущность и истинную природу всех вещей. Согласно легенде, он 84 тысячи лет назад верой и правдой служил тогдашнему будде и стал бодхисаттвой, дав обет не уходить в нирвану, пока не придут все тысяча будд этой калпы.

С его мантры ОМ АРАПАЧАНА ДИ буддист начинает любые интеллектуальные занятия. Другая мантра бодхисаттвы – ОМ ВАГЕШВАРИ ХУМ.

Вот текст одного из духовных стихов, посвященных бодхисаттве мудрости:

ПРЕКЛОНЯЮСЬ ПЕРЕД МАНДЖУШРИ, БУДДОЙ МУДРОСТИ!
*Я кланяюсь моему гуру и покровителю Манджушри,
Который держит у своего сердца священный текст,
символизирующий его видение всех вещей таковыми, каковы они на
самом деле,
Чей ум освещает даль подобно солнцу,
не заслоняемому иллюзиями или слезами невежества,
Кто с состраданием и любовью отца к его единственному ребенку
обучает посредством шестидесяти способов все существа,
заключенные в темницу сансары,
сознание которых омрачено тьмой невежества и кто сокрушен страданием.
Ты, чье подобное реву дракона провозглашение Дхармы
пробуждает нас от оцепенения под властью наших неверных взглядов
и освобождает нас от железных оков нашей кармы,
Ты, кто держит меч мудрости, разрубающий страдание,
где бы его ростки ни появились, рассеивающий тьму невежества,
Ты, чье царственное тело обладает ста двенадцатью признаками будды,
Кто прошел все ступени, ведущие к высшему совершенству бодхисаттвы,
Кто был чистым с самого начала, –
Я кланяюсь тебе, о Манджушри!
Сиянием твоей мудрости, о Сострадающий,
Рассей тьму, в которую заключен мой разум,
Просвети мой ум и мудрость,*

*Чтобы я мог устремить мой взгляд
в слова Будды и тексты, объясняющие их.*¹

Ю.Н.Рерих пишет: «Бесчисленны легенды о том, как бодхисаттва наставлял известных философов. Одна из этих легенд повествует о том, как пандит из Бенареса по имени Дхармашри Митра, великий мудрец, живший в монастыре Викрамашила, не мог объяснить мистическое значение некой священной формулы. Ученый пандит решил отправиться к бодхисаттве Манджушри, ибо объяснить ее мог только он. Путешествие обещало быть очень долгим – не менее года пути на север Гималаев. Пандит избрал дорогу через Непал. Во время странствия он увидел крестьянина, который пахал, запрягши в плуг льва и тигра. Ученый спросил странного крестьянина о дороге в Китай, и пахарь ответил: "Сегодня слишком поздно, чтобы ты продолжил свой путь; проведи ночь в моем доме". Дхармашри последовал его совету и пошел с ним. Внезапно плуг исчез и чудесным образом из земли вырос большой монастырь. Во время проведенной в этом монастыре ночи Дхармашри понял, что его хозяином был сам бодхисаттва, и утром попросил его объяснить магическую формулу, что тот и сделал. Эта легенда поразительно напоминает многочисленные русские истории о св. Николе»².

Многие выдающиеся исторические деятели Тибета считались воплощением этого бодхисаттвы. Первое место по значимости среди них занимает Цзонхава, среди других – Тхонми Самбхота, создатель тибетского алфавита, и владыка Трисонг Дэцен, пригласивший в Тибет гуру Падмасамбхаву.

На картинах Манджушри изображается в виде шестнадцатилетнего юноши, поскольку буддийская мудрость – результат не умудренности годами, а озарения, позволяющего сразу проникнуть в сущность бытия. Такая мудрость и освобождение от страданий – одно и то же. Его тело оранжево-желтого цвета, что связано с его именем, означающим «Славный сиянием», в правой руке он держит пламенеющий меч, рассекающий мрак невежества, в левой – лотос, на котором лежит книга Праджняпарамита-сутры.

Божественными ипостасями Манджушри являются Ямантака и Ваджрапани.

Ямантака («Одоловший Яму»), Ямари («Враг Ямы»), считается гневной ипостасью бодхисаттвы Манджушри, которую тот принял, дабы одолеть разбушевавшегося царя преисподней. На философском уровне эта победа понимается как торжество алмазной мудрости высшей реальности над злом, невежеством, страданием и смертью.

¹ Pearls of Wisdom: Buddhist Prayers and Practices. Book I. Singapore, 1991. P. 6–7.

² Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. С. 65–66.



Манджушри. 1993. Б., темпера

Другое имя Ямантаки – *Ваджrabхайрава* – позволяет говорить о заимствовании некоторых черт шиваизма. Само имя Бхайрава («Ужасный») – это одно из имен Шивы (которого часто называют Махабхайрава – «Великий Ужасный»), ипостаси, в которой он предстает как бог бешеного безумия, облаченный в кровавую кожу слона, возглавляющий дикую пляску чудовищных духов. Спутник Шивы – бык,



Ваджрапани. 1992. Б., темпера

его атрибут (иногда – ипостась) – обнаженный лингам (фаллос), его оружие – трезубец, его ожерелья сделаны из человеческих черепов или голов. Все эти атрибуты приходят в тибетский буддизм, так или иначе сочетаясь, в образах гневных божеств.

В краткой садхане Экавиры Ваджрабхайравы говорится о единстве образов Манджушри, его гневной ипостаси – Ямантаки и земного воплощения – Цзонхавы.

*Владыка Манджушри – ваджрный Ямантака,
И сущность всех будд – досточтимый Цзонхава,*

*И линия передачи отцов-сыновей, ко всем вам
С мольбой обращаюсь и сиддхи двух видов прошу даровать.*

Все преобразается в пустотность. Из природы пустоты возникают – ваджрная земля, ограда, купол, занавес и огненная гора. Внутри всего этого – всесовершенный дворец с четырьмя углами, четырьмя воротами и четырьмя арками. Внутри него на троне из разноцветного лотоса, солнечного и лунного дисков я представляю в теле причинного ваджродержца – Манджушри.

Я являю себя героем Манджушри и, испустив из сердца лучи света, приглашаю всех сугат в образе Великолепного Ваджрабхайравы. Растворяю в себе и сам преобразуюсь в огромного ваджродержца – великолепного Ваджрабхайраву с черно-синим телом, девятью ликами, тридцатью четырьмя руками и шестнадцатью ногами, пребывающего в позе с согнутыми правыми и выпрямленными левыми ногами. В моем сердце Джнянасаттва – Манджушри Кумарабхута, в его сердце Джнянасаттва – представленный слогом ХУНГ. У меня (Ямантаки) на макушке – ОМ, в горле – А:, в сердце – ХУНГ¹.

На картине в нашем собрании Манджушри изображен в одиночестве. С точки зрения иконографии эта тханка не является чем-то особенным, но она впечатляет гармоничностью рисунка и сильным духовным настроением – так, что при одной из публикаций она была сопоставлена с работами великого скульптора Дзанабадзара. По признанию художницы, на написание этой тханки ее вдохновила скульптура бодхисаттвы с алтаря главного храма Иволгинского дацана в Бурятии.

В основе образа Манджушри лежит одна из наименее рассмотренных универсалий человеческого мышления: необжигающий огонь². Самым ярким воплощением этой мифологемы является сказание о Прометее, который, дабы вывести людей из дикости, похитил для них у Зевса огонь, спрятал его в полем стебле тростника и принес людям, отчего у людей прояснился разум, возникли культура, искусства, ремесла. В этом мифе обращают на себя внимание две детали. Во-первых, Прометей прячет огонь в тростнике, однако тростник от этого не загорается. Во-вторых, людям Прометеев огонь служит не столько для утилитарных нужд, сколько для духовных. Подавляющее большинство ритуалов требует возжжения огня. Одним из самых ярких примеров является индийский Агни, священный огонь, посредник между людьми и богами. Его роль в индийской культуре огромна³ – он может

¹ Тексты для ежедневных практик. С. 83–99.

² См.: Баркова А.Л. Живой Огонь – от мифологии к науке // Логосфера (в печати).

³ См.: Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989.

представать как единая сила, которая есть в каждом из богов, как изначальная сила, присутствующая во всех богах мироздания.

Свечи, светильники, лампадки непременно горят в храмах. Они очень часто не служат для освещения: так, например, в буддийских храмах на алтаре горят семь лампадок, а освещается храм через окна. На этом примере мы видим, что в сфере священного различаются огонь утилитарный (греющий и освещающий) и огонь ритуальный, от которого практически нет ни света, ни тепла, точнее говоря, значимы не они, а мистическое присутствие огня. Уподобление души огню очень характерно для мифологии многих народов: от Сибири до Скандинавии, где три бога оживляют древесные стволы, вдохнув в них огонь¹.

Таким образом, огонь, фигурирующий в мифах, никак не соотносится с физическим пламенем: мифический огонь, Огонь Духа, не обжигает и тем более не сжигает ничего. Заметим, что тексты Ригведы позволяют в некоторых случаях говорить о прямом противопоставлении Агни и физического огня: «Ты взмываешь алыми ветрами, неся благословение домашнему очагу» (мандала II, гимн 1). «Бога Агни в единении с другими Агни, лучше всех жертвующего, сделайте своим вестником на обряде...» (мандала VII, гимн 3). Наконец, не физическую, а духовную природу Агни обнаруживает в обращенной к нему мольбе: «раздуй проникновенную силу духа» (мандала VII, гимн 3).

Нет сомнений, что образ Манджушри связан с идеей необжигающего огня: само имя бодхисаттвы указывает на свет, но не жар, его пламенеющий меч не сжигает ничего на физическом плане. Пожалуй, изо всех буддийских образов именно в Манджушри синтагма и парадигма соединены наиболее тесно.

Ваджрапани – бодхисаттва силы

Среди бодхисаттв особое место занимает *Ваджрапани* – гневный бодхисаттва, олицетворение силы, устраняющей препятствия на пути к Просветлению. Его имя означает «рука, держащая ваджру». В отличие от прочих бодхисаттв, он изображается в пропорциях дхармапалы, без нимба, за его спиной бушует пламя. Он синетельный, его атрибуты – ваджра в правой руке, поднятой в тараджни-мудре – мудре угрозы (в индуизме это мудра Шивы), в левой (также в тараджни-мудре) – крюк и петля для ловли душ грешников. Ваджрапани – единственный из гневных божеств, у кого в короне не черепа, символизирующие

¹ См.: Старшая Эдда. Лодур, упомянутый в этом тексте как вдохнувший в людей тепло жизни, отождествляется с Локи, который связан с огнем.

грехи, а лепестки, символизирующие дхьяни-будд. На его бедрах тигриная шкура (также шиваистский атрибут, связанный с йогической практикой). Изображение Ваджрапани в милостивой форме встречается крайне редко.

Слово «ваджра» в буквальном переводе означает «молния, алмаз», это – символ самого Просветления, приходящего подобно вспышке молнии; символ истинности, неколебимости буддийского учения, по твердости не уступающего алмазу. Согласно мифам, Будда взял у индийского громовержца Индры трезубец, загнул ему зубцы – и так появилась ваджра. Образ Ваджрапани корнями уходит в глубокую древность: дух-оборотень ведических времен и ипостась громовержца Индры, он в раннем буддизме становится легендарным учеником Шакьямуни и бодхисаттвой в махаяне. Ваджрапани также называют тысячным буддой из тех, которые явятся в мир в течение нынешнего мирового периода. Воплощением Ваджрапани был царь Шамбалы Сучандра, которому Будда преподал учение Калачакры.

В «Ваджравидарана-нама-дхарани» говорится, что стражи четырех сторон света обратились к Будде со словами о том, что зло в мире одолевает добро, и Просветленный попросил Ваджрапани придумать средство для защиты чистых духом. Тогда бодхисаттва и принял свою гневную форму. Ваджрапани также считается гневной ипостасью Манджушри.

В народных верованиях Ваджрапани заменяет собою громовержца (поскольку ваджра – это молния), он владыка дождей и покровитель змей-нагов, которые были в числе учеников Будды, и именно им Просветленный преподал многие учения, которые еще рано было открывать людям.

Мантра Ваджрапани – ОМ ВАДЖРАПАНИ ХУМ ПЕ. Если человек подвержен страху, если он быстро теряет силы, то ламы советуют ему медитировать на Ваджрапани, каждое утро читая его мантру 108 раз. При этом следует визуализировать бодхисаттву и представлять, что из его сердца исходят синий свет и нектар, которые наполняют все тело медитирующего; эти свет и нектар вымывают из тела все страхи, все болезни и все дурное. Все это выходит из человека в виде гноя и грязи. Затем, продолжая читать мантру, необходимо представить, что из сердца Ваджрапани исходят желтый свет с нектаром, которые наполняют тело человека, благословляя его.

Картина Альвдис Н.Н. Рутиэн – это небольшое одиночное изображение бодхисаттвы, весьма экспрессивное и выразительное. Она неоднократно публиковалась. Чувствуется бурятская основа образа, хотя пропись пламени вокруг бодхисаттвы несет черты индивидуального стиля.

С мифологической точки зрения образ Ваджрапани представляет собой воплощение мифологемы Бога Земли¹: владыки хтонических сил земли и преисподней, т.е. того, что в трехчастной структуре мироздания связывается с понятием «нижний мир». Как владыка мертвых, Бог Земли в ряде мифологий трансформируется в загробного судию, становясь в таком случае воплощением справедливости; однако в своих архаичных формах Бог Земли выступает хаотичным, стихийным чудовищем, губящим безо всякой причины. Таким в ведической мифологии предстает Рудра, убийца и целитель, покровитель животных и охотник, обитающий на севере (гибельная сторона света в индийской культуре), гнев и милость которого стихийны. Хаотичность гнева и милости перешли от Рудры к наследнику его образа – индуистскому Шиве, ряд иконографических черт которого (и гневных ипостасей его супруги) оказал решающее влияние на образы буддийских божеств. Первой из этих черт является синетелость.

В отличие от черного, белого и красного – предельно амбивалентных цветов, символизирующих жизнь и смерть в пределах одной и той же культуры, – синий цвет практически повсеместно означает именно смерть². Для примера укажем на африканский обычай красить черепа предков, хранящиеся в доме, в синий цвет; индейцы доколумбовой Америки в аналогичных случаях инкрустировали черепа бирюзой³. Скандинавская богиня смерти Хель – синетелая⁴. У славян и соседних с ними финно-угров синий цвет носят вдовы. В западноевропейских сказках синий плащ или шляпа – атрибут волшебника, который при этом изображается стариком (единая мифологема: синий цвет – старость – магия). Народные сонники утверждают, что увидеть во сне нечто синее – к беде. Крупнейшему исследователю мифологического мышления Л.Леви-Брюлю связь севера, синего цвета и смерти представлялась столь очевидной, что он не считал нужным ее доказывать⁵. Эпитет Шивы «Нилагрива» – «Синешей» – связан с мифом о том, что бог проглотил яд, грозящий сжечь вселенную, отчего его шея посинела, и когда придет срок уничтожить мир, Шива выпустит этот яд⁶. И Шиву, и гневные формы его супруги (особенно Кали) изображают синетелыми.

¹ Подробнее см.: Баркова А.Л. Мифологические универсалии... Также о Боге Земли см.: Голан А. Миф и символ. М. – Иерусалим, 1994.

² См.: Баркова А.Л. Мифологема цвета: синий // Логосфера (в печати).

³ См.: Галич М. История доколумбовых цивилизаций. М., 1990. С. 92, 118.

⁴ См.: Младшая Эдда. Л., 1970. С. 31

⁵ См.: Леви-Брюль Л. Указ. соч. С. 166.

⁶ См.: Мифы Древней Индии. М., 1975. С. 32.

В образе Ваджрапани эти черты отчасти заимствуются непосредственно из шиваизма, отчасти развиваются как отражение единой мифологической универсалии.

Зеленая Тара, спасающая от восьми несчастий и восьми омрачений

К *Таре* обращаются как к «Спасительнице, которая помогает нам перейти на другой берег океана бытия к чистому Просветлению, которая успокаивает страх и приносит исполнение всех наших желаний». Ее имя происходит от санскритского корня *tar* – «идти через», и потому она связывается не только с переправой через океан сансары, но и, в современной бурятской культуре, помогает умершему обрести благое новое воплощение, и поэтому в дом, где есть умерший, буряты непременно приносят изображение Зеленой Тары, если его там не было (автору довелось быть свидетелем этого обычая).

Согласно мифам, она родилась из слезы Авалокитешвары. Ее любимая обитель – гора Потала, с высот которой она зрит страдания этого мира.

Ю.Н.Рерих пишет, что когда в махаяну вошли многие богини индуистского пантеона, они на волне религиозного синкретизма были объявлены различными ипостасями Тары. Она стала восприниматься как универсальное божество, «Мать всех Джин» («Джина» – *санскр.* «победитель», эпитет будды). Поэтому Тара воплощается в ипостасях пяти священных цветов; о которых кашмирский поэт Сарваджнямитра восхищенно пишет, что милосердная богиня может быть красной, как солнце, синей, как сапфир, белой, как океанская пена, и сверкающей, как блеск золота. «Твоя универсальная форма подобна кристаллу, который меняет свой вид, когда меняются вещи вокруг него»¹.

В Тибете очень распространены изображения ста восьми или даже тысячи Тар, где большой центральный образ дублируется сонмом идентичных ему. Художники охотно пишут такие картины, поскольку создание множества образов богини приводит к возрастанию духовных заслуг, помогает преодолеть препятствия и достичь лучшего перерождения. Вообще изображения Тары служат своеобразным магическим щитом человеку.

Практика Тары появилась в Тибете с первой проповедью буддизма и стала особенно широко распространена с деятельностью Атиши в XI в., для которого Тара была его божеством медитации.

Одна из легенд о *Таре* гласит, что в безмерно далекие времена она была принцессой, известной своим благочестием, совершавшей

¹ Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. С. 68.

подношения буддам и бодхисаттвам, одаривавшей монахов и монахинь в течение тысячи миллиардов лет. И великие монахи сказали ей, что будут молиться о том, чтобы она в будущем воплощении смогла стать мужчиной, дабы проповедовать буддийское учение. Она же отвечала, что с точки зрения высшей реальности нет ни мужчин, ни женщин, но что она предпочтет переродиться женщиной, дабы тем самым зримо доказать равенство мужчин и женщин на пути Просветления.

Две супруги знаменитого царя Сронгцен Гампо считались воплощениями Тары. Непальская принцесса Бхрикути – Тарой в зеленой ипостаси, а дочь китайского императора Вэнь Чен – Тарой в белой ипостаси.

Белая Тара символизирует исключительную чистоту и трансцендентную мудрость, а также является богиней долголетия. Зеленая Тара в «Тара-тантре» названа Матерью будд трех времен; она – персонализация божественной энергии Просветленных существ. Ее мантра – ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СВАХА. Богиню изображают шестнадцатилетней девушкой, приспустившей правую ногу с трона в знак ее стремления прийти на помощь к людям. Ее правая рука в мудре щедрости (варада), у левой, поднятой к груди, большой и указательный пальцы соединены в мудре наставления (витарка) и держат стебель лотоса, а три поднятых пальца символизируют Тройственное Прибежище. Часто богиня держит лотосы в обеих руках. Ее тройной лотос символизирует либо три ступени познания, либо будд прошлого, настоящего и будущего.

Вот несколько строф из молитвы к Зеленой Таре, входящей в «Тара-тантру»:

*ОМ! Я простираюсь перед прекрасной запредельной Избавительницей!
Хвала тебе, чье лицо подобно
Сотне осенних лун, собранных вместе,
И сияет ослепительным светом,
Словно тысяча созвездий.
Хвала тебе, рожденной из золотисто-голубого лотоса,
Чьи руки украшены лotosовым
Ароматом даяния, усилий и добрых дел,
Терпения, концентрации и мудрости.
Хвала тебе, коронующей всех будд,
Чье воздействие покоряет всех без исключения,
Достигшей полного совершенства.
На тебя полагаются будды и бодхисаттвы.
Хвала тебе, прекрасно украшенной
Жестом Трех Драгоценностей у сердца.
Твой нимб сияет по всем направлениям*



Тара Чодма. 1992–2003. Б., темпера, тушь, акрил



Цзонхва. 1993. Б., темпера

*Множеством кружащегося света.
Хвала тебе, живущей в ослепительном круге,
Подобном пламени конца этой эпохи.
Твоя правая нога протянута, а левая спущена.
Радость окружает тебя, побеждающую толпы врагов.
Хвала тебе, на которую божества,
Боги и все духи уповают.
Твоя броня излучает радость всем,
Ты успокаиваешь раздоры и ужасы.¹*

Картина Альвдис Н.Н. Рутизэн представляет один из наиболее интересных и сложных иконографических сюжетов – Зеленая Тара, спасающая от восьми несчастий и восьми омрачений. Вокруг большого центрального изображения Тары мы видим восемь малых, подле каждого из которых находится человек и символ того несчастья, от которого его спасет богиня. Помощь богини происходит на двух уровнях – физическом и духовном. Вот что пишут об этом тибетские источники: «Существует восемь внутренних и восемь внешних препятствий, которые сгруппированы попарно: привязанность, подобная реке, гнев, подобный огню, невежество, подобное слону, зависть, подобная змее, гордость, подобная льву, скупость, подобная железной цепи, ложные взгляды, подобные вору, и сомнение, подобное людоеду»². Невежественные люди взывают к Зеленой Таре с мольбой о защите от этих физических бедствий, люди духовные надеются на ее помощь в преодолении этих внутренних омрачений.

Картина Альвдис написана в технике нагтан (цветными контурами по черному фону), причем фигуры Тары полностью прописаны цветом. Это очень редкий случай изображения милостивого божества в нагтане. В этой технике пишут образы идамов и дхармапал, предназначенные для суровых и мощных медитаций. Изображенные таким образом гневные божества защищают практикующих. Черный цвет символизирует высшую реальность, шунью-пустоту, но вместе с тем и негативные чувства, которая посредством духовной практики преобразуется в запредельную мудрость. Идея преобразования отрицательных человеческих качеств в духовные заслуги – одна из главнейших в тибетском буддизме.

По признанию художницы, за основу была взята тханка тибетской работы, однако центральная фигура была написана с монгольского оригинала.

Култ Тары восходит к почитанию Богини-Матери, универсальной защитницы, оберегающей все живое. На глубинном уровне признаком

¹ Тексты для ежедневных практик.

² Там же.

защищающей ипостаси Богини-Матери является дуальность (в древнейшем искусстве ее символ – два завитка), поэтому закономерно, что Тара присутствует в париваре божеств обычно сразу в обеих своих ипостасях – Белой и Зеленой. Отметим, что она единственное божество в тибетском буддизме, которое *регулярно* присутствует на картинах одновременно в двух формах, для остальных божеств изображение нескольких их форм в париваре другого божества – крайняя редкость.

Употребляя термин «Богиня-Мать», подразумевают универсальное воплощение женского начала, богиню-прародительницу, не имеющую равновеликого себе супруга. Она – «созидательница вселенной со всем, что в ней происходит»¹. Н.Л.Жуковская отмечает, что в архаическом мышлении «ведущим было женское начало, вездесущая, всемогущая, проявляющая себя во всем богиня-мать, а все мужское было второстепенным, подчиненным, проявляющимся в лице ее спутника-супруга»². Одна из главных ее черт – амбивалентность: она предстает воплощением и жизни, и смерти.

В мифологическом мышлении мужское начало противопоставляется женскому как нечет и чет. Двоичность – универсальный способ передачи женского начала на знаковом уровне³. В тибетской иконографии это ярче всего видно на примере двойного изображения Тары – на большинстве картин богиня одновременно предстает в Белой и Зеленой ипостасях (заметим, что для всех других божеств появление нескольких их ипостасей на одной картине – явление несопоставимо более редкое). В образе Зеленой Тары двоичность выражается и в том, что богиня держит в руках два, а не один стебель лотоса. О том, что богиня Тара как таковая имеет черты Богини-Матери, писал еще Ю.Н.Рерих⁴.

Один из геометрических символов Богини-Матери – треугольник, вершина которого смотрит вниз. Такова форма уже упомянутого озера, посреди которого растет лотосовый трон. Вода – стихия, повсеместно отождествляемая с женским началом, а также с мудростью⁵; все это присутствует в образе Богини-Матери.

О связи образа Богини-Матери и Мирового Древа писалось неоднократно⁶. В данном иконографическом сюжете эта связь выражена не

¹ Жуковская Н.Л. Указ. соч. С. 20.

² Там же. С. 23.

³ См.: Голан А. Указ. соч. С. 16, 34, 139.

⁴ См.: Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. С. 68.

⁵ См.: Голан А. Указ. соч. С. 15.

⁶ См.: Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов // Проблемы языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 84; Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 26; Пиотровский Б.Б. Семантический пучок в памятниках материальной культуры // Изв. Гос. Академии материальной культуры. Л., 1930. Т. 6. Вып. 10. С. 16–17.

формально (богиня под деревом или в развилке ветвей), а структурно: восемь малых образов Тары и один большой в центре сопоставляются с восемью сторонами света и центром в символическом изображении Мировой Оси. Так данный иконографический сюжет передает одну из самых важных составляющих мифологема: всепроникающую силу Тары, восходящую к Богине-Матери.

Цзонхава

«НАМО ГУРУБХЬЯ. НАМО БУДДАЯ. НАМО ДХАРМАЯ. НАМО САНГХАЯ» – «Прибегаю к Учителю. Прибегаю к Будде. Прибегаю к Учению. Прибегаю к Общине», – трижды повторяет буддист перед началом молитвы или духовной практики. Авторитет гуру – духовного наставника, ламы – монаха, достигшего высших степеней, – был в буддизме всегда велик. Однако Лобсангом Дагпой, называемом по месту рождения *Цзонхавой*, почитание духовного наставника было возведено на такую высоту, что учение Цзонхавы стали именовать ламаизмом. Созданная им школа гелукпа («Школа Добродетели») быстро оттеснила все другие школы тибетского буддизма, достигнув духовной и политической власти в Тибете, а также распространившись по всей Центральной Азии. Великий Реформатор поставил перед духовенством новую задачу: помогать всем людям (особенно мирянам) в движении по пути Просветления. Но, разумеется, этот путь не может быть одинаковым для образованного ламы и неграмотного кочевника. Пути, которыми люди разных духовных уровней приближаются к спасению, Цзонхава разрабатывает в своем основном труде «Ламрим чэнпо» – «Ступени Пути к Просветлению».

Не было такой области буддизма, которой не коснулся бы в своих трудах Цзонхава. При этом сам Великий Реформатор осознавал себя скорее реставратором, возрождающим изначальное, неискаженное Учение.

В ламаизме Цзонхава почитается едва ли не выше Будды. Каждый ламаист воспринимает его как «своего ламу» и ежедневно читает молитву «мигцзема»:

*Ламе Цзонхаве, Высшей Драгоценности тибетских мудрецов,
Воплощению Авалокитешвары, Сокровищнице непостижимого
сострадания,
Манджушри, Владыке чистого знания,
Ваджрапани, разрушителю всех воинств Мары:
Цзонхаве, Лобсангу Дагпе, я поклоняюсь.*

Мантра Цзонхавы: ОМ А ГУРУ ВАДЖРАДХАРА ВАГИНДРА
СУМАТИ КРИТИ САРВА СИДДХИ ХУМ ХУМ.

Буддисты верят, что ныне Цзонхава пребывает на небе Тушита, откуда снизойдет в мир как будда Симханада.

Цзонхаву обычно изображают сидящим на лотосовом троне в оранжево-красных одеждах ламы, в высокой желтой шапке – признаке школы гелукпа, по которой ее монахов называют «желтошапочники» (в противоположность «красношапочникам» – представителям остальных тибетских школ), а саму школу называют «шасер» – «желтая вера». Руки Учителя находятся у груди в позе Поворота Колеса Закона; он держит два лотоса с атрибутами Манджушри – пламенеющим мечом и книгой. Вокруг его головы нимб, вокруг его тела сияние.

У ног Цзонхавы сидят его ученики – первый Далай-лама Гедундуб и первый Панчен-лама Кхайдуб Гелэг-балсанбо. Они оба одеты в такие же одежды, что и Учитель, в левой руке они держат книгу. Ламы сидят на олбоках – матах для священнослужителей, олбоки лежат на тронах; спинки тронов обычно обрамлены белой тканью.

Тханка Альвдис Н.Н. Рутизэн представляет собой традиционное изображение Великого Реформатора с учениками, написанное в лучших бурятских традициях.

Изображение священной триады, где возле главного божества стоят два его спутника, является одной из древнейших композиций в истории изобразительного искусства. По данным археологии, такая структура восходит к неолиту (раскопки в малоазийском селении Чатал Гуюк, 7-е тысячелетие до н.э.). Многочисленные примеры этого мы находим в Средиземноморье – от вавилонской Иштар до микенских львиц у колонны. Этому же соответствуют и узоры северно-русских полотенец с изображением женской фигуры с птицами в руках. Параллели обнаруживаются практически везде, вплоть до Мезоамерики¹. Вероятно, основой этой композиции является все тот же образ Мировой Оси, которая может быть представлена фигурой или символом (например, микенская колонна), а двое предстоящих передают на плоскости четырехчастное деление пространства.

С другой стороны, такая триада может быть сопоставлена с многочисленными триединствами: христианская Троица и индуистская концепция Тримурти, буддийская Трикая и римские триады богов... С мифологической точки зрения происхождение триединства иное: это отражение восприятия тройки как знака завершенности (ср. в грамматике: первое, второе и третье лицо, единственное, двойственное и множественное число). Такая триада не связана с образом Мировой Оси, она представляет собой символ завершенности универсума.

В буддийском искусстве такую композицию ввел Цзонхава, она называется «отец с сыновьями». Неудивительно, что его самого стали

¹ См.: Голан А. Указ. соч. С. 159–163.

изображать подобным образом. В Бурятии это композиция оказалась чрезвычайно продуктивной, и большинство бурятских тханок представляют собой изображение трех божеств.

Вайшравана-Кубера – хранитель богатств

Вайшравана – это единственный в нашем собрании представитель класса дхармапал.

Дхармапалы («защитники Закона»), *докишты* («ужасные палачи») – гневные божества, повергающие врагов буддизма, причем не только людей, враждебно настроенных к Учению, но и злых духов, незримые силы, – всех, мешающих буддистам следовать по Пути. Культ дхармапал очень популярен, т.к. в народе устойчиво бытует мнение, что молитвы, обращенные к гневным божествам, эффективнее молитв богам милостивым.

Иконография дхармапал корнями уходит в индийское религиозное искусство, в культ Шивы и его супруги Кали (так, изображения дхармапалы Махакалы почти полностью совпадают с образом Кали). Божества изображаются низкорослыми, мускулистыми, их оскаленные пасти готовы проглотить врагов веры, их злобные лица выражают отвращение к мирским благам, их могучие мускулы означают способность победить зло. Они все трехглазы, причем глаза их широко раскрыты и налиты кровью. Их облачение составляют гирлянды из отрубленных голов, черепов, украшения из костей и т.п., которые символизируют трансформацию элементов материального мира в высшее состояние.

Вайшравана («хорошо слышащий»), он же Кубера – единственный мирный бог среди дхармапал. Его образ восходит к индийскому богу горных сокровищ Кубере, который оттеснил в Тибете бога богатств Норлха.

Существует два основных аспекта этого бога – воинственный дхармапала, называемый также Махапита («Великий Желтый»), и бог богатств. Строго говоря, «Кубера» – его имя в последней ипостаси. Его основным атрибутом во всех формах является мангуста, изрыгающая драгоценности; она символизирует щедрость, поскольку пожирает змей, воплощающих не только злость, но и жадность.

Махапита Вайшравана восседает на белом льве как великий победитель асуров (индийских богов, соответствующих греческим титанам); как знак победы он держит в правой руке знамя.

Легенда о происхождении дхармапалы Вайшраваны повествует о царе якшей (горных духов, отчасти напоминающих европейских гномов), который с помощью своих восьми сыновей победил асуров. Эти сыновья персонифицируют восемь сторон света и воплощают



Кубера. 1993. Б., темпера

различные блага. Дхармапалу часто изображают в их окружении, однако цвета и даже имена сыновей не совпадают в различных источниках.

Согласно тибетским текстам, Вайшравана скрыл многие клады на восьми склонах Меру – Мировой Горы. Он живет в прекрасном дворце и столь богат, что способен исполнить свой обет бодхисаттвы: оделить сокровищами любого, кто достоин этого.

На картине Альвдис Н.Н. Руттиэн изображен Махапита Вайшравана, в его левой руке – мангуста, перед ним – груды драгоценностей. Образ написан с тибетского оригинала, хотя условный пейзаж соответствует бурятской традиции.

Как следует из буддийских легенд, Вайшравану можно рассматривать как олицетворение Мировой Горы (восемь сыновей персонифицируют стороны света; сокровища зарыты на восьми склонах; по другой легенде¹ Вайшравана связан с локапалами – стражами четырех сторон света). При этом важно учитывать, что Мировая Гора в буддизме предстает как лестница духовного восхождения, и это делает Вайшравану не просто хозяином Горы, но стражем пути духовного роста.

Вайшравану можно также сопоставить с Богом Земли: оба связаны с нижним миром (ср. соотнесение дхармапал со сферой низа), оба воинственны; кроме того, Бог Земли может представляться как хозяин неисчислимых богатств.

Завершая наш краткий очерк символики буддийских образов, мы можем констатировать, что буддийская мифология (в том виде, в каком она передается, в первую очередь, через иконографию) сохраняет в своей основе универсальные мифологемы и образы, причем буддийское содержание только взаимно усиливается общечеловеческой символикой.

¹ См.: *Lipton B., Nima Dorjee Ragnuba. Treasures...* P. 178.

Россия в мировом культурном процессе

А.В.Иванов

Сознание России: земные корни и космические перспективы

І. Понятие духовно-национального самосознания

Духовно-национальное самосознание (или самоидентификация) – важнейший атрибут осмысленного и укорененного существования личности. Под национальной самоидентификацией я понимаю существование идеально-эталонных представлений о своей культурно-национальной принадлежности, с которыми человек соотносит свое реальное поведение и положение в социуме. Когда произносится фраза типа «Я – русский», то тем самым уже неявно подразумевается наличие каких-то (пусть и крайне смутных) представлений о том, что есть «русскость» и как она должна обнаруживаться во внешних формах жизнедеятельности.

Как показывают современные этносоциальные и этнопсихологические исследования, национальная самоидентификация имеет не менее, а может быть, и более важное значение, чем самосознание человека как члена каких-то иных социальных групп. В условиях же всеобщего кризиса, длящегося в течение уже двух десятилетий глобальной реви-зии истории страны, и утраты народом своего ведущего геополитического положения в мире потребность в глубинной и обстоятельной рефлексии над фундаментальными основаниями и целями национально-культурного бытия приобретает для мыслящих людей острейший, почти витальный характер. Попытки ответить на вопросы: «как это могло случиться?», «кто виноват?» и «что делать?» – неизменно

подводят к краеугольным национально-мировоззренческим проблемам: каково место моего народа среди других народов и почему он так несчастен на фоне их культурного и государственного благоденствия?

Существенная корректировка прежних форм национальной самоидентификации вплоть до их капитального пересмотра оказывается в этой ситуации, во-первых, совершенно необходимым условием выработки рациональной и ответственной государственной стратегии преодоления кризиса и, во-вторых, единственным психотерапевтическим средством «лечения» общественного сознания, испытывающего комплекс национального унижения и апатии. Жизнеспособность и историческая одаренность любого народа проявляются как раз в минуты такого жесточайшего общенационального кризиса. Критериями же подобной жизнеспособности выступают, с одной стороны, духовно-теоретическая воля гуманитарной элиты к новой – трезвой и критической – реконструкции «идеального национального Я»¹, а с другой, – практическая нравственная воля всех членов данного общества (и особенно его политической элиты) к претворению в жизнь, в «реальное национальное Я», этого теоретического идеала экзистенциального и соборного бытия.

Формирование адекватных представлений об «идеальном национальном Я» включает в себя развернутые и обоснованные ответы по крайней мере на следующие вопросы: а) каковы истоки и задачи данного народа в общем контексте мировой истории; б) что представляют собой фундаментальные этические, эстетические, познавательные, политические и хозяйственные ценности (и, соответственно, антиценности) данного народа; в) каковы региональные и исторические вариации этих всеобщих ценностных максим; г) как они генерируются, транслируются и усваиваются; д) почему сегодня они не воздействуют на массовое сознание, и более того, отвергаются и даже подвергаются осмеянию; е) в человеческих ли силах заставить национальные ценности «светить новым светом» или нашей свободной воле это не подвластно в принципе.

II. Дорефлексивный уровень национальной самоидентификации

Сразу отмечу, что ответы на вышеприведенные вопросы могут и не носить рационального характера. Более того, сами вопросы подобного рода могут вовсе и не осознаваться основной массой представителей

¹ Термин «идеальное национальное Я» здесь и далее используется не в аксиологическом, а в теоретическом смысле сущностной противопоставленности ядра национального духа всем внешним формам его обнаружения.

данной культурной традиции. Означает ли это отсутствие всякого национального самосознания? Ни в коей мере.

Здесь мы имеем право говорить о дорефлексивных формах самоидентификации, когда приобщение человека к культурным ценностям своего народа происходит стихийно, за счет вхождения в общий символический контекст существования данной национальной традиции. Человек бессознательно укореняется в лоне родной культуры за счет усвоения языка, влияния внеязыковых символических средств (предметов быта, орудий труда, музыки, песен, танцев, архитектурных форм, образцов словесного творчества), посредством семейного и школьного воспитания, включенности во вполне определенные структуры социальной и хозяйственно-производственной деятельности. Особую роль здесь играют, конечно, сохраняющиеся традиции народной культуры, особенно мифы, сказки и эпос, а также символика национальной одежды, пищи, жилища, семейных и бытовых отношений, уходящая корнями в глубокую древность. Чуть ниже мы поговорим и о прасимволах той или иной культуры, образующих ее своеобразный незримый становой хребет.

Сохранение традиций народной культуры, ее живых и постоянно прорастающих прасимволических корней – это онтологический фундамент бытия данного народа в истории. Разрушение или осквернение этих традиций – способ или уничтожения данного народа, или превращения его в податливый материал для безжалостных исторических экспериментов. Именно таковой была, как известно, культурная политика первых лет советской власти, и именно такой характер во многом носит современная практика глобализации¹.

Дорефлексивный уровень национальной самоидентификации, являясь фило- и онтогенетически первичным, формирует необходимый базис для более высоких форм национального самосознания. На этом уровне «идеальное национальное Я» существует в латентной форме, явно обнаруживаясь лишь в некоторых случаях, когда конкретная жизненная или историческая ситуация заставляют «реальное Я» индивида (иногда и всего общества в целом) актуализировать свое «молчащее», но бессознательно действующее духовно-национальное «ядро». Это могут быть или пограничные экзистенциальные и социальные ситуации (военная, экономическая или культурная экспансия чужой культуры, вынужденная эмиграция, плен), или взаимодействие с носителями иных национальных традиций, когда ясно осознается дефицит взаимопонимания. Словом, феномен дорефлексивной национальной самоидентификации обнаруживает факт своего реального

¹ Отсюда и модный глобалистский взгляд на человека постиндустриальной эпохи как на «новогономада», гражданина мира без культурных и национальных корней.

существования лишь в условиях социальных и личностных затруднений. В других исторических контекстах потребность в рефлексии над своим латентным «идеальным национальным Я» может не возникать вовсе.

III. Задачи элитарно-рефлексивных форм духовно-национального самосознания

Сколь бы важным ни был первичный уровень национального самосознания, он тем не менее не является достаточным для полноценного и устойчивого существования какого-либо народа. Любой культурно-исторический тип, если использовать терминологию Н.Я.Данилевского, имеющий историю и желающий иметь будущее, с необходимостью должен осуществлять сознательную рефлекссию над основаниями своего культурного и социального бытия, причем чем сложнее и трагичнее история народа, чем чаще ему угрожает внешняя опасность и чем чаще соприкасается он с другими национально-культурными традициями, тем острее подобная потребность и тем очевиднее ограниченность дорефлексивных форм национальной самоидентификации.

Более того, именно целенаправленное духовное самосознание и самопознание, осуществляемое силами гуманитарной элиты, оказывается единственным гарантом сохранения и преумножения традиций народного творчества и символических систем данной культуры, обеспечивающих ценностное укоренение и первичные формы национальной самоидентификации. Духовно-аксиологические матрицы любого народа рано или поздно обречены на отмирание, если не получают «вторую жизнь» в творчестве элиты, способной осознать, выразить и приращивать потенциал национальных корней. Без кристаллизации в понятии, художественном образе, героическом подвиге или мудром политическом деянии латентно существующее «идеальное национальное Я» неизбежно распадается или подвергается культурно-исторической мутации, утрачивая сущностные черты. Как справедливо подчеркивал крупнейший теоретик евразийства Н.С.Трубецкой, «между индивидуальным и национальным самосознанием существует теснейшая внутренняя связь и постоянное взаимодействие. Чем больше в данном народе существует людей, "познавших самих себя" и "ставших самими собой", тем успешнее идет в нем работа по национальному самопознанию и по созданию самобытной национальной культуры, которая, в свою очередь, является залогом успешности и интенсивности самопознания индивидуума»¹.

Понятно, что наиболее развитыми навыками самопознания и остротой нравственного чувства обладают гении данной культурной

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 109.

традиции, а дух народа живет и прирастает постольку, поскольку персонифицируется в своих наиболее одаренных представителях: религиозных подвижниках и героях, великих поэтах и художниках, гениальных философах и ученых. Со временем не только творения, но сами судьбы гениев становятся влиятельными символическими образованиями данной культурной традиции. Знакомство с ними совершенно справедливо рассматривается как важнейшее средство приобщения молодого поколения к краеугольным ценностям национального бытия. Литературные и философские произведения великих творцов включаются в школьные и вузовские программы; про их судьбы рассказывают учебники истории; их картины занимают почетные места в музеях; а оставшиеся от них предметы быта, родовые поместья и квартиры, где они жили и творили, становятся святынями данной культуры. *Словом, гении национальной культуры – это уже во многом воплотившееся в жизнь «идеальное национальное Я» данного народа.*

IV. Внерациональные формы национального самосознания¹

В большинстве культурных традиций первичная сознательная рефлексия над духовными основаниями национального бытия исторически осуществлялась преимущественно не в рациональных (научных и философских, о чем речь пойдет ниже), а в религиозно-художественных формах – стихах и духовных песнопениях, живописи и архитектуре, публицистических творениях и литературных произведениях различного жанра. В разных традициях значение тех или иных художественных форм национального самосознания довольно сильно различается. Например, публицистика и (позднее) философия всегда играли первостепенную роль в самосознании немцев (здесь достаточно вспомнить произведения Лютера, Лессинга или речи Фихте к немецкому народу); поэзия и живопись имели огромное значение для становления национальных культур Италии и Испании. Здесь можно указать на роль Данте и Джотто, Сервантеса и Эль Греко. В Индии же, как ни в одной другой стране, черты национального духа ярко выражались через древнейшее искусство танца; в Китае – через каллиграфию и искусство ландшафтной архитектуры; в Японии – через икэбана и бонсай – выращивание карликовых деревьев. Впоследствии сама специфика национального духа нередко начинает отождествляться с тем или иным видом искусства, достигшим в данной традиции вершин мастерства и совершенства.

¹ Более детальное философское разведение и описание рациональных и внерациональных форм познания читатель может найти в следующей совместной монографии автора: *Миронов В.В., Иванов А.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2005.*

Значение литературы и искусства в познании и утверждении национальных ценностей трудно переоценить, ибо, во-первых, их язык наиболее близок и доступен человеку, во-вторых, наиболее выдающиеся произведения искусства так или иначе уходят корнями в народное искусство и в прасимволические матрицы данного народа. В-третьих, искусство и литература затрагивают глубинные эмоциональные слои душевной жизни человека и чаще всего не требуют от него специальной профессиональной подготовки и развитых навыков рационально-рефлексивного мышления. *Через искусство «идеальное национальное Я» может не только синтетически осмыслиться и передаваться из поколения в поколение, но, что самое главное, непосредственно переживаться всем существом человека, становясь органической частью его индивидуального «идеального Я» и повседневной практики.*

Что касается России, то здесь именно искусство и особенно литература всегда служили и до сих пор служат важнейшим каналом приобщения к базовым смыслам и ценностям национального духа. Это и «Слово о полку Игореве», и «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона, с творений которого многие исследователи вообще начинают отсчет самобытной русской словесности и философии; и церковь Покрова на Нерли; и художественно написанные жития русских святых, среди которых бесспорно выделяется «Жизнеописание Сергия, игумена Радонежского», бывшее настольной книгой для многих поколений русских людей; и иконы Андрея Рублева; и творения отечественных нестяжателей, прежде всего Нила Сорского и преподобного Максима Грека; и архитектурный ансамбль Московского Кремля; и поэзия Пушкина; и музыка Глинки; и романы Достоевского; и живописные полотна Сурикова и Рериха; и фильмы Сергея Эйзенштейна. Здесь везде воплощены сокровенные ценности и устремления русского национального духа, которые требуют от нас не только и не столько усилий интеллекта¹, сколько умения вчитываться, вслушиваться и вглядываться в художественную реальность, дабы сквозь нее открывались глубины нашего собственного Я. Напомним, что и жизнь самих творцов подобных шедевров превращается в живой символ национального духа, своего рода ключа к интерпретации созданных ими произведений и уже неотрывных от них.

Однако сколь бы значимыми ни были внерациональные художественные формы национального самовыражения и самопознания, обязательно возникает потребность в рационально-рефлексивной работе научной и философской мысли. Без нее невозможна теоретическая

¹ Хорошо известен факт, что невозможно пересказать оперу, картину или фильм. Их надо просто учиться слушать и смотреть.

защита национальных ценностей, удовлетворение мировоззренческих запросов людей, склонных к углубленной умственной жизни, и, наконец, без этого нельзя сформулировать сколь-нибудь убедительные положения национально-государственной идеологии, особенно если страна подвергается внешней военной или культурной агрессии. *Вся трагедия перестройки с ее рабским преклонением перед западной (прежде всего американской) культурой в том и состояла, что за годы господства пролетарского интернационализма и космополитического марксизма до предела истончилось влияние и внерациональных, и особенно рациональных форм национальной самоидентификации, ведь доступ к русской философской, культурологической и исторической мысли был практически перекрыт.*

Справедливости ради надо отметить, что в России рационально-рефлексивная научно-философская работа по осмыслению собственных культурных корней началась относительно поздно – фактически лишь с начала XIX в. (со знаменитой полемики славянофилов и западников)¹, хотя именно для нее подобная задача оказывается и исключительно сложной, и исключительно значимой. Дело в том, что основания и источники своеобразия русского «идеального Я» не могут быть связаны ни с природно-географическими, ни с этническими, ни с религиозно-церковными, ни с государственно-политическими, ни с историческими факторами. При всей необходимости учитывать их для понимания того, что есть Россия и русскость, наше национально-культурное ядро не сводится ни к одному из этих начал и из них не выводимо².

Задача же рационального и систематического осмысления сущностных конституэнт русского «идеального национального Я» может быть решена лишь совместными усилиями отечественной гуманитарной элиты, осуществляемыми на нескольких уровнях.

V. Эмпирико-феноменологический и теоретический уровни национального самосознания

Когда возникает задача рациональной – научной и философской – реконструкции ценностных оснований национального бытия,

¹ До этого на теоретическое осмысление «идеального национального Я» претендовала богословская мысль. Такова знаменитая мысль монаха Филофея о «Москве – Третьем Риме», которая, однако, была лишена сколь-нибудь серьезного теоретического обоснования и представляла собой типичную церковно-идеологическую мифологию, впоследствии подвергшуюся всесторонней критике в русской философии у А.С.Хомякова и В.С.Соловьева.

² Неслучайно я с самого начала использовал термин «духовно-национальная самоидентификация», ибо именно духовные стержни цементируют многонациональный культурно-географический мир под названием Россия.

то немедленно выясняется, что они проявляются лишь в виде феноменологических обнаружений самой разной природы: в бытовом поведении и психологических особенностях людей, которые называют себя русскими; в многообразных и далеко не однозначных исторических событиях; в предметных формообразованиях материальной и духовной культуры; в социально-экономических отношениях и государственно-политических институтах.

Задача научно-эмпирического уровня национального самопознания – попытаться выявить за этой многоликой феноменологической данностью, порождаемой индивидуальными и совместными усилиями многих реальных людей, какие-то устойчивые и существенные черты «идеального национального Я». В подавляющем большинстве случаев представители конкретных гуманитарных дисциплин (историки, культурологи, фольклористы, литературоведы, этнографы, этнопсихологи и др.) вычлениают особенности национального духа, характерные для определенного исторического времени, сферы деятельности, отдельного региона, или же концентрируются на решении локальных проблем, скажем, на описании психологии и быта городского населения России XIX в. или на роли природно-географических условий в формировании отечественных традиций государственно-правового сознания. Получаемый эмпирический материал (при всей его научной ценности и теоретической новизне для каких-то отдельных наук) составляет лишь базу для дальнейших универсальных выводов и обобщений, т.е. уже для собственно философско-теоретического духовно-национального самосознания.

Частные науки о духе имеют дело прежде всего с единичным или типовым, но отнюдь не всеобщим духовным содержанием. Если же на уровень подобных обобщений все же выходит историк или культуролог, то его исследования неизбежно приобретают черты философско-теоретического исследования национального духа, как это было свойственно, скажем, историческим трудам В.О.Ключевского или, в совсем уж недавнее время, – блестящим работам В.В.Кожина, посвященным истории России XX в. Впрочем, ответственный и добросовестный ученый-гуманитарий всегда предпочтет твердый факт и достоверное эмпирическое обобщение сомнительной теоретической спекуляции.

Казалось бы, все же существует одна группа феноменологических обнаружений национального духа, анализ которой может давать материал для прямой реконструкции его базовых ценностей, т.е. претендовать на теоретический уровень национального самосознания. Я имею в виду работу историков национальной, в данном случае русской, философии. Философия, как известно, представляет собой не только «современную эпоху, схваченную в мысли» (Гегель), но еще и дух народа, схваченный в понятии. Крупный философ выражает

«идеальное национальное Я» двояким образом. С одной стороны, он спонтанно выражает в своих текстах отличительные черты национальной ментальности, например, в специфике избираемых тем филосоfovания, в особенностях обоснования выдвигаемых тезисов, в своеобразии языка и т.д. С другой стороны, он может сознательно и целенаправленно заниматься теоретической реконструкцией национальных ценностей и особенностей национальной ментальности, т.е. напрямую решать задачу постижения «идеального национального Я». Примерами подобных трудов служат, к примеру, четыре работы с аналогичным названием «Русская идея», две из которых принадлежат перу В.С.Соловьева и Н.А.Бердяева, а две других – представляют собой антологии текстов русских мыслителей, предпринимавших попытки теоретической реконструкции национального духа.

Возвращаясь к работе историка русской философии, сталкивающегося с текстами подобного рода, хочется предположить, что ему поневоле приходится переходить на теоретический уровень осмысления проблемы хотя бы во имя глубины и систематичности историко-философского истолкования трудов выдающегося мыслителя. Здесь исследовательский ракурс вроде бы должен соответствовать характеру и уровню постигаемой предметности. Однако историко-философское исследование, если оно выполнено профессионально, как раз должно избегать универсальных и не подтвержденных фактами выводов и сосредотачиваться на интерпретации текстов самого мыслителя, а не на теоретической полемике с его идеями или их творческом развитии. Кстати, если все же историка философии «выносит» на путь самостоятельного теоретического осмысления национального духа, то очень часто он подпадает под интеллектуальный пресс или духовное обаяние гения, тексты которого изучает.

Общий вывод, который вытекает из предыдущего анализа, может быть следующим: для обстоятельной рациональной реконструкции «идеального национального Я» недостаточно ни эмпирических научных исследований и обобщений, ни даже индивидуальной философско-теоретической рефлексии, какие бы отдельные блестящие результаты здесь ни были достигнуты. Нынешняя ситуация глобального кризиса, быть может, наиболее зримо проявляющегося именно в нашей стране¹, требует соборного и систематического метафизического осмысления России. Подобное осмысление должно:

– прояснить и упорядочить некритически используемые метафизические понятия и категории, которыми оперируют ученые и философы: «национальное самосознание (самоидентификация)», «националь-

¹ См. напр.: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация. Устой и перспективы. Барнаул, 2001.

ное самопознание»¹, «национальный дух (характер)», «национальные ценности», «культурно-исторический тип», «культурно-географический мир» и т.д.;

– критически обобщить результаты самопознания национального духа в конкретно научных и историко-философских исследованиях, в свою очередь, вооружая представителей частных наук адекватным концептуальным и методологическим метафизическим инструментарием;

– выявить систему взаимодействующих факторов формирования «идеального национального Я» в единстве природно-географических, этнических, исторических и собственно духовных детерминант;

– обозначить причины трагического расхождения идеального и реального национальных Я и в истории России, особенно в контексте процессов, происходящих сегодня в стране и в мире;

– резюмировать в метафизических схемах отбора и целостной интерпретации эмпирических фактов и обобщений, а также частных теоретических взглядов и гипотез, касающихся отечественной национальной традиции и ее базовых ценностей;

– осознавать принципиальную важность дорефлексивных и вне-рациональных форм национального самосознания и, соответственно, границы сугубо рационально-дискурсивных форм постижения России. Тютчевская максима о том, что «умом Россию не понять...» при правильной трактовке до сих пор сохраняет свою актуальность, ибо родину надо стремиться не только понимать умом, но и чувствовать сердцем;

– прояснять задачи России и ее национального духа в мировой истории с учетом реальностей начала XXI в.

Последняя философско-метафизическая задача является наиважнейшей, которой подчиняются все остальные. Нетрудно заметить, что попытка ее исполнения означает последовательное и всестороннее восстановление именно отечественных самобытных традиций философствования, где тема России и ее судьбы всегда была одной из главных.

VI. Слагаемые философско-метафизического уровня русского самопознания и самосознания

1. Метафизика национального духа.

Выявление характерных черт «идеального национального Я» подразумевает его различение с другими «национальными Я», как бы сопоставление с его «культурным иным» (если использовать гегелевскую

¹ Выше я использовал словосочетания «национальное самосознание» и «национальное самопознание» почти как синонимы, хотя ясно, что это отнюдь не одно и то же, ибо можно сознавать (идентифицировать себя) себя совершенно ложно и вообще не заниматься самопознанием. Можно, с другой стороны, углубленно изучать национальное самопознание, но при этом осознавать себя совершенно чуждым данной национальной традиции.

терминологию), во взаимодействии с которыми оно формируется и шлифуется. Основы данной философской дисциплины – ровесницы рождения в Европе национальных государств – были заложены трудами Вико, Юма¹, Гердера, В. фон Гумбольдта и особенно Гегеля и Фихте. Позднее она была развита в трудах Хомякова, Соловьева, Данилевского, Шпенглера, Н.О.Лосского, Тойнби, Питирима Сорокина. Метафизика национального духа образует преимущественно синхроническую («горизонтальную») плоскость рассмотрения особенностей национального характера через его сопоставление с верованиями, укладом жизни и своеобразием мышления других, особенно соседних этносов. Здесь важно, основываясь на разнообразном историческом, этнопсихологическом, кросс-культурном, сравнительно-религиоведческом и другом эмпирическом материале, постараться выделить сверхвременные и сверхлические черты поведения и образа мышления данного народа, отличающие его от других народов. Применительно к России, представляющей особый культурно-географический мир, объединяющий различные этносы и национальные культуры, таким иным выступают культурно-географические миры Востока и Запада. Пожалуй, наиболее весомые результаты в области метафизики национального духа были получены в русле евразийских идей, восходящих еще к знаменитому пушкинскому «Памятнику», который, как известно, к «Руси великой» отнес и славян, и угро-финнов, и кочевые народы великой степи, и палеоазиатские народы Севера. Показательно, что одну из ключевых ценностей евразийского культурно-географического мира великий русский поэт усматривает в даре миролюбия и сострадания, в той «милости к падшим», без которой никогда не смог бы объединиться многонациональный мир-материк под названием Россия.

Уже в XX в. евразийская идея получила блестящее развитие в эмигрантском движении евразийцев, объединившем в своих рядах блестящих представителей русской гуманитарной культуры: филолога Н.С.Трубецкого, эконом-географа и геополитика П.Н.Савицкого, историка Г.В.Вернадского, юриста Н.Н.Алексеева, философа Л.П.Карсавина². В советский период вклад в евразийское учение внесли Ю.Н.Рерих³, Л.Н.Гумилев, В.В.Кожин⁴. В их работах установлены специ-

¹ См. его любопытное эссе «О национальных характерах» (*Юм Д.* Соч. В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 703–721).

² См.: *Иванов А.В.* Основы евразийского мировоззрения // Дельфис. 2001. № 3. С. 4–7.

³ См.: *Иванов А.В.* Творческое наследие Рерихов и мировоззрение евразийцев // 100 лет со дня рождения Ю.Н.Рериха. Материалы Международной научно-общественной конференции. М., 2003. С. 193–202.

⁴ В одной из последних работ этого выдающегося евразийца дан блестящий анализ Второй мировой войны именно с последовательно евразийских позиций. См.: *Кожин В.В.* Россия. Век XX. 1939–1964. М., 2005.

фические этические, познавательные, хозяйственные и социальные ценности, а также психологические особенности нашего идеального Я, вытекающие из евразийского геополитического положения и культурного своеобразия России¹.

2. Прасимволические матрицы русской культуры.

Вопрос о синхронических взаимоотношениях России с Востоком и Западом подразумевает диахроническое погружение в имманентное духовно-культурное ядро России и поиск прасимволических образований – своеобразных «порождающих корней», откуда «произрастает» все «древо» данной национальной культуры. Подобные порождающие матрицы (прафеномены в терминологии Гёте или прасимволы в терминологии Шпенглера) имеет каждая великая культурно-национальная традиция. В Индии – это Веды и Бхагавадгита; в Китае – знаменитое Пятикнижие, где своим особым культурно-порождающим характером выделяется «И-цзин» (китайская классическая «Книга перемен»); в иудейской традиции – Тора; в скандинавской – руническая «Старшая Эдда». Есть прасимволические матрицы для целого ряда народов, типа Гессериады – эпического сказания, сакрального для многих кочевых народов Центральной Азии. Есть и прасимволические матрицы универсального характера, принимаемые целым культурно-географическим миром, и даже всеми народами Земли. Таковы христианская Библия, исламский Коран или буддийская Дхаммапада, которые, однако, вовсе не исключают существования национальных прасимволических систем, а вполне могут находиться с ними в гармонических отношениях. У прасимволических систем чаще всего не бывает автора, но анонимность – совсем не обязательное условие. Так, имена авторов книг христианского Нового Завета мы знаем, как знаем мы и Лаоцзы – автора Даодэдзин.

Прасимволическая система (или «осевой текст» культуры в другой терминологии) подобна ключу (в двояком его понимании), который питает своими вечно живыми и новыми смысловыми водами всю текстовую реку данной культурной традиции и с помощью которого открываются ее самые сокровенные ценности и творческие темы. Эти прасимволические системы изучают в школах и вузах; философы из века в век пишут на нее пространные комментарии; поэты сочиняют стихи и пишут пьесы, вдохновляясь ее сюжетами и образами; ученые подвергают ее текст или графические символы обстоятельному научному изучению; религиозные деятели берут оттуда слова для

¹ Взгляды автора статьи в русле исследований по метафизике национального духа изложены в книге: *Иванов А.В. Запад – Россия – Восток (сравнительно-типологический анализ познавательных стратегий и ценностных ориентаций)*. М., 1993; а также в заключительной главе монографии «Мир сознания» (Барнаул, 2000).

молитвы или распевают их в виде священных гимнов¹. *Словом, прасимволические системы культуры – это источник воды живой и вечной, без которого пересыхает река национального творчества. Это, говоря языком П.А.Флоренского, «отверстия, пробитые в нашей субъективности»², через которые нам приоткрываются надземные слои бытия.*

Такой прасимволической системой применительно к славянским культурам выступает, на мой взгляд, церковно-славянская азбука, созданная равноапостольными святыми Кириллом и Мефодием. За начертаниями (графемами), звучанием (фонемами), смыслами (семемами) и числовыми значениями букв церковнославянской азбуки, за последовательностью их ритмического развертывания и структурными взаимоотношениями пульсирует иная, нежели субъективно-человеческая, смысловая реальность, приоткрывающая завесы над тайнами рождения и развертывания как Космоса, так и индивидуальной человеческой души³. В своей работе «Ключи Марии» Сергей Есенин, наделенный провидческим даром, но, увы, не успевший его развить, писал: «Люди должны научиться читать забытые ими знаки. Должны почувствовать, что очаг их есть та самая колесница, которая увозит пророка Илью в облака. Они должны постичь, что предки их не простыми завитками дали нам фиту и ижицу, они дали их нам, как знаки открывающейся книги, в книге нашей души»⁴.

С историческим – сознательным и неосознаваемым, рациональным и внерациональным – выведыванием потаенных смыслов прасимволической матрицы (в данном случае церковно-славянской азбуки) неразрывно связано преуспевание данного народа. Дар интуитивного схватывания ключевых образов и тем, коренящихся в прасимволических матрицах культуры, присущ ее гениальным представителям – философам и зодчим, художникам и поэтам. Это они выведывают в прасимволической матрице и воплощают в новых творениях культуры, в данном случае русской культуры, ее ключевые ценностные категории (типа соборности, софийности, воли, правды, всеединства) и архетипические образы (типа богатыря на распутье; премудрой Марьи Царевны, похищенной змеем и помогающей своему спасителю одержать над ним победу; дурака Ивана, который, в конечном счете, оказывается мудрее всех царских советников и вель-

¹ Свою интерпретацию индийской «Бхагавадгиты» как своеобразной прасимволической системы автор дал в своей рецензии на книгу В.В.Меликова (*Иванов А.В. Рецензия на книгу В.В.Меликова «Введение в текстологию традиционных культур» // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 181–185*).

² *Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 344.*

³ Данный тезис я вынужден оставить без философского и культурологического обоснования, ибо это требует самостоятельного метафизического исследования.

⁴ *Есенин С.А. Собр. соч. В 3 т. М., 1970. Т. 3. С. 141.*

мож из-за доброты и широты сердца; злого Кощея Бессмертного, который – как бы ни был силен и интеллектуально изощрен – всегда имеет уязвимое место и т.д.).

Прасимволические системы и произрастающие на их основе современные культуры образуют соборное единство, где каждая имеет свои специфические черты и задачи, будучи внутренне единой со всеми остальными. Это то органическое единство многообразного, имеющее еще более глубокие и мощные прасимволические корни типа легендарного языка сензар, которые будут открываться по мере погружения в национальные прасимволические системы и проявления их творческого потенциала в рамках современной культуры.

Соответственно, «соборное идеальное Я» человечества должно складываться из уникальных «идеальных национальных Я», где поиск исторического и метафизического единства должен обязательно дополняться анализом выявившихся синхронических различий в их существовании и даже сознательной защитой их специфики, особенно в нынешних условиях всенивелирующей глобализации. Здесь логика выведывания «корней» органично дополняется обращением к исследованию культурной «кроны» и наоборот. *Движение же в разных метафизических направлениях ведет, в сущности, к одной цели – к новому соборному синтезу культур, к лотосу мировой культуры, сотканному из многих незаменимых культурно-национальных лепестков.*

В этом процессе соборного синтеза культуры России суждено сыграть важную, если не решающую роль, учитывая ее евразийское положение. Но здесь я уже перехожу к тематике последнего метафизического раздела, изучающего специфику национального духа.

3. Историософия.

Создание историософских моделей является логическим завершением попыток метафизической самоидентификации России. Опираясь на результаты двух других направлений метафизической рефлексии, историософия дает общее – диасинхроническое – понимание истоков и, самое главное, целей существования России в мировой истории. Историософия, говоря словами В.С.Соловьева, пытается проникнуть не в то, что «сам народ думает о себе во времени, а что Бог думает о нем в вечности»¹. Ясно, что эта работа никогда не может быть завершена, покуда данная культурная традиция живет и развивается, как, собственно, не могут быть завершены и два других направления метафизических исследований национального Духа. *Другое дело, что каждое творческое метафизическое усилие, предпринимаемое в данном направлении, кристаллизует «идеальное национальное Я», а самое главное, укрепляет волю*

¹ См. развитие этой темы в уже упоминавшемся выше труде В.С.Соловьева «Русская идея» (Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2).

и веру многих реальных национальных Я в то, что их земная жизнь, страдания и деяния не бессмысленны и тленны, а являются благами и оправданными с точки зрения вечности, несущими радость и духовное бессмертие им самим.

В свое время С.Л.Франк справедливо критиковал старую, восходящую еще к идеям французского Просвещения, философию истории, где абстрактное постулирование бесконечно удаленных целей существования земной цивилизации и наивно некритическая вера во всеобщий прогресс лишают смысла и ценности саму историческую процессуальность. В подобных историософских моделях тысячи поколений людей обречены лишь «унавоживать почву» для грядущего счастливого человечества. Возражая подобным лжепрогрессистским взглядам, С.Л.Франк писал: «Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом»¹.

Разделяя этот пафос С.Л.Франка, замечу, что, с другой стороны, история без несбывшихся целей, без путеводного далекого Магнита представляет собой такой же абсурд, как и история с недостижимой целью, отнесенной в бесконечно далекое будущее. Подлинная историософия должна усиленно доказывать, что сверхвременная цель и смысл истории (а значит, смысл и цель бытия любого исторического народа) существуют не в абстрактной вечности, а пронизывают все историческое время существования данного народа в истории, своеобразно преломляясь в каждую конкретную историческую эпоху в конкретных целях и конкретных смыслах национального бытия. Здесь весь путь состоит из промежуточных переходов; общая далекая цель как бы распадается на ряд подцелей. Соответственно, особенно актуальным становится выявление и шлифовка каких-то конкретных граней «идеального национального Я» и их утверждение в деятельности многих «реальных национальных Я», соответствующих исполнению такой локальной задачи. Если теоретическая рациональная и внерациональная рефлексия оказываются здесь обстоятельными и вдохновляющими, а воля к историческому действию непреклонной, тогда национальной традиции обеспечен исторический взлет; а если теоретический дух вял, а практическая воля разжижена, тогда народ начинает проваливаться в историческую пропасть и может вовсе сойти с исторической сцены. Его миссия не будет выполнена, а освободившееся место займет другой исторический народ.

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 30.

Здесь, в сущности, мы сталкиваемся с полной аналогией индивидуальной жизни, ибо у каждого пришедшего в мир человека также есть своя сверхзадача, которую он должен исполнить. Надо просто постараться вовремя расслышать Зов, переступить привычные пределы и начать свободное и неуклонное движение к заветной цели¹. В подавляющем большинстве случаев эта цель земной жизни отдельной личности неотрывна от сверхвременных задач того народа, в среде которого ей суждено было родиться.

Значит, осознание общей задачи народа, связующей единой нитью смысла прошлое и будущее, и есть то, что позволяет осмысленно и ответственно пролагать в настоящем линии индивидуальной и соборной национальной судьбы. Соответственно, никакого конфликта между свободой и судьбой, личным и национальным, родным и все-ленским, временным и вечным нет. Надо просто уметь гармонично опосредствовать противоположности теоретическим метафизическим разумом и всегда корректировать рациональные рассуждения глубинным ведением сердца, ибо именно через сердце, как утверждает вся русская философия, человеку открывается доступ и к его собственному глубинному Я, и к «идеальному Я» его национальной культуры. И он должен научиться жить в реальном потоке исторического времени так, будто от его личных мыслей и деяний зависит и его собственная судьба, и судьба его народа, и будущее всей земной человеческой цивилизации в целом.

Теперь, в самом конце статьи, я могу перейти от методологических к содержательным аспектам, связанным с метафизикой национального самосознания. Сверхвременной задачей России, освящающей и освещающей каждую точку ее исторического существования, является единение людей, народов, государств, культурно-географических миров Востока и Запада. *Подобное единение должно быть свободным и сознательным, основанным на культурном созидании и личном духовном совершенствовании. И нет более мощной силы для такого творческого единения и восхождения, чем благая, четкая и устремленная мысль*².

В результате земная цивилизация должна предстать единым «соборным Я», достойным вступить в космическое сообщество и продолжить свою эволюцию уже в иных космических мирах и надземных пределах. Таковую, уже эсхатологическую, а не историософскую

¹ В художественной литературе XX в. есть один роман, где этот мотив промыслен и воплощен с гениальной силой. Это роман Г.Гессе «Игра в бисер».

² См. авторскую модель сознания и анализ значения мысли в эволюции в работах: *Иванов А.В.* Мир сознания. Барнаул, 2000; *Иванов А.В.* Как возможна объективная теория сознания // Философия сознания: история и современность. М., 2003. (См. также электронную версию: <http://humanities.edu.ru/db/sect/141/25/32.>)

перспективу предвидели в русской традиции Н.Ф.Федоров и В.С.Соловьев, Даниил Андреев и К.Э.Циолковский, в восточной традиции – Шри Ауробиндо Гхош, на Западе – Пьер Тейяр де Шарден. Но с особенной силой и убедительностью она проведена в книгах Е.П.Блаватской и в Живой Этике. Именно последние труды, равно как и работы Н.К. и Е.И. Рерихов, через которых Живая Этика была дана миру, являются наиболее методологически значимыми и для постижения общего смысла истории, и для метафизического проникновения в наше собственное «идеальное национальное Я», ведь все эти великие имена принадлежат России.

В.Г.Буданов

Ритмокаскады истории: Россия и будущее цивилизации

Многие считают, что прогнозы далекого будущего – дело неблагодарное и безответственное, ведь проверить невозможно и спросить не с кого. Именно так рассуждает прагматичный обыватель, которому будущее представляется в оптимистичных тонах. Но все меняется, когда впереди угрожающий хаос и неизвестность. Без образа будущего нет стратегии жизни, нет надежды, нет веры в завтрашний день. Такова и сегодняшняя реальность.

Проблемы моделирования истории

Моделирование истории – занятие деликатное, ведь, как часто говорят, история не терпит сослагательного наклонения, но именно это мы многократно проделываем, создавая модель, подбирая ее параметры, сверяясь с ходом реального прошлого. Исторические модели автоматически являются и футурологическими, момент «сейчас» в них не выделен. Их предсказания в будущем тем надежнее, чем больше ретросказаний – совпадений с предсказаниями модели в прошлом, поэтому желательно иметь доказательное совпадение модели с историей на десятилетия, лучше на века. Здесь верификация модели через активный, физический, планируемый, воспроизводимый эксперимент невозможна, модельные гипотезы проверяются за счет «экспериментов» самой истории, за счет богатства неповторимого событийного материала. Причем концептуальная модель проверяется на моделях историй многих обществ.

Если пользоваться языком физического моделирования, можно сказать, что мы восстанавливаем модель по известному временному ряду экспериментальных данных, а потом продолжаем его построение в будущее согласно этой модели. Решение такой задачи всегда неоднозначно, сначала следует выбрать тип модели, что зависит от вкусов «модельера», но и после этого мы обычно попадаем в класс т.н. некорректных обратных задач, требующих априорной информации.

Существует еще одна принципиальная проблема моделирования в истории, да и вообще в гуманитарном знании, – отсутствие строгих количественных критериев при описании культурно-исторических событий. Точнее, относительно надежные критерии существуют лишь для временных и географических данных событий, для экономических, демографических и социологических они обесцениваются по мере погружения в прошлое. О культурологических, социально-психологических критериях допустимо говорить только на «неколичественном» языке тенденций, мнений и экспертных оценок (качественные показатели).

Исторических моделей пока совсем немного. Помимо организмических классических моделей О.Шпенглера, А.Тойнби, Н.Я.Данилевского и Л.Н.Гумилева, которые могут служить лишь первыми приближениями в реальных прогнозах, используются также циклические подходы, основанные на эмпирически наблюдаемых свойствах периодичности некоторых аспектов общественного развития (В.Хлебников, П.Сорокин, А.Чижевский, Н.Кондратьев, В.Маслов, С.Яковец, Г.Кваша, В.Пантин, Г.Шубин). Однако в циклистике существуют свои непреодолимые проблемы: нет рождения, нет смерти, нет развития системы от цикла к циклу. Как правило, ученые выстраивают простые линейные модели исторических циклов, однако время нелинейно, и циклы непредсказуемо сбиваются, исчезают, рождаются.

Кроме того, начиная с работ Римского клуба, на основе ресурсного подхода строятся экономические модели развития стран, регионов и мира в целом, но при этом, как правило, глобалистский подход не учитывает культурно-исторические факторы развития. Эта проблема касается не только глобального моделирования. Обычно исторические прогнозы делаются на базе геополитических и экономических моделей развития, однако есть еще социокультурные и психологические факторы, которые в эпоху глобализации, манипуляции массовым сознанием, оранжевых революций и войн цивилизаций часто оказываются важнее многих экономических соображений. Данная сфера практически не моделируется. Для России это, скорее, социальная эсхатология, область русской духовной мысли и социальной философии, а не интересы современных профессиональных историков.

Современная теория сложных систем, или синергетика, располагает более адекватными подходами: нелинейное моделирование и фрактальный анализ. В последнее десятилетие активно развивается теоретическая история, математическое моделирование истории, основанное на синергетическом, целостном описании общества как нелинейной развивающейся системы (С.Курдюмов, С.Капица, Г.Малинецкий, Д.Чернавский, В.Белавин, С.Малков, А.Малков, В.Коротеев, В.Буданов). Именно этот подход, на наш взгляд, сегодня наиболее перспективен.

Ритмокаскадный метод в истории

Десять лет мной разрабатываются нелинейные модели развития социокультурных психологических архетипов – ценностно-смысловых блоков в укладах жизни, которые отличают разные времена и народы. Одна из таких синергетических моделей истории России обсуждается ниже, причем моделируется развитие именно плохо формализуемых социокультурных и социопсихологических структур. Отметим сразу, что социально-экономический и геополитический аспекты в нашем подходе не являются доминирующими. Они скорее создают контекст, моделирование которого является отдельной задачей, исследуемой, в частности, в работах Д.С.Чернавского, С.Ю.Малкова и А.С.Малкова.

Предлагаемая модель имеет горизонт ретросказаний в прошлое России около 400 лет. То есть достаточно уверенно объясняет динамику социальных архетипов за последние четыре века и дает прогноз на ближайшие десятилетия. Совпадение подавляющего большинства значительных исторических событий и исторических укладов с моделью дает, на наш взгляд, весомые аргументы в пользу ее применимости к прогнозированию будущего России.

Модель не дает ответов на вопросы «что делать?», свободу воли она не отрицает, но помогает ответить на вопрос «где мы?», без понимания которого и делать-то нечего. Ответ звучит теперь не привычной односложной метафорой, но разворачивается в целостном историческом контексте с генетическими программами взаимосвязей событий на десятилетия и даже века, как в прошлое, так и в будущее.

Еще раз подчеркнем, что наш подход отнюдь не отрицает также необходимости социально-экономического моделирования, но, скорее, дополняет его культурно-историческим прогнозом, без которого картина будущего вряд ли может быть представлена адекватно.

Хочется надеяться, что модель поможет повысить надежность стратегического планирования, понять природу нашего прошлого и настоящего.

В основу нашего подхода к моделированию истории положены три гипотезы: *предположение о существовании социально-исторических*

архетипов, обусловленность архетипов нелокальным социальным полем, ритмокаскадная природа развития архетипов.

Гипотеза социально-исторических архетипов. Поведение целостной социально-исторической системы определяется небольшим числом *социально-исторических архетипов*, задающих базовые характеристики истории общества, его параметры порядка, если говорить языком синергетики. Фактически речь идет о социальной генетике, об обращении к молчаливому знанию социума, его *социально бессознательному*, воспроизводимому в культурных образцах, навыках, привычках, стилях мышления и поведения, – тому, что прорастает из глубины времен в сегодняшний день и что неизбежно проявится в будущем. Термин «социальное бессознательное» используется нами в отношении социальной целостности в том же смысле, в каком индивидуальное бессознательное понимается в отношении личности или коллективное бессознательное в отношении человечества.

Сценарии разворачивания социальных архетипов, их взаимодействия и трансформации определяют канву, стиль исторического развития общества. Значимые масштабные исторические события также описываются на языке социальных архетипов, разлагаются по их базису.

Рассмотрим теперь группы основных социально-исторических архетипов. Исходя из синергетических представлений, удобно предложить следующую общую систему комплексных социально-исторических архетипов.

1. **ЦЕННОСТНО-ЦЕЛЕВЫЕ** (социокультурные аттракторы): религиозные, светские, личные, общественные...

2. **ВЛАСТНЫЕ** (способы управления): корпоративные, либеральные, авторитарные, абсолютистские...

3. **ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ** (положительные обратные связи): индивидуальные, пассионарные, коллективно-стихийные, протестные...

4. **СТРУКТУРНЫЕ** (иерархия, самоорганизация): бюрократические, элитарные, коллективные, соборные, сетевые...

5. **АДАПТИВНО-СИНТЕЗИРУЮЩИЕ** (типы гомеостаза и структура взаимосвязей социально-исторических архетипов): монархические, республиканские, либеральные, демократические, коммунистические, тоталитарные...

6. **АРХЕТИПЫ РЕГИОНАЛЬНЫХ НАПРЯЖЕНИЙ** (фрактальность): локальные социальные напряжения, конфликты, акции гражданского неповиновения...

7. **МЕТАСИСТЕМНЫЕ** (сопряжение со средой, внешние управляющие параметры): межгосударственные войны, глобальные изменения культурных ценностей, мировоззрений, идеологий, международной и геополитической обстановки, масштабные стихийные и техногенные бедствия и катастрофы...

Нетрудно понять, что первые четыре архетипа являются базовыми, их временной ландшафт задает исторический портрет общества. Кроме того, они являются составными, как минимум парными. В них явно прослеживаются оппозиции «коллективное – индивидуальное» и «вертикаль – горизонталь». Таким образом, существует не четыре, а, по крайней мере, восемь базовых архетипов. Синтетический мультиархетип 5 определяет действующий в конкретный момент способ сборки базовых архетипов в конкретный тип общества, формации. Он также определяет и возможный спектр потенциальных альтернатив общественного уклада. Архетип 6 является маркером скрытых болезней и проблем данного общества, его болевых точек. Мы специально выделяем его из пятого архетипа для такой большой, неоднородной территории, как Россия. Последний архетип – 7, описывает развитие общества в контексте глобально-исторического процесса, что предполагает знание цивилизационных архетипов и способов реакции на них данного общества.

Гипотеза нелокального социального поля. Социально-исторические архетипы являются событийными проявлениями относительно устойчивых развивающихся структур социального поля, по сути, это *социально-полевые* архетипы. Действие социального поля опосредуется, с одной стороны, культурной традицией, событийной средой, практиками и сознанием людей, с другой – феноменами бессознательного полевого обменного взаимодействия людей, которое не обязательно связано с прямой коммуникацией индивидов.

Поскольку идеи социального поля не так уж популярны, в отличие от идей контактной коммуникации, материальной, в частности, экономической детерминации социальной жизни, сделаем несколько пояснений.

Напомним, что феномены когерентного социального поля каждому хорошо знакомы. В простейшей, локальной форме они ярко проявляются, например, в поведении возбужденной толпы, болельщиков на стадионе, аплодирующих зрителей, солдат, идущих в атаку. Человек как бы «захватывается» состоянием и поведением коллектива, обычно этот феномен и ассоциируют с социальным, или групповым полем, локализованным на месте событий. Такой «захват» никогда не остается без последствий для личности: от фобий, стрессов и вытесненных комплексов до неизбежного желания вновь пережить это пьянящее состояние единения, впечатление того момента. Таким образом, раз возникнув, социальное поле живет в нас, часто помимо нашего желания и знания о нем, тем самым делокализуясь во времени. Социальное поле укореняется через множественные повторения культурных образцов в традиции, воспитании либо мощью разовой прививки-инициации-потрясения.

В архаических, традиционных обществах социальные архетипы были тонко гармонизированы в ритуалах праздников и повседневности, направленно иницируя, трансформируя человека, но не меняя общество, в нашем мире они творят историю.

Вот почему регулярные многотысячные митинги, народные празднества, активные военные действия, массовые молебны создают чрезвычайно мощные структуры социального поля, сплачивающие либо трансформирующие общество, пробуждая в нем различные стороны человеческой природы – от животной до высшей духовной. Наличие именно этих полевых структур позволяет стихии социального хаоса стать обществом.

Эти структуры тысячелетиями используются идеологами элит для управления обществом: в протестных формах для демонтажа старого, в утопических формах для строительства нового мира. Однако элита сама представляет один из социальных архетипов, живущий, как и другие архетипы, по законам самоорганизации. Элита может, если способна, поняв тенденции исторического развития, использовать, перенаправить энергию социального поля других архетипов, но не создавать ее, во всяком случае, в пределах времени своей жизни.

Ярким примером такой социальной инженерии является использование большевиками протестной стихийной энергии крестьянской России для успеха революции, свержения монархии, победы в Гражданской войне, энтузиазма первой пятилетки; а на ее излете – трансформации – для коллективизации, превращения единоличника в пролетария города и деревни.

Может возникнуть ощущение, что социальные архетипы несут в себе только мощные аффективные состояния и локализованы в области событийного проявления. Действительно, их впервые наблюдали именно так, через эти состояния (К.Левин). На самом деле феномен социального поля намного более тонок и впечатляющ. Он носит глобальный характер и не локализован в пространстве и времени. Так, т.н. феномен синхронистичности К.Г.Юнга формирует и обнаруживает социальное коллективное бессознательное на уровне нелокализованных в пространстве социальных систем. Подобные явления наблюдаются и в животном мире, это т.н. внутривидовой феномен «сотой обезьяны», когда навык, условный рефлекс может передаваться без прямого контакта особей на любом расстоянии. В культуре, например, это проявляется в феноменах возникновения одинаковых стилей в искусстве в разных частях мира, в синхронном совершении одинаковых научных открытий, в явлениях сверхустойчивости традиций и религий в диаспорах в разных уголках планеты. А догоняющая модернизация народов третьего мира, которые как бы «считывают» западную культуру, хотя и на свой лад, преодолевая целые эпохи

исторического развития? В частности, загадку возникновения планетарного Осевого времени можно пытаться объяснить единым для всего человечества социополевым переходом к общим духовным ценностям: мировым религиям, философиям.

Современная физика, начиная с В.Паули и Д.Бома, строит, пока предварительные, квантово-полевые модели объяснения феномена синхронистичности. Сегодня нелокальные корреляции (эффект Эйнштейна – Подольского-Розена) в физике надежно экспериментально установлены, вполне возможно, что они отвечают и за нелокальные социальные поля. Как здесь не вспомнить, наряду с феноменами массового сознания и культурных традиций, идеи ноосферы Вернадского, третий мир Поппера или идеальные миры эйдосов Платона.

Ритмокаскадная природа социально-исторических архетипов. Базовые социально-исторические архетипы развиваются во времени относительно автономно друг от друга. Развитие каждого социально-исторического архетипа можно описать в кодах растущего *дерева ритмокаскадов*.

Далее используется подход моделирования эволюционирующих систем, созданный автором в 1996 г., и названный нами *методом ритмокаскадов*¹. Метод с успехом применялся к описанию сложных развивающихся систем как живой, так и неживой природы. Речь пойдет о системах, формирующихся под действием некоторого фиксированного базового ритма-водителя. В исторических системах естественным ритмом является год.

Основные принципы метода ритмокаскадов.

(1) Принцип максимума темпа роста ритмокаскадов: *сразу по завершении очередного периода происходит бифуркация его удвоения. Так последовательно образуется временной ритмокаскад – самый быстрый каскад Фейгенбаума.*

(2) Принцип иерархической синхронизации ритмокаскадов: *в момент бифуркации в некотором ритмокаскаде все параллельно развивающиеся в системе младшие ритмокаскады (т.е. имеющие в данный момент меньший период) обрываются и стартуют, т.е. синхронизируются вновь*

¹ См.: Буданов В.Г. Принципы гармонии как эволюционные синхронизмы: начала демистификации // Труды Международной конференции «Математика и искусство» (Суздаль, 1996). М.: Прогресс – традиция, 1997. С. 116–122; он же. Синергетика ритмокаскадов в эволюционирующих системах // Труды юбилейной сессии РАЕН «Леонардо да Винчи XX века. К 100-летию А.Л.Чижевского» (www.trinitas.ru/rus/doc/0202/007a/02020024.htm); он же. Метод ритмокаскадов: о фрактальной природе времени эволюционирующих систем // Синергетика. Труды семинара. М.: МГУ, 1999. Т. 2. С. 36–54; он же. Синергетическая алгебра гармонии // Синергетическая парадигма / Под ред. В.И.Аршинова, В.Г.Буданова, В.Э.Войцеховича. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 121–138; он же. Ритмокаскады и их роль в космоземных связях // Стратегия жизни в условиях планетарного экологического кризиса. СПб.: Гуманистика, 2002. Т. 1. С. 207–218.

от точки бифуркации по старшинству. Так возникают классы эквивалентностей ритмокаскадов – иерархические уровни.

(3) Принцип фрактальности – масштабной полноты ритмокаскадов»: *в системе одновременно существуют все ритмокаскады, не противоречащие принципам (1) и (2).*

В реальной системе фрактальный рост обрывается, например, из-за конечного числа иерархических уровней, исчерпываемости структурного потенциала. Так возникает собственное время жизни системы. Легко заметить, что ни на одном из уровней не существует сколько угодно долгого периодического процесса, всегда он рано или поздно обрывается, а затем возрождается вновь, и лишь на первом уровне не существует ни одного периода.

Следующим специфическим свойством дерева ритмокаскадов является наличие зон трансформаций-кризисов, или структурных резонансов – резких структурных перестроек системы, очередей бифуркаций от младших уровней к старшим. Максимальные трансформации предшествуют моментам последовательного удвоения базового периода на старшем уровне. Этой бурной, быстрой фазе предшествует «полуволна» вхождения в кризис и симметричная «полуволна» выхода из кризиса относительно среднего уровня, предваряемая предкризисным замедлением характерных ритмов в духе теории катастроф.

В частности, нами также показано, что временная фрактальность процессов является универсальным свойством систем, обладающих структурной иерархией доступа к обобщенному ресурсу¹. Замечательно то, что максимальная скорость фрактального роста, протекания ресурса на последующие уровни обеспечивается при последовательном удвоении размеров окон пассивности и точечных окнах активности в порождающей функции потребления, которая и реализуется в методе ритмокаскадов. Закон роста дерева ритмокаскадов реализует максимальную скорость эволюции системы и, вероятно, поэтому эволюционно предпочтителен, отобран природой.

При анализе временных рядов сложных целостных систем методом ритмокаскадов необходимо аппроксимировать экспериментальную кривую деревом ритмокаскадов (одним или суммой нескольких), причем свободными параметрами являются лишь период ритма-водителя и момент старта дерева ритмокаскадов.

Дерево ритмокаскадов – это матрица структурно-функциональных состояний системы, в данном случае социальной, которая растет, заполняется и изменяется во времени, с годичным шагом, по специ-

¹ Буданов В.Г. Ритмокаскады и их роль в космоземных связях // Стратегия жизни в условиях планетарного экологического кризиса. СПб.: Гуманистика, 2002. Т. 1. С. 207–218; *он же*. Ритмокаскады в истории // Труды Международной конференции «Математическое моделирование социальной и экономической динамики». М.: РГСУ, 2004. С. 71–74.

фическому закону, увеличивая свою сложность и количество структурных уровней по самоподобному фрактальному принципу.

Строки ритмокаскадной матрицы отвечают следующим уровням системы (по старшинству, т.е. по очередности возникновения): 1 – субстанциальный; 2 – энергетический; 3 – реактивно-эмоциональный; 4 – рефлекторно-логический; 5 – информационно-интуитивный; 6 – когерентный; 7 – волевой. Уровни с 8-го по 14-й повторяют назначения 1–7 уровней, но на следующем метауровне системы и т.д. Столбцы ритмокаскадной матрицы отвечают дискретным, качественным оценкам состояний уровней, например, активность или пассивность.

Моменты активации-запуска дерева ритмокаскадов, отвечающих конкретным социально-историческим архетипам в далеком прошлом, в частности, задают кризисные ландшафты и очередность трансформаций состояний социума в эпохах перемен. Момент активации связан с мощным всплеском социального поля, например, с войной или пассионарным толчком (в терминологии Гумилева), но не только. Это может быть любой яркий взлет когерентности состояния умов и желаний многих тысяч людей.

Важно отметить, что фрактальная природа ритмокаскада позволяет нам писать историю не с «чистого листа». Это обычно требуется в физических моделях. Мы полагаем, что исторический момент активации архетипа есть его манифестация в одной из наиболее мощных зон трансформации (за минимальное время трансформируется максимальное число уровней), которых может быть неопределенно много как в далеком прошлом, так и в будущем. Сам же момент перворождения ритмокаскада, скорее всего, восходит к архаическим эпохам, и его распознать крайне трудно. Таким образом, могут существовать ритмокаскады более древние, чем государства, этносы и цивилизации, они уходят корнями в доисторическое прошлое человечества.

Специфическим свойством дерева ритмокаскадов является наличие зон трансформаций-кризисов, или структурных резонансов – резких структурных перестроек системы, очередей перестроек, начиная с младших «духовно-идеологических» уровней, к старшим эмоционально-энергетическим, субстанциальным уровням. Максимальные трансформации предшествуют моментам последовательного удвоения базового периода на старшем, первом уровне. Этой бурной, быстрой фазе предшествует «полуволна» вхождения в кризис и симметричная «полуволна» выхода из кризиса относительно среднего уровня, предваряемая предкризисным замедлением характерных ритмов в духе теории катастроф.

Потенциальная история конкретного государства на предлагаемом языке представляется совокупностью социокультурных ритмокаскадов разного возраста, точнее, архетипическим ритмокаскадным ценозом,

задающим возможные предпочтения, стили и доминанты развития в каждый период времени. Реальная, событийная история может проявить эти потенциалы, и чем они выше, тем больше вероятность их проявления-реализации. Подчеркнем, что истории разных государств, конечно, зависят как от возрастной структуры архетипического ценоза, так и от национальных типов взаимодействия и весов архетипов, а также внешних вмешательств в систему архетипов.

Ритмокаскадная модель истории России

В приложении к России экспертный анализ показывает, что исторически значимые этапы и события за 400 лет укладываются на сеть из десяти ритмокаскадных деревьев, задающих своеобразную архетипическую систему координат. Сохраняя нумерацию и смысл, описанный ранее для ритмокаскадов произвольного общества, имеем следующий перечень ритмокаскадов для России.

1. *Духовно-религиозный*. Стартует от Крещения Руси, особо значим в жизни государства вплоть до Елизаветинской эпохи, затем теряет энергетику и проявляется в превращенных формах в XX в., особенно с конца Великой Отечественной войны до наших дней, сейчас испытывает *крупнейшую трансформацию (2002–2010 гг.)*. Закладывает духовно-эмоциональный метауровень общества на последующие столетия. В период перестройки и по сей день является одним из основных «гарантов» ее мягкого бескровного сценария.

2. *Духовно-идеологический*. Стартует от Куликова поля, консолидирует общие цели власти светской, духовной и народа, рождает архетип национальной идеи. Многократно утрачивал энергию, период перестройки – один из них. Его возрождение, *обретение подлинной национальной идеи происходит с 2012–2018 гг.* Сегодня, к сожалению, можно довольствоваться лишь брежневским паллиативом «о дальнейшем повышении благосостояния». Пока народ не осознает настоящих исторических вызовов.

3. *Властно-корпоративный*. Стартует от Рюрика, дает образ коллегиального принятия решений на уровне элиты. Значим для России вплоть до Ивана III, затем теряет энергию. Возрождается в Екатерининскую эпоху, действует вплоть до победы над Наполеоном, смягчая царский абсолютизм. Манифестирует в правление Александра II, а также в 1900–1914 гг. и в советский период с послевоенного времени. Его энергетика исчерпывается к 2012 г. Непосредственно перед перестройкой и во время нее испытывает спад.

4. *Властно-авторитарный*. Берет начало от признания легитимности царской власти Ивана Грозного патриархом Константинопольским.

Манифестирует в эпоху от Елизаветы до Александра I, с 1942-го его энергия неизменна, яркие манифестации вплоть до 1970-х, затем происходит его укрепление, завершающееся к 2006 г. Далее до 2060 г. этот архетип проявляется максимально. В период перестройки он подавлен.

5. *Коллективно-соборный*. Стартует от Великого стояния на Угре, после которого Русь освободилась от порабощения. Когерентное чувство единства этноса. Манифестировал во время изгнания поляков, призвания Романовых, во времена правления Петра I, после отмены крепостного права. Достигает апофеоза в советское время, максимум манифестации – «советский народ» – 1970-е. Это был стеновой хребет Советского Союза, и он исчезает, точнее трансформируется в 1982–1991 гг., переводя свою энергию на метауровень подсознания, перед исчезновением обладает удвоенной энергией. Именно это первая истинная причина перестройки, и именно это не позволило сохранить Союз. Энергетика коллективно-соборного архетипа проявляется позднее в 1998–2006-м, затем в 2020–2050-м.

6. *Элитно-бюрократический*. Стартует от основания дома Романовых. Находится в противофазе с коллективно-соборным архетипом, манифестирует от правления Елизаветы до отмены крепостного права, затем (1900–1956 гг.). В перестройку переживал глубочайший кризис. Начало возрождения элиты 1989–1995 гг., именно ее, и только ее манифестацию мы и наблюдали до недавнего времени.

7. *Трансформационно-пассионарный*. Стартует от возникновения Запорожской сечи. Описывает жизнь пассионарного субэтноса в России: энергичных людей, склонных жить в условиях повышенного риска, начиная от беглых, казаков и кончая диссидентами и предпринимателями. Манифестирует почти во все войны и переходные периоды: во времена становления дома Романовых, особенно с эпохи Петра и до середины царствования Елизаветы, в конце царствования Екатерины, с 80-х гг. XIX в. по 1910-й, с начала Великой Отечественной войны и далее с нарастанием, начиная с 1975 г. Пик манифестации пройден в 2004 г., трансформация 2003–2010 гг. переводит его энергию на метауровень подсознания социума, яркие манифестации в 2020-е гг. и в середине XXI в.

8 и 9. *Трансформационно-коллективные*. Стартуют от крестьянского восстания С.Разина и дополняются ритмокаскадом восстания Е.Пугачева. В этих двух социально-исторических архетипах присутствует не только протестное начало, но также в стихийной форме заложены идеи либерализма, самоуправления и гражданского общества. Это «наш ответ» просвещенной Европе. Если крестьянская стихия антифеодалного протеста связана с именем Разина, то линия вечевых республик Новгорода, Пскова и казацкого вольного самоуправления

связана с выступлением Пугачева. Это действительно можно проследить, достраивая ритмокаскады в прошлое, так что Россия имела и имеет свой исторический путь к демократии, не менее древний, чем Европа.

Интерференция максимально мощных зон манифестации этих ритмокаскадов, начиная с 1890-го по 1930-й, просто перепахала российскую государственность и культуру. Такого периода в России никогда не будет, подобная интерференция уникальна, с ней, видимо, и связана возможность прививки двух европейских революционных течений, противостоящих друг другу и оседлавших эти архетипы: социал-либерализм и социал-коммунизм. Тогда, в 1917-м, победил социал-коммунизм – превращенная разинская стихия крестьянского протеста «за всех опальных и кабальных», его могучая манифестация завершилась в 1918–1925 гг. Энергия проявлялась также в 1932–1940-м и 1956–1986-м так, что в перестройку она была уже на излете. Новая мощная манифестация ожидается только в середине века, вероятно, с возможностью возрождения и Советского Союза, хотя некоторое оживление этого процесса наблюдается в 2003–2018 гг.

Вторая линия реформ, идущих, как ни нелепо это звучит, от Пугачева, точнее уроков пугачевщины, привела к Февральской революции. Так была использована энергия этого либерально-протестного архетипа. Большевики, видимо, извлекли свои уроки из Французской революции и решили не раскачивать маятник, не смешивать идеологии, они «срезали» либеральную часть политического спектра в стране, отправив кого в эмиграцию, кого в лагерь. Однако пугачевский архетип на сто лет моложе разинского, он быстрее восстанавливается, кроме того, социальное поле нельзя уничтожить в подсознании людей, даже если нет лидеров.

И действительно, энергия либеральных реформ этого архетипа проявлялась уже в пору юности А.С.Пушкина (не случайно он хотел писать историю Пугачевского бунта) и победы над Наполеоном 1812–1820-м, далее в 1852–1868-м. Мощная трансформация-пробуждение начинается с 1895–1901-го, далее непрерывная манифестация вплоть до 1931 г. Возрождение энергии с 1964-го; в перестройку в 1984–1988-м вновь ненадолго подключается когерентный уровень надежды, который «светил» ранее строителям коммунизма 1960-1975-го, а после, в 1990-1992-м, окрылял реформаторов-радикалов, – он и окрашивает перестройку в романтические тона. Волевые начала проявляются с 1991 г. по 2008-й, далее его манифестация максимальна в 2010–2025-м и к 2030 г. переходит в режим строительства новых форм проявлений. Таким образом, 1991 г. действительно был реваншем Февральской революции, несмотря на то, что ее буржуазные корни десятилетиями выкорчевывались.

10. *Синтетические архетипы*. В XX в. эти девять базовых социально-исторических архетипов России поочередно объединяют синтетические адаптивные архетипы: монархический, социалистический, демократический. В монархическом архетипе сборки доминирует авторитарный архетип, в социал-коммунистическом советском варианте преобладает трансформационно-коллективный архетип общинного типа, сегодня в демократическом архетипе России ярче выражены трансформационно-коллективный архетип социал-либерального толка. Соответствующие ритмокаскады, стартовавшие в 1922-м и 1991 г., сегодня существуют не виртуально, но проявлены как архетипы СНГ и России.

О России сегодня

Демократический архетип российской государственности совсем молод, 14 лет – это подростковый возраст самоидентификации, выбора пути, идеалов, пробы сил, осознания ответственности и начала самостоятельной жизни. Все болезни переходного возраста налицо, в частности неуважение к предыдущей общественной традиции, пренебрежение ценностями культуры, подражательство и желание сиюминутного успеха.

Здесь нечему удивляться, ведь в формировании демократии сегодня в первую очередь участвует энергия двух архетипов: социал-либерального, трансформационно-пассионарного, которые и обновили элитно-бюрократический архетип, также ярко манифестирующий. Эти архетипы в советское время были не только не востребованы, но их носители подавлялись и частично уничтожались. Грех братоубийственной Гражданской войны не был осознан и искуплен в примирении всех слоев общества до наших дней. Социально-полевая целостность нации была разорвана в 1920-е гг. революционными экспериментами, которые на первых порах приносили ошеломляющие успехи. Этот разрыв удерживался 70 лет колоссальными напряжениями пропагандистской машины. Чему же мы удивляемся, когда через два поколения такая система начала самодистраиваться, трансформироваться, восстанавливая полноту социального спектра и свою адаптивность.

О перестройке. Перестройка, которую начал М.С.Горбачев, только заложила тридцатилетнюю череду бурных трансформаций, смутной эпохи перемен. Хотя, как мы видели выше, признаки начала будущей перестройки явно осознавались с 1982 г., а на уровне тонкой экспертизы можно было понять, к чему мы идем, уже с 1976 г. Скажу также об опасности прямых исторических аналогий, которыми иногда увлекаются. Отметим, что 250 лет назад мы имели такое же ритмокаскадное расписание трансформаций общества. От смерти Петра I до

воцарения Екатерины II трансформировались все восемь социальных архетипов, в том же порядке, с тем же темпом, в тех же фазах. Однако ритмокаскады были помоложе, энергетики было побольше и перераспределена она была иначе. Энергетическую роль социал-либерального архетипа выполнял духовно-религиозный архетип. Пассионарную энергию легко гасили в победоносных войнах с Турцией и Европой. И действительно, Петр не Брежнев, а «дщери Петровы» не клуб либеральных президентов – но время социальной молодости прошло, и мы сейчас строим общество XXI в. совершенно в другом окружении.

С чем связаны иллюзии перестройки? В первую очередь с тем, что мало кто предвидел распад СССР. Хотя З.Бжезинский и западные спецслужбы говорят, что знали; на самом деле, ждали и жаждали его распада, но ничего не знали в 1985-м, сейчас просто цену себе набивают. Более того, энергия социал-либерального и пассионарного архетипа набирала силы, пробивалась через идеологические заслоны. Идеологический архетип был бесплоден, резко ослаблен, элитно-бюрократический архетип испытывал глубочайший кризис. Остальные архетипы также не имели ресурса. И только коллективно-соборный архетип когерентного общего дела, единства устремлений обладал удвоенной энергетикой трансформации в 1982–1989 гг., перед переходом в латентное состояние. Видимо, М.С.Горбачев, да и многие полагали, что это надолго, это и есть конструктивный социальный ресурс перестройки, которая должна соединить преимущества социализма и рынка, поставить интересы общего планетарного дома над интересами национальными. Этого нельзя было не чувствовать, я помню энтузиазм 1985–1987 гг. Объявленная деидеологизация поставила в относительно равные условия конкуренции все три энергонесущих архетипа. Но один из них неожиданно для всех самоликвидировался, его энергия иссякла, и программа социал-демократического синтеза Горбачева не состоялась. После несбалансированная государственная система быстро хаотизировалась и развивалась уже по законам самоорганизации. Винить Горбачева в этом бессмысленно, т.к. других стратегий и ресурсов в России просто не было, мы не Китай, который сохранял свою социально-полевую целостность тысячелетиями и для которого распад нации просто непредставимая трагедия. Советская империя имела в своем составе метрополию – центральную Россию со времен Московской Руси возраста 600 лет и территории, заселенные русскими в Сибири. Украине в составе России менее 350 лет, а в западных областях много меньше (теперь уже это проблема целостности Украины). Остальным территориальным приобретениям России: республикам Средней Азии, Кавказа – от 200 до 100 лет. Естественно, что удержать в этих условиях неуправляемую страну, да еще когда «помогают» западные доброхоты, можно было только

на уровне метрополии. Я думаю, что в ближайшие годы возможна, и уже началась, повторная сборка постсоветского пространства на базе общности языка, культурных традиций, стратегических геополитических интересов его субъектов, возможность возрождения Союза вполне допустима в середине века, но на иной основе. Скорее всего, программа социал-демократических перемен начала перестройки – это «воспоминание о будущем». Будущее не строится сразу набело, дается несколько попыток, пока архетип не окрепнет и не станет доминировать – первая попытка, сделанная Горбачевым, была неудачна. Думаю, что эта программа будет важна для сценариев глобализации в третьем мире, да и для модернизации Запада в условиях мобилизационной, кризисной эпохи перемен.

Два слова относительно ритмокаскадных архетипов западной социал-демократии. Первый Интернационал образуется одновременно с возникновением Германской империи в 1871-м. Можно определенно сказать, что ее возрождение, следуя ритмокаскадной теории, должно было состояться в 1992–1998 гг., что в точности совпало с периодом объединения Германии, и не случайно Горбачев был «повитухой» этого процесса.

В заключение отмечу, что я умышленно не говорил о многих других причинах перестройки и распада Союза, в частности об экономических причинах, о проигрыше в холодной войне, о инновационно-технологической неэффективности, о вековой мечте и усилиях соседей и великих держав ослабить и расчлнить Россию и т.д. Враги были и будут всегда. Я хотел показать, что даже вне этих причин существуют глубинные мотивы происходящего, которые лежат в сферах социального бессознательного, в сферах истории государственности России.

О российской государственности в XXI в.

Как мы видели выше, в основе модели государственности лежит представление о девяти социальных архетипах, определяющих социальное бессознательное общества, каждый из которых развивается по специфическому фрактальному закону, названному мной *ритмокаскадом* (законом, оптимально сочетающим цикличное и аperiodическое время в развивающихся иерархических системах). Девять архетипов объединяются по группам *властных, ресурсных и структурных архетипов*. Эти архетипы порождались и подтверждались в яркие моменты максимальных социально-полевых напряжений народа, пассионарных толчков по Гумилеву, манифестируя далее в исторической событийной ткани как общественные предпочтения, склонности и потенциалы. В России это следующие три группы базовых архетипов.

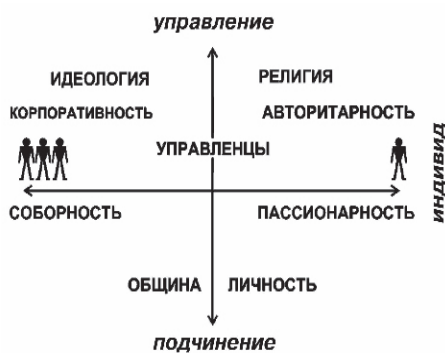


Рис. 1



Рис. 2

Три *властных*, управляющих архетипа:

(1) корпоративный (от призвания Рюриков), князь правил «со дружиною»;

(2) авторитарный (от воцарения Грозного), подавление элит;

(3) идеологический (от Сергия Радонежского, Куликова поля), оформление национальной идеи.

Три «кормящих», *ресурсных* архетипа:

(4) религиозный (от Крещения Руси), причем следует учитывать и ислам;

(5) пассионарный (от образования Запорожской Сечи);

(6) соборный (от Великого стояния на Угре).

Три *структурных* архетипа:

(7) индивидуальный, в протестной форме (Пугачев), перерастает в либеральный;

(8) общинный, в протестной форме (Разин), перерастает в социалистический;

(9) исполнительский (от начала Романовых), далее элитно-бюрократический.

Представленная на *рисунке 1* схема анализа применима к любому государству, однако специфика каждой страны задается очередностью, старшинством возникновения ритмокаскадов того или иного архетипа.

Для России стартовые «моменты» ритмокаскадов символически приведены на *рисунке 2*.

Социальные архетипы можно уподобить организмам, тогда государство подобно сообществу социальных архетипов – археоценозу развивающихся исторических организмов. Конкуренция структурных архетипов за власть и ресурсы, а также внутригрупповые и кросс-групповые противоречия и альянсы различных архетипов создают рисунок

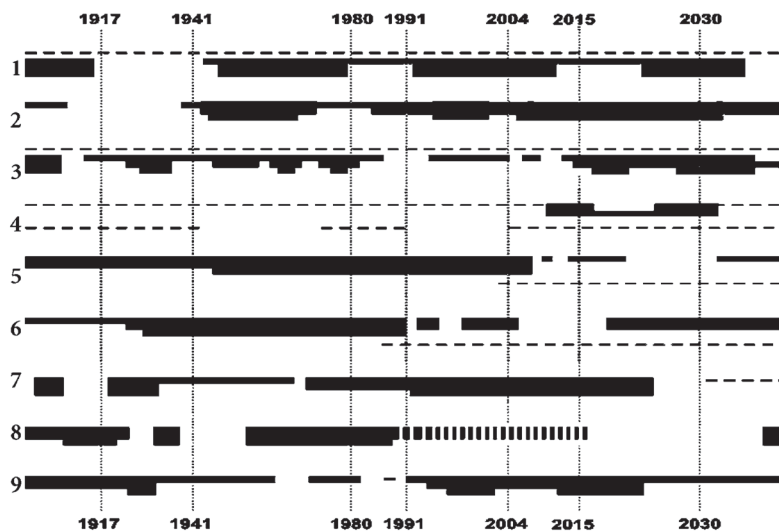


Рис. 3

и векторы социального развития исторического процесса. Наблюдая за ритмокаскадами развития архетипов, мы видим возвышение различных качеств одних архетипов и ослабление других. На *рисунке 3* показаны интегральные характеристики по следующим свойствам: энергия, воля, эмоции – для каждого из девяти архетипов с начала XX в. и до середины XXI-го. Здесь хорошо виден период безвластия во время революции и Гражданской войны, роль идеологии в довоенное время, мощь государства и общества в военное и послевоенное время, трансформации при распаде СССР, предстоящие испытания рубежа следующего десятилетия.

Подробный ритмокаскадный анализ семейства российских базовых архетипов показывает, что примерно каждые 120 лет происходит резкая трансформация всех архетипов, причем 7 из 9, кроме общинного и индивидуального, последовательно трансформируются за одно поколение, меняя свою энергетику, волевые, эмоциональные статусы и т.д. В такой фазе трансформации мы сейчас и находимся. Это будет происходить на фоне мощных исторических вызовов, стимулирующих формирование архетипов: краха мировой финансовой системы, миграционного и территориального давления, катастрофичных климатических изменений, вероятных международных конфликтов и атак терроризма.

Формирование завершается в 2020-е гг., и, вопреки марксистским и либеральным лозунгам об отмирании государства, к 2030-му Россия обретает: третья за двести лет обновление хозяйственного уклада;

могучую идеологию (уже с 2015 г.), которой сегодня нет и в помине; мощную власть о «двух головах» (и корпоративную, и авторитарную одновременно); возрождение угасшего перед распадом СССР соборного потенциала, обогащенного новыми обратными связями власти и народа и информационно-сетевыми формами коммуникации, небывалый расцвет преображенной религиозной духовности. Вместе с тем к этому времени резко ослабеют пассионарный, либеральный и элитно-бюрократический архетипы, которые доминируют сегодня. Достаточно сказать, что задача удвоения ВВП, точнее реальных доходов населения, легко решается не в сфере экономики, а в сфере власти, идеологии и нравственности – прекращением «откатов» бюрократии. Крестьянский, или социалистический архетип в его привычном понимании находится в латентном состоянии и просыпается к 2040 г., но к этому времени наступают и времена общепланетарного антропологического поворота. *К этому времени Россия должна и будет готова выполнять свою особую миссию духовного центра, центра синтеза и гармонизации культур, религий, идеологий многих полюсов нашего мира.*

О метаархетипах. Совсем коротко перечислим некоторые архетипы западной цивилизации и их ритмокаскадные трансформации для всего глобализирующегося мира.

Христианство: ожидается крупнейшая от Рождества Христова трансформация, которая произойдет в середине XXI в. Это будет христианский ренессанс, возрождение на духовно-рациональном ноосферном метауровне, «антропологический поворот» человечества к духовности и обновленная энергетика мировой религии.

Архетипы Великой французской революции: их первая трансформация – наполеоновские войны; вторая трансформация – революции и мировые войны первой половины XX в.; третья трансформация – войны и революции середины XXI в.

Происходит синтез и усвоение миром духовных архетипов Осевого времени как феноменов мирового Ренессанса, пробуждение архетипов раннего Средневековья, Эпохи царств и архаических культур.

По-видимому, XXI в., век коммуникаций, есть время множественной интерференции социальных архетипов, ритмокаскадных трансформаций многих государств, среди которых Россия первая завершит такую трансформацию к 2020-м гг. и будет способна решать сверхсложные проблемы общецивилизационного кризиса. Другие основные участники мирового процесса только войдут в кризисные режимы. Важно понять, что в условиях информационного, глобализирующегося мира происходит интерференция трансформаций многих архетипов не только государственного уровня, но и цивилизационного масштаба, подобных Осевому времени. Кроме перечисленных выше изменений

цивилизационных архетипов в середине века, происходит дальнейшее усиление христианско-протестантского и исламского архетипов, выход на сцену мировой истории великих восточных цивилизаций Китая и Индии и т.д.

Помимо сказанного, хорошо известны проблемы глобального экономического, экологического кризиса и великого демографического перехода в XXI в. Намного меньше говорят о прогнозируемых резких геофизических изменениях на планете в ближайшие десятилетия, вовсе не обязательно связанных с техногенной деятельностью человека, которые просто перекроют географическую карту и смешают народы.

По-видимому, история в XXI в. станет точной наукой, которая должна научить людей ответственности друг перед другом, перед культурой прошлого и будущего, ответственности за наш общий дом. Мы научимся понимать и принимать исторические законы, которые живут и развиваются в своем фрактальном ритме, настигая нас, как цунами в спокойном море, в эпохах перемен.

Космос человека. Путь предков

О.В.Сливицкая

Л.Толстой и А.Герцен в противостоянии ресентименту

К концу 40-х – началу 50-х гг. XIX в русской литературе – как явлению художественной антропологии – обозначилась определенная развилка. С одной стороны, возникает «подпольный человек» Достоевского и соприкоснувшийся с ним герой «Дневника лишнего человека» Тургенева, а с другой – «человек Толстого» и «человек Герцена». Суть этой развилки – в отношении к ресентименту.

Ресентимент – это попытка краткого обозначения того комплекса чувств, ядовитых и часто вытесненных, которые испытывают люди бессильные, униженные и искалеченные, а именно: обостренная мнительность, зависть, жажда реванша, самоумаление как компенсирующее наслаждение своей униженностью и самоутешение по типу «зелен виноград». Ввел это слово Ницше в 1887 г. в «Происхождении морали»¹.

¹ Накануне 1917 года его употреблял Бердяев, чтобы охарактеризовать духовное состояние современного общества (см.: *Бердяев Н.А. О назначении человека*. М.: Республика. 1993. С. 75, 108–109, 110).

Макс Шелер в 1912–1915 гг. пишет работу «Ресентимент в структуре моралей», которая вошла отдельной главой в сборник 1919 г. «О перевороте в ценностях». Шелер полагает, что «переворот в ценностях» – отнюдь не следствие мировой войны и революций, гигантского передела благ и ценностей. Он убежден в обратном: ресентимент – или, как он выражается, «самоотравление души» – не следствие, а подлинная причина «переворота в ценностях» современного западного человека. И лишь этот болезненный сдвиг в его мироощущении сделал неизбежной мировую войну с ее разрушительными последствиями. (См.: *Шелер М. Ресентимент в структуре моралей*. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 13.)

Невозможно и не нужно резко отграничивать ресентимент от иных болезненных состояний психики и феноменов общественного сознания. Почти синонимично «ресентименту» «подполье». Однако в ходе наших размышлений понятие «ресентимент» предпочтительней, чем «подполье», ибо оно позволяет сосредоточиться на «психологическом», что было в фокусе внимания Толстого, а не на метафизическом, что составляло пафос Достоевского¹.

Противостояние Толстого и Герцена ресентименту – отнюдь не эпизод отошедшей истории. В определенном смысле ресентимент – явление общепсихологическое, извечно присущее человеку и издавна воплощаемое в искусстве. Однако в современном мире он приобрел массовый характер и стал проблемой, затрагивающей множество аспектов: и расовый, и культурный, и гендерный, и возрастной, с подростковым бунтом и бессильной озлобленностью стариков, – даже богатых, даже властительных, – но равно заброшенных в обгоняющем их постиндустриальном обществе.

Велико искушение воспринимать ресентиментные комплексы как нечто фатально присущее человеку. Стало быть, логично обратиться к опыту тех мыслителей и художников, которые не только постигли природу ресентимента, но и смогли противостоять ему.

Толстой и Герцен – непростая, неоднозначная тема². Их несходство – и мировоззренческое, и эстетическое – очевидно. Тем не менее в чем-то коренном они очень близки. Герцен не был знаком с творчеством Толстого во всем объеме и поэтому не оценил его вполне, но Толстой до конца своих дней относился к Герцену с неослабевающим восторгом, влюбленно.

Мир каждого из них – живое, т.е. изменчивое и пульсирующее, но неразложимое единство философии и искусства. Оба эти начала существуют и отдельно, и неслиянно, и в подходе к проблеме ресентимента у Толстого и у Герцена доминируют разные грани. Думается, что здесь исходной для Толстого является его философия, а для Герцена – эстетика. Этим и объясняется то, что размышления о Толстом вставлены нами в общефилософский контекст, а размышления о Герцене – в общеэстетический. (Это отразилось и в названии разделов.) Разница исходных пунктов движения обоих мыслителей-художников к истине придает ей объемность, а несхожесть – почти полярность – их миров наделяет эту истину особой силой убедительности.

¹ Бачинин В.А. Достоевский: метафизика преступления. СПб: СПбУ, 2001; Гл. «Ночная душа подпольного господина или введение в метафизику преступления». С. 185–235; «Гегель и Достоевский: хаосмос "разорванного сознания"». С. 278–292.

² См., напр.: Гусев Н. Герцен и Толстой // Литературное наследство. Т. 41–42. М., 1942. С. 490–526; Розанова С.А. Толстой и Герцен. М., 1972.

Поскольку охватить творчество каждого в полном объеме невозможно, ограничимся теми произведениями, которые создавались в период, относящийся к указанной развилке – в начале 1850-х гг.: трилогией Толстого («Детство», «Отрочество», «Юность») и «Былым и думами» Герцена.

І. Человек как «Всё» и как часть «Всего»: становление «человека Толстого»

«Я сознаю себя Всем, отделенным от Всего»¹.

«...Жизнь есть расширение сознания».

Л.Толстой

Понятием фундаментальной важности для Толстого является *Всё*. Уточняя и проясняя его смысл, Толстой пишет это слово то с заглавной буквы, то со строчной, а часто выделяет его и графически. О том, как трудно было уловить и отлить в ясную форму содержание этого сложного понятия, свидетельствуют бесконечные записи мыслей в дневниках, письмах и т.д.² Многочисленные формулировки иногда дословно повторяются, иногда далеко расходятся, иногда четко афористичны, а порой совсем невнятны, но очевидно, что Толстой, находясь в кругу этих идей, пробивается к смысловому фокусу.

Из контекста размышлений Толстого следует, что *Всё* – это универсум в его цельности и полноте. В неразрывном единстве с этим выступает проблема человека. *Всё* – это ключ к антропологии Толстого, ибо человек сопряжен со *Всем*. *Всё* – это ключ и к эстетике Толстого, ибо, по его убеждению: «...искусство потому только искусство, что оно *всё*» (62, 265). Стало быть, *Всё* – это путь к постижению *художественной антропологии* Толстого.

Вот эти размышления:

«Что такое я? Я? Я ничто само по себе. – Я – только известное отношение. Только отношение мое действительно есть. Отношение к чему? Ко *всему* и ко *Всему*. Ко *всему*, значит ко всем таким же отношениям, и ко *Всему* – к совокупности всего, чего я понять не могу, но что должно быть и потому есть» (55, 194).

«Человек сознает больше или меньше *всё* или я, смотря по возрасту» (48, 127). «*Всё* – слиться с Богом, со *Всем*» (52, 101).

«Жить значит чувствовать, сознавать себя центром вселенной, *Всего*» (57, 22).

¹ Толстой Л.Н. Полное (юбилейное) собр. соч. В 90 т. М.–Л., 1928–1959. Т. 57. С. 232. (Далее в скобках указывается номер тома и страницы.)

² См., в частности: Т. 55. С. 9, 15, 61, 69, 79, 122, 217, 256; Т. 56. С. 13, 41, 57, 87, 142, 169, 219.

Особого внимания заслуживает мысль, высказанная в письме к В.Черткову от 19 ноября 1909 г.: «Сознание есть не что иное, как чувствование себя в одно и то же время и всем, и отдельной частью *Всего*. Не чувствуя себя человек *всем*, он не мог бы понимать, что такое отдельная часть *всего*, то самое, чем он себя чувствует. Не чувствуя же он себя отдельной частью, он не мог бы понимать, что есть *Все*. Двойное чувствование это дает человеку знание о существовании *Всего* и о существовании своего отдельного существа и проявляется в жизни любовью, т.е. желанием блага тому, чем человек себя чувствует: желанием блага *Всему* и желанием блага своему отдельному существу» (89, 157).

Именно ощущение себя как отдельности ведет человека к постижению той истины, что мир как *Всё* не центрирован, что его центр везде, а пределы нигде:

«Все дело в том, что человек знает прежде всего себя, свое я, и находит это я связанным пространственным и временным, и, наблюдая и изучая пространственные и временные, приходит к признанию сначала таких же, как и он, отделенных существ – организмов, а потом и признанию существ, уже не отделенных, а сливающихся в одно: кристаллов, молекул, атомов. И естественно видит в них тот предел, пространственный и временной, который его ограничивает. Натывается на бессмысленность бесконечности признанием мира таким предметом, центр которого везде, а пределы нигде. Т.е., исходя из самого известного: себя, своего сознания, разумный человек невольно приходит к сознанию сначала ближайшего к себе, потом более отдаленного и наконец к сознанию непостижимости» (57, 17).

Толстой утверждает: «Есть два сознания: отделенности от *Всего*, другое – единства со *Всем*» (55, 234). Между этими двумя сознаниями нет конфликта, напротив, углубляя свое «одно», индивидуум одновременно приближается ко «*всё*». Чем шире «*всё*», тем глубже и богаче «одно». Если человек направляет свои усилия в направлении вглубь и вширь, он развивается ввысь и вдаль.

Одна из последних дневниковых записей: «Нынче в лесу я думал: все, что вижу: цветы, деревья, небо, земля, всё это мои ощущения, всё это сознание пределов моего "я". Когда я прикасаюсь с ними – хочу расшириться . <...> Почему же я знаю, что я – я, а всё видимое и познаваемое есть только предел меня? Для чего мне это дано знать? И если я чувствую пределы и стремлюсь из них, то во мне есть беспредельное» (52, 260).

Иными словами, беспредельность, или *Всё*, потенциально входит в структуру «я». Преодоление пределов «я» означает не его разрушение, а его реализацию. За пределами «я» находится *Всё*, т.е. не только мир людей, но и все живое, и даже неживое: «Себя в пределах своего тела я чувствую вполне ясно; других, одновременно и в одном месте

живущих со мною людей менее ясно; еще менее ясно людей, отдаленных от меня временем и пространством, но все-таки не только знаю про них, но чувствую их. Еще менее ясно чувствую животных, но еще менее ясно неодушевленные предметы. Но все это я не только знаю, но чувствую тем единым, дающим жизнь всему миру, началом» (58, 54–55).

Все эти размышления вплотную подводят к отказу от антропоцентризма:

«Гуляя, особенно ясно, живо чувствовал жизнь телят, овец, кротов, деревьев, – каждое, кое-как укоренившееся, сделало свое дело – выпустило за лето побег; семячко – елки, желудь превратился в дерево, в дубок, и растут, и будут столетними, и от них новые, и также овцы, кроты, люди. И происходило это бесконечное количество лет, и будет происходить такое же бесконечное время и происходит и в Африке, и в Индии, и в Австралии, и на каждом кусочке земного шара. А и шаров-то таких тысячи, миллионы. И вот когда ясно поймешь это, как смешны разговоры о величии чего-нибудь человеческого или даже самого человека. Из тех существ, которых мы знаем, да – человек выше других, но как вниз от человека – бесконечно низших существ, которых мы отчасти знаем, так и вверх должна быть бесконечность высших существ, которых мы не знаем, потому что не можем знать. И тут-то при таком положении человека говорить о каком-нибудь величии в нем – смешно. Одно, что можно желать от себя как от человека, это только то, чтобы не делать глупостей. Да, только это» (58, 113).

Эти сложные мысли сопрягаются с размышлениями о «расширении сознания»:

«Стремление к будущему есть исполнение закона расширения сознания» (55, 297); «...вся жизнь человеческая есть только все большее и большее расширение сознания» (56, 13); «Все отделенные существа по своему свойству стремятся расширяться и перейти в другую, высшую отделенность» (55, 13); «Радостное расширение пределов сознания» (55, 24); «Жизнь есть увеличение своей души, и благо не в том, какая душа, а в том, насколько человек увеличил, расширил, усовершенствовал ее. Зачем это? Никто не знает и не может знать. Но что это есть, мы все если не знаем, то смутно чувствуем и можем знать» (55, 94–95); «Сознание в нас – не сознание, а то *безвременное, внепространственное начало жизни*, которое мы сознаем, – неподвижно, нетелесно, вневременно, внепространственно. Оно одно неизменно есть, и жизнь состоит в том, что мы все яснее и яснее, полнее и полнее сознаем его. Сознаем же его яснее и полнее потому, что не сознание растет, – оно неизменно, – а скрывающие его пределы утончаются. Как бы темная густая туча, сквозь которую с трудом просвечивает солнце, двигаясь, заслоняет солнце все более и более светлыми частями, и

солнце выплывает из нее. То же с нашей жизнью. В этом все движение жизни. Нам кажется, что движемся мы, а это движется то, что скрывается от нас нашу истинную сущность» (55, 48); «Мое понимание жизни можно выразить так: жизнь человека это постепенное раскрытие его для самого себя среди окружающих его явлений, раскрывающихся для него по мере его раскрытия» (55, 225).

Понятие «расширение сознания», не обладающее терминологической точностью и определенностью, стало общеупотребительным в культуре XX в. По-видимому, это объясняется тем, что идея единства в многообразии стала одним из главных ориентиров в творческом постижении мира. Особенно актуальной стала древняя мудрость «одно во всём, и всё в одном». Симптоматично, что именно в такой, современной формулировке эта идея выступает у Толстого: «Тайна жизни моей, всякого человека, даже существа, в сознании отделенности в себе того, что по существу своему *одно во Всем* (курсив наш. – О.С.)» (57, 114).

Поэтому самое краткое определение фундаментальных основ антропологии Толстого звучит так: *человек – это Всё и часть Всего*. Человек находится в постоянном движении. Вектор движения – от «части Всего» ко «Всему». Сущность этого движения – расширение сознания.

* * *

Поскольку большинство приведенных мыслей Толстого содержатся в его поздних письмах и дневниках, возникает важнейший вопрос: является ли круг идей, сопряженных со «Всё» и с «расширенным сознанием», *итогом* духовного развития писателя или его *основой*, всегда подспудно существовавшей? Поскольку художник – это динамическое тождество, возникает проблема, чем является ли тот или иной круг идей: результатом динамики или проявлением тождественности? Толстой, с одной стороны, утверждает: «Каждый человек есть все проявляющееся новое и новое существо, а не есть тот же человек»¹. Но с другой, говорит: «Время идет, а в нас есть что-то недвижимое»². Стало быть, остро стоит вопрос: правомерно ли при анализе ранних произведений оперировать понятиями, словесно оформленными позже? Говоря проще: можно ли, например, читать автобиографическую трилогию, зная, что впереди «Война и мир», или мы, как и Толстой в пору создания трилогии, не должны этого знать.

Любой человек, вступая в мир, уже *тот*, уже уникален, уже единственен, а художник – тем более. По-видимому, противоречит

¹ Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904–1910. В 4 кн. М., 1979. Кн. 2. С. 388.

² Там же. С. 353.

духу жизни само стремление к *предпочтению*: динамики или неподвижности. Только единство этих двух противоположных тенденций и создает феномен человека: «Один Я изменяющийся, другой Я неизменный» (55, 359) – таков вывод Толстого. Поэтому, обращаясь к ранним текстам, нужно совмещать оба эти подхода, руководствуясь мыслью Киркегора: «Жизнь может быть понята только в обратном направлении, но она должна быть прожита – в прямом»¹. Взгляд в «обратном направлении» продуктивен потому, что позволяет увидеть то, что существовало потенциально или только зарождалось, но что стало очевидным в свете последующего опыта.

«Тайна в том, что "я" всякую минуту другой и все тот же» (55, 247), – записал Толстой. Но это глубже, чем тайна, – это таинство, сродни глубочайшим таинствам бытия. Предварительно будем приближаться к этому таинству, исходя из того, что Толстой един, что существует некое ядро, некое «все тот же». Если кратчайшим образом определить суть этого единства, то это, по словам Толстого, «чувствование себя в одно и то же время и всем, и отдельной частью *Всего*». (У Пастернака есть выражение: «дворянское чувство равенства со всем живущим»².) «Дворянское» здесь – синоним духовно-аристократического³. Именно такое чувство – доминанта и константа мира Толстого. Но при этом нельзя упускать из виду, что в пределах этого единства долгий и сложный путь.

Однако вообразим невообразимое: не было художественного творчества Толстого, и остались только его религиозно-философские трактаты, дневники, письма, заключающие в себе эти размышления. Тогда законно возник бы вопрос: не слишком ли максималистские требования предъявляет Толстой к человеку. Является ли человек, воплотивший в себе *Всё*, абстрактным идеалом, который и не предполагает достижения, или в силах человека достичь своего предназначения⁴? Иначе говоря, *в возможностях ли это природы человека или Толстой их завывает?* Ответ на этот вопрос содержится именно в художественном творчестве, по преимуществу – до 1880-х гг., т.е. до эпохи идейного, а отчасти и художественного кризиса. Ибо в это время пафосом творчества Толстого был анализ психологии человека и, стало быть, возможностей человеческой души. Но что такое для Толстого *психология*?

¹ Цит. по: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб.: Алетей, 2002. С. 83.

² Пастернак Б.Л. Собр. соч. В 5 т. М, 1990. Т. 3. С. 11.

³ Ср. слова Блока: «Вы меня упрекаете в аристократизме? Но аристократ ближе к демократу, чем средний "буржуа"» (Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. М.–Л., 1969. Т. 7. С. 283).

⁴ Подробнее см.: Хоружий С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: Валент, 1997. С. 42.

Опорной является мысль Толстого: «Микроскопические исследования – бесконечность. Астрономические – бесконечность. – Нет надежды конца и уяснения. *Психологические всё откроют*» (48, 86–87) (выделено нами. – О.С.). Микрокосм и макрокосм (т.е. «астрономические») – две бездны, две бесконечности, в совокупности своей составляющие то, что Толстой называл *Всё*. Между ними – мезокосм, т.е. «фрагмент реального мира, за пределами которого находятся особо малые, особо большие и особо сложные системы»¹. «Мезокосм – это не просто промежуточная фаза между микрокосмом и макрокосмом, но фаза, содержащая в себе в свернутом виде обе эти бездны. Поэтому его преимущество не только в том, что он обозрим и доступен изучению, но и в том, что в нем сосредоточено *Всё*. Человеческая душа и является таким мезокосмом. Именно так, по-видимому, и следует понимать «*психологические всё откроют*». «Психологические» – это не человек в его изоляции, «психологические» – это человек как средоточие *Всего*, это точка пересечения вселенских сил. Поэтому психологизм Толстого – больше, чем исследование психических процессов в человеке, – это путь к постижению *Всего*, к постижению законов универсума.

Психологическое в его полноте и сложности доступно только искусству. Уже молодой Толстой был убежден: «Есть правда личная и общая. Общая только $2 \times 2 = 4$. Личная – искусство» (48, 73). Исследуя «личное», Толстой возводит его к «общему», оперируя как «мелочностью», так и «генерализацией».

Все философские построения позднего Толстого потому неотразимо убедительны, что основаны на опыте искусства. Психологический анализ в первой половине пути Толстого является *обеспечением того, что философские максимы второй половины пути укоренены в бытии и, стало быть, осуществимы.*

* * *

Начала и концы, автобиографическая трилогия и поздние дневники – а между ними весь великий Толстой... Но эти начала и концы, как свойственно всему поистине великому, сопряжены. Очерчен грандиозный феномен – Лев Толстой. Есть что-то провиденциальное в том, что путь Толстого-художника начинается с изображения истории становления личности. Разумеется, речь идет не о буквальной синхронности, но о несомненном параллелизме зрелости художника и зрелости его героя, и возрастной и типологической. «Человек Толстого» как явление мировой культуры окончательно оформился в вершинных произведениях писателя «Война и мир» и «Анна Каренина». Хотя непременно

¹ Поликартов В.С., Поликарпова В.А. Феномен человека – вчера и завтра. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. С. 67.

атрибутом «человека Толстого» является вечное движение, повествование о нем в больших романах начинается с той «эпохи развития», когда черты его личности уже определились. Поэтому Николай Иртеньев – это, условно говоря, собирательный образ любимых героев Толстого в возрасте, предшествующем их романному существованию. И, соответственно, – они проходят через последующие «эпохи развития» героя трилогии. Об этом прямо в 1895 г. говорил Толстой: «Да ведь все, что было потом написано, и есть продолжение юности»¹.

* * *

Основная проблема жизни каждого отдельного человека – его отношение к миру внутри себя и отношение к миру вне себя. Поэтому в душевной жизни человека столь значительное место занимают устойчивые комплексы чувств, порожденные самооценкой своего «я», – в соотношении с оценкой этого «я» другими. Поскольку все текуче: меняется сама личность, меняется ее точка зрения и т.д., то проблема эта никогда не может быть исчерпана. Всегда существует напряжение между двумя полюсами. Суть их сформулирована Герценом: по его словам, Гервег «робко-самолюбиво был неуверен в себе и в то же время уверен в своем превосходстве»². Когда эти два полюса «неуверен в себе» и «уверен в своем превосходстве» разведены и душа колеблется между двумя полюсами – это нормальное состояние ее роста. Когда же они сливаются в один нерасторжимый комплекс чувств – это зерно, из которого развивается resentment.

Свойства и состояния, порожденные этими комплексами чувств, часто бывают названы одним словом. Однако оно всего лишь очерчивает общие контуры комплекса, не исчерпывая его содержание. По своей природе эти свойства многосоставны, внутренне подвижны, несут в себе разные потенциалы и могут развиваться в направлениях, в нравственном аспекте диаметрально противоположных. В каких пределах они естественны и где та грань, переходя за которую они становятся болезненными и вредоносными? Существуют ли такие критерии? Как и почему они развиваются гипертрофированно? Что может предотвратить это развитие?

Толстой начинает свой путь с того, что обращается ко многим общеизвестным понятиям, которые казались ясными и простыми и не нуждались ни в каком разъяснении. Толстой их анатомирует, изучает

¹ Встречи с Толстым. Воспоминания П.И.Нерадовского // Литературное наследство. 69. Кн. 2. М., 1961. С. 132.

² Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. М.: АН СССР, 1956. Т. 10. С. 251. (В дальнейшем ссылки на это издание даются в скобках, римскими цифрами указывается том, арабскими – страница.)

с разных точек зрения, обнаруживает, насколько их оценка зависит от наблюдателя, его личности, его интересов, его вовлеченности в ситуацию и т.д. То, чем оперируют, чтобы познать сложнейший мир человеческой души, оказывается не инструментом познания, а сложностью иного порядка, которая в свою очередь нуждается в том, чтобы быть познанной.

В «Детстве» одним из таких «простых» психологических понятий является застенчивость. Состояние столь же естественное, сколь и мучительное. Застенчивость – чувство, сопряженное с первыми попытками ощутить себя в мире. Однако сложность заключается в том, что оно сопряжено и с оценкой себя. А может ли эта оценка быть адекватной, особенно когда душа «текуча», а аналитические способности не созрели?

Анатомия застенчивости представлена Толстым и изнутри, и в ее внешних, физических проявлениях: «На меня снова нашел припадок застенчивости, такой сильной, что я чувствовал себя не в состоянии пошевелиться ни одним членом естественно. Я знал, что для того, чтобы встать и уйти, я должен буду думать о том, куда поставить ногу, что сделать с головой, что с рукой... Я предчувствовал, что со всем этим я не управлюсь, и поэтому не мог встать. И действительно не мог встать» (2, 129). «Кое-как сделав страшное усилие над собою, я встал, но уже не был в состоянии поклониться и, выходя, провожаемый взглядами соблезнования матери и дочери, зацепил за стул, который вовсе не стоял на моей дороге, – но зацепил потому, что все внимание мое было устремлено на то, чтобы не зацепить за ковер, который был под ногами» (2, 130).

«Истина в движенъи – только» (47, 201). Эта максима Толстого – исходная в подходе к любому явлению в его творчестве. В трилогии о *развитии* личности доминирующие чувства и доминирующие свойства характера тоже развиваются, развиваясь, обогащаются, углубляются, перетекают в родственные, а иногда и превращаются в противоположные. Застенчивость впервые появляется и осознается на излете детства, накануне перехода в отрочество. Первый приступ застенчивости Николенька переживает в сцене именин бабушки: «Когда стали подходить к кресту, я вдруг почувствовал, что нахожусь под тяжелым влиянием непреодолимой, одуревающей застенчивости...

Те, которые испытали застенчивость, знают, что чувство это увеличивается в прямом отношении времени, а решительность уменьшается в обратном направлении, то есть: чем больше продолжается это состояние, тем делается оно непреодолимее и тем менее остается решительности» (1, 48).

Чувство парализующее, нарастающее и непреодолимое. В том, что составляет его зерно: «я и другие», – все *усугубляется*. Усиливается

сосредоточенность на себе, своих ощущениях вплоть до физиологических реакций: горящее лицо, пот, испарина, дрожь, оцепенение. Обостряется наблюдательность над другими, но только в одном повороте – к себе: как они меня видят. Застенчивость наделяет повышенной пронизательностью, которая тут же переходит в искажающую все мнительность. Удивительно пронизательное наблюдение за бабушкой: «Заметно, однако, было, что она не знала, куда поставить эту коробочку, и, должно быть, поэтому предложила папа посмотреть, как удивительно искусно она сделана» (1, 48). И тут же возникает мнительность: бабушка дала дочитать стихи папа, поскольку они оказались ей дурными и фальшивыми. Такова суть застенчивости, в основе которой лежит гипертрофия ощущений своего "я" и его места в сознании других.

Гипертрофия и является решающим понятием. В искусстве Толстого важнейшую роль играет количественный фактор. Если у Достоевского с его поэтикой эстетического максимума все доводится до предела и царствует «что-то слишком», то у Толстого многое определяет «чуть-чутьочное» (27, 280), и все градации диапазона располагаются между этими крайними точками. Толстому недостаточно указать на явление, необходимо определить его масштаб и пропорцию – и в человеческой личности, и в постоянно движущемся мире. Если зафиксировать, как изменяется масштаб, то можно уловить, когда и как естественное явление перерастает в болезненное или вредоносное.

В этом эпизоде проявила себя еще одна закономерность, роль которой в преодолении ресентиментных чувств нельзя переоценить. В воронку эгоцентрического состояния вовлекается *не всё*. Та же наблюдательность, сопряженная с тонким толкованием внутренней подошлеки жестов и т.д., проявляется и по отношению к тому, что находится вне зоны собственных ощущений. Сцена прерывается появлением княгини Корнаковой: «Княгиня очень много говорила и по своей речивости принадлежала к тому разряду людей, которые всегда говорят так, как будто им противоречат, хотя бы никто не говорил ни слова...» (1, 50). «Я заметил, что бабушка была ею недовольна: она как-то особенно поднимала брови» (1, 50).

Разумеется, возникает вопрос: чье это наблюдение – ребенка или взрослого Иртеньева? Эстетика трилогии такова, что повествование ведется с плавающей точки зрения. Это непосредственные впечатления ребенка и толкования взрослого человека. Переход от одной к другой повествовательной позиции совершается столь часто и столь неуловимо, что возникает эффект киноленты: дискретность настолько дробная, что в читательском восприятии повествование становится плавным. Объясняется это единством личности Иртеньева в разных фазах ее развития. Хотя осознает и толкует это взрослый, непосред-

ственное наблюдение принадлежит ребенку. В его душу оно запало тогда, в детстве. Именно это существенно. Поэтому, независимо от того, насколько эти ощущения были выведены на поверхность сознания, и того, когда это произошло, душевные силы изначально направлены в двух направлениях: в глубь своих ощущений и вовне – в сторону других людей и жизни вне своего «я». Иными словами, вглубь ивширь. Душа углубляется в свое «я», но не увязает в нем, а непременно выплывает из фокуса эгоцентрических ощущений.

Как нет четкой границы между чувствами естественными и болезненными, так нет и границы между чувствами, определяемыми разными словами. Все сопряжено и часто перетекает друг в друга.

Одно из самых мучительных и злых чувств – это зависть. Она столь вездесуща, что еще греки считали ее естественным антропологическим свойством человека¹. Однако особенность ее в том, что это чувство потаенное. Как заметил Ларошфуко: «Люди часто похваляются самыми преступными страстями, но в зависти, страсти робкой и стыдливой, никто не смеет признаться»². В нем не признаются даже себе. Изнутри оно не осознается; воспринимается же чаще всего как чувство поправленной справедливости.

Каков источник этого чувства? Естественно ли оно? Если да, то почему в себе его не признают? Всем ли оно присуще и в какой мере? Отчасти отвечает на эти вопросы сопоставление героя с братом Володей. Небольшая главка «Старший брат» содержит рассказ о мелкой детской ссоре и размышление о сущности отношений между братьями. Прежде всего речь идет о разнице их психологических типов. У Николеньки «излишняя восприимчивость и склонность к анализу», а у Володи «счастливый благородно-откровенный характер» (2, 17). Младший постоянно чувствует превосходство старшего не только в возрасте, но и в наклонностях и способностях. Ему кажется (подчеркиваем, кажется), что брат сознает свое превосходство и гордится этим. «Такое убеждение, может быть, и ложное, внушало мне самолюбие, страдавшее при каждом столкновении с ним» (2, 17). То же болезненное самолюбие заставляет, например, предполагать, что Володя любит свои новые «взрослыми» рубашками, чтобы оскорбить младшего, и сожалеть о том, что откровенно не признался, что ему «весьма досадно не иметь таких». Мучительность этого клубка почти безымянных чувств усугубляется ощущением того, что они постыдны и поэтому должны быть тайными.

¹ См.: Согомонов А.Ю. Феноменология зависти в Древней Греции // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения – 1990. М., 1990. С. 106–132.

² Ларошфуко Ф. де. Максимы и моральные размышления. М. – Л.: Гослитиздат, 1959. С. 8.

Ссора с Володей начинается с того, что Николенька нечаянно разбил флакончик, но затем в пылу ссоры он все разбивает уже в приливе злобы. После ссоры он хотел помириться, но «надулся и старался сделать сердитое лицо». Иными словами, он не хочет конфликта, однако всячески раздувает его. Какая сила влечет его? Он чувствует, что это что-то заложенное в его натуре. Он оказывается во власти злых сил не без мазохистского оттенка.

Новый виток страданий разворачивается потому, что скрыть их невозможно, ибо (сквозная толстовская тема!) люди друг друга *понимают* – к счастью, но и к несчастью тоже. А для Николеньки сейчас – к вящему позору. Обостряется наблюдательность над игрой зеркал «взаимоотражающего» понимания: «И я понял, что он понимает меня и то, что я понимаю, что он понимает меня...» (2, 19).

Для экстраверта Володи эта ссора – мелькнувшее впечатление. Для интроверта Николеньки – *событие*, которое он внутренне переживает, расщепляя на составные, стремясь все назвать своими словами, укрупняя и тем самым извращая. Если к этому добавить мнительность и фантомы больного воображения, то все безмерно укрупняется.

Прямо говорится о зависти: «Ничему я не завидовал столько». Но так определенно по истечении времени мог сказать только взрослый, от которого его прошлое отчуждено совершенно. Ближе к тому, что испытывал ребенок, размышления: «Меня поражали в нем особенно те качества, которых во мне не было, и качества эти порождали во мне какое-то тяжелое неприятное чувство. Я знал, что хорошо иметь их, но не радовался тому, что видел их в нем. Нельзя сказать, чтобы я завидовал, но мне больно было видеть, что он указывает мне на мои недостатки» (2, 18). В последней фразе вся суть проблемы. Зависть отрицается, но за этим неизбежно следует какое-нибудь «но», т.е. какое-то приемлемое и оправдывающее чувство.

Зависть имеет своим истоком *сопоставление* себя с кем-то, но обязательно с тем, с кем сопоставление возможно. Зависть существует только среди равных, – утверждал Аристотель: «Зависть будут испытывать такие люди, для которых есть подобные или кажущиеся подобными»¹. Поэтому неравенство среди равных воспринимается как поспранная справедливость. Поэтому же, если это чувство возникает, ему всегда готово или другое название, или оправдание. Сопоставление делает зависть такой мучительной, потому что контраст указывает на тот изъян, который предпочитают не замечать. Плохо скрываемая зависть включена в комплекс других ресентиментных состояний: болезненное самолюбие, неумолимая тяга все сделать еще хуже вопреки собствен-

¹ Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 93.

ному желанию, стремление эти чувства скрыть и мука от невозможности их скрыть.

Но в чем причина того, что эти злые чувства в трилогии таковыми не кажутся? Даже в пределах эпизода, который только им и посвящен? Альфред Адлер, который ввел в обиход понятие «комплекс неполноценности», настаивал: «Чрезвычайно важно понимать, что определяющее значение имеет не ощущение неполноценности, а его сила и характер. Ненормальное чувство неполноценности получило название "комплекс неполноценности". Однако "комплекс" не совсем верное слово для такого чувства неполноценности, которое распространяется на всю личность. Это больше, чем комплекс, это почти болезнь, разрушительное действие которой различно в зависимости от обстоятельств»¹.

Это – первая причина: эпизод, связанный с завистью, у Толстого остался эпизодом. Он не вплетается в повествовательный поток, а как бы заключен в капсулу, и из нее не просачиваются яды ни в дальнейшую жизнь, ни в широкие отношения с людьми. Было – и прошло. Комплекс пережитых ресентиментных состояний на личность не распространился и тем более не оказал влияния на ее формирование. Он остался, как сказал бы Адлер, в «нормальных» пределах, ибо подобные чувства естественно присущи ребенку, без них не происходит рост его личности.

Вторая же причина ведет в проблематику всего мира Толстого. В своем итоговом трактате «Путь жизни» Толстой напишет: «Глубокая река не возмутится от того, что в нее бросить камень; так же и человек. Если человек возмущается от оскорблений, то он не река, а лужа» (45, 173). Ресентиментные чувства – это тоже «камни». Все зависит от того, насколько глубока и насколько широка душа. Если душа – глубокая река, а не лужа, они не могут ее исчерпать или изуродовать. Круги от этих камней расходятся, постепенно затухая. Душе Николеньки глубину придает любовь – в данной сцене к брату, а в пределах всей трилогии – ко всем людям, с которыми он сталкивается, и еще шире – к окружающему миру.

Для зависти существует единственное противоядие – пушкинское «самостояние». Оно противоположно не только дурной соревновательности, но и эгоцентрической погруженности в себя. «Самостояние» – это опора на себя и одновременно подключенность к многомерному миру – в его глубине и его высоте.

«Единственные темные пятна» в детских воспоминаниях оставила история с Иленькой Грапом (гл. XIX. «Ивины»). Она наиболее «достоевская». Все начинается с истории влюбленности Николеньки

¹ Адлер А. Наука жить. Киев, 1997. С. 18.

в Сережу Ивина. Это детская влюбленность в красоту, в мальчишескую доблесть, в открытость нрава, т.е. во все то, чего ему самому так не хватало. Истоки такой влюбленности столь же таинственны, как и любой другой. Возможно, в глубинах подсознания подобное влечение возникает не столько для того, чтобы *восполнить* недостающее, сколько для того, чтобы его себе *присвоить*: в сиянье чужой красоты как будто сам становишься красивее, а в обществе настоящего мальчишки и сам становишься таким. Иными словами, не латентное женское начало влечет к мужскому, а напротив, мужское начало, которое ощущает себя недостаточным, жаждет укрепить себя, позаимствовав у другого. В этом влечении нет выраженной половой дифференциации: Толстой говорит о «свежем, прекрасном чувстве бескорыстной и беспредельной любви» (1, 58). Но в нем есть та исключительность, страстность и мучительность, которые отличают его от дружбы или любви братской.

Это психологический фон, на котором разворачивается другая драма. Если все заострить и огрубить, то ситуацию можно трактовать как всплеск садистских наклонностей. В фокусе внимания по-прежнему внутренний мир рассказчика, но со стороны видна подлинная драма его бедной жертвы – Иленьки Грапа. Взрослому Иртеньеву он вспоминается как услужливый, тихий и добрый мальчик, в детстве же он казался презренным существом. Именно потому, что он добрый и тихий, потому, что он неловкий и некрасивый, именно потому, что он покорен, а главное – потому, что он беден и неровня. Это обстоятельство как будто и не осознается детьми до конца, но брезгливость, которую вызывает его чересчур напомаженная голова, тоненькие ноги и нечищенные голенища – постыдные приметы бедности, – имеет откровенно социальное происхождение. Он жалок, но его не жалко. Когда трещит его курточка, «крики отчаяния еще больше воодушевляли нас» (1, 62). Возникает комплекс взаимопорождающих и взаимоисключающих чувств. Жалкость жертвы не только разжигает жестокость, но обостряет лежащее в глубине души сострадание к «бедняжке», который «плакал так, что, казалось, еще немного, и он умрет от конвульсий, которые дергали все его тело» (1, 62). Это сострадание подавляется восхищением перед Сережей и «желанием казаться перед ним таким же молодцом, как и он сам». Подавляется, чтобы навсегда остаться мучительным воспоминанием. В память взрослого Иртеньева вонзился возглас: «За что вы меня тираните?» Перед его взором стоит трагедия человека, который не может постичь, почему мальчишки, которые ему нравились, «без всякой причины, все согласились ненавидеть и гнать его» (1, 62).

Эти причины названы: это и садистские инстинкты, которые просыпаются при виде беспомощной жертвы, и стадное чувство «ату

его!», и восхищение молодечеством любимого Сережи, и брезгливость к бедняку, и жалость, столь мучительная, что ее может заглушить еще большая жестокость. Все это комплекс чувств из мира Достоевского. Иленька – герой из этого мира. Разница в том, что в фокусе повествования у Толстого не жертва, как это бывает у Достоевского, а ее мучитель. Но это обусловлено не предпочтениями Толстого, а эстетической книги, в которой все сосредоточено вокруг сильных, но еще смутных переживаний ребенка. Однако в той мере, в какой все проходит и через призму сознания взрослого Иртеньева, трагедия Иленьки объективируется, и мука социально униженного и оскорбленного маленького человека выступает перед читателем вполне.

Злые чувства, пробудившиеся в душе ребенка, названы и объяснены, но недоумение остается: «Куда девалось чувство сострадания, заставлявшее меня, бывало, плакать навзрыд при виде выброшенного из гнезда галчонка или щенка, которого несут, чтобы кинуть за забор, или курицы, которую несет поваренок для супа?» (1, 62?63). Нет объяснения и у взрослого человека. Аналитическая работа Толстого останавливается перед вопросом об *истоках* таких чувств.

Не чужды герою трилогии и мазохистские настроения. В главе «Горе» главная внутренняя проблема – это проблема искренности и тщеславия. Происходит сшибка подлинного горя с тщеславием, усугубленная мотивом удовольствия от страдания. От этого оно не становится неискренним, но, к стыду ребенка, может таким показаться: «Сверх того, я испытывал какое-то наслаждение, зная, что я несчастлив, старался возбуждать сознание несчастья, и это эгоистическое чувство больше других заглушало во мне истинную печаль» (1, 86).

В первой редакции об этом говорилось еще подробнее: «Эгоистическое чувство, которое больше других заглушало во мне чувство исключительной печали, было наслаждение, которое я испытывал, зная, что я несчастлив, – я старался убедить себя, что это несчастье еще больше, чем оно действительно было.

Есть какое-то наслаждение в сознании несчастий. Вот доказательство: описывая смерть матери, я чувствовал печаль не слабее, как и в то самое время, как это несчастье поразило меня; и описывая его, находил какое-то грустное наслаждение растревлять эти сердечные раны»¹.

Если истоки подобных чувств не ясны, то перспектива их дальнейшей судьбы намечается уже сейчас. Они не укореняются настолько, чтобы определить собой характер. Это всего лишь испытанные чувства, не разросшиеся в доминанту. Когда ребенок станет взрослым,

¹ Единение людей в мире Толстого. Фрагменты рукописей. Ottawa, Canada, 2002. С. 92.

это может стать одной краской в палитре его богатой внутренней жизни, как это было у князя Андрея с его склонностью «растраивать свое горе», но не более того.

Ресентиментные переживания особенно расцветают в юности. Эта «эпоха развития», когда человек наиболее близко подходит к тому, чтобы стать ресентиментной личностью. В третьей части трилогии много вкраплений, условно говоря, из мира Достоевского. Часто они и остаются вкраплениями, хотя и очень острыми и болезненными. Иногда выливаются в события, но не перерастают в делящийся сюжет.

В главе «Ссора» некто Колпиков оскорбил рассказчика. «Я был очень озлоблен, губы у меня тряслись, и дыхание захватывало... но не сказал этому господину грубостей. А напротив, губы мои самым покорным образом назвали ему мою фамилию и наш адрес» (2, 120). Это – зерно последующих переживаний. Непосредственное чувство обиды, представление о чести, наконец, идеал поведения настоящего мужчины: все это требовало немедленной мужественной реакции, а вместо этого инерция воспитания и, как герой пытается объяснить, чувство вины за выпитое шампанское заставили вести себя самым покорным образом. В душе событие приобретает все больший и больший масштаб: то ненависть к обидчику, то презрение к себе как к трусу, не вызвавшему на дуэль. Душа может либо заглушать этот мучительный конфликт путем спасительного самообмана, либо разжигать его. Разрешается он, как это часто бывает, в мечтах – прибить обидчика подсвечником и т.д. И хотя Иртеньев вернулся, чтобы поступить должным образом, он решился на это со страхом и, «к счастью», не застал обидчика. «К счастью» – потому что это дало возможность не совершать поступка, вожделенного в мечтах, но пугающего в реальности. Первая реакция – самая неловкая и нелепая: объяснить случившееся лакею, но вместо этого его душа нашла для себя самый традиционный путь: разрядиться на первом же попавшемся человеке. Таким оказался Дубков. «Почему-то» он кажется совсем уж нехорошим – и глупым, и пошлым. Иртеньев кричит на безвинного Дубкова и тут же испытывает жалость к нему и стыд за себя. Чувства затухают постепенно: то желание еще наговорить грубостей, то внезапное успокоение и попытка притвориться рассерженным, чтобы успокоение не выглядело неестественным. Все эти чувства, мгновенные и преходящие, Толстой фиксирует, раскрывая сам процесс возникновения и затухания ресентиментной ситуации. Но ей еще предстоит и жить и затухать – в памяти. И в памяти она тоже должна пройти свой путь. На разных этапах жизни эта ситуация вспоминается по-разному. Лет пять все еще было «ужасно живо и тяжело» (21, 30): неотплаченная обида и, как утешение, якобы молодецкое поведение с Дубковым. Уже забыты

все нюансы и переходы чувств, но тем ужаснее голая правда, которая заставляет подергиваться и вскрикивать. И лишь на следующем этапе жизни – абсолютной взрослости, когда душа возвысилась над юношескими переживаниями, все вспоминается с комическим удовольствием и с раскаянием перед Дубковым. Вот и все ее воздействие на последующую жизнь. Все малейшие этапы зафиксированы, все ощущения названы, распутан весь классический клубок чувств, которые могут вести в подполье. Но не привели.

В юности Иртеньев пережил сильное чувство унижения при новой встрече с Сережей Ивиным. В детстве он вместе с Ивиным унижал Иленьку Грапа, теперь Ивины унизили его. Он недаром вспомнил Иленьку, попав в подобное положение. Еще до встречи он почувствовал себя униженным, и сам он, и вся его поездка показались ему маленькими. При встрече с Ивиным он сразу уловил, что его визит не желанен, что они стали чужими, что у того свой круг знакомых. «Все это я сообразил преимущественно потому, что он смотрел мне в брови» (2, 133–134). Этот взгляд поверх глаз, как признак аристократического высокомерия, Толстой в дальнейшем закрепит: так умел при случае смотреть князь Андрей, и от подобного взгляда Вронского не находил себе места его случайный попутчик. Затем в присутствии матери Сережи Иртеньев испытывает чувство неловкости, усугубленное мнительностью только что униженного человека. Мать плакала, что само по себе необычно в ситуации светского визита. Все происходило мгновенно, но за это время Иртеньев успел пережить разные чувства, вызванные не непосредственным состраданием к *ней*, а мыслями о том, что это значит для *него самого*. Сначала мысль: если утешить, то как это сделать, затем досада за то, что он поставлен в такое положение, потом мысль о том, что он сам производит жалкое впечатление и, наконец, подозрение, что все это нарочно, чтобы проверить его. И лишь постепенно проснулось сострадание к *ней*, и тут он оказался тонко пронизательным: «Она не столько плакала об моей матери, сколько о том, что ей самой было нехорошо теперь, а когда-то, в те времена, было гораздо лучше» (2, 135).

Его унизили, но он уже был настроен на унижение. Поэтому верные впечатления перемешиваются с впечатлениями, искаженными мнительностью. Испытанные героем чувства эгоцентричны по своей природе. Тем более знаменательно, что пристальная сосредоточенность на них не закрыла для него души других людей, а напротив, обострив тонкость восприятия эмоциональной жизни вообще, наделила его глубокой пронизательностью. Завершает сцену маленькая вспышка типично ре resentиментных чувств: «"Я же ему задам..." Чем это я хотел задать ему, я решительно не знаю, но так это пришлось к слову» (1, 136).

Эта сцена – тоже точечное, а не длящееся событие. Иными словами, это факт жизненного момента, а не мотив всей судьбы.

Иртеньев – как и молодой Толстой – считал самым большим своим пороком тщеславие. В основе этого недостатка лежит всегда одно: озабоченность тем, каков я в глазах других. Тут искажается все: и масштаб этого «я», и глаза «других», и характер и степень их интереса к этому «я». Эти искажения носят подчас самый причудливый характер. Такова, например, сцена лжи, которой упивался юноша Иртеньев в главе с характерным названием «Я показываюсь с самой выгодной стороны». Желая произвести на дам впечатление, он начал вдохновенно врать о князе Иване Ивановиче как о своем близком родственнике, о его богатейшей даче, о немыслимо богатой решетке и т.д. и, наконец, договорился до того что, хотя его непременно желали видеть, он отказался, потому что для него, дескать, это незанимательно и он терпеть не может роскоши и т.д. Объяснения этому порыву хлестаковщины он не мог найти ни тогда, ни потом. Он поступил так, отчасти чтобы похвастаться родством, но главным образом, из-за тщеславия: «Мне кажется, что тщеславное желание выказать себя совсем другим человеком, чем есть, соединенное с несбыточной в жизни надеждой лгать, не быв уличенным во лжи, было главной причиной этой странной склонности» (2, 155).

Одно из самых сильных отроческих переживаний – это тот клубок несчастий, который свалился на Николеньку в день рождения Любочки. Одно несчастье влекло за собой другое. Первый толчок – естественное нежелание учиться, когда уже прибывают гости. От этого возникает «раздраженное состояние» и, как следствие, невыученный урок и угроза наказания. Возникает страх. Затем Мими делает замечание за то, что он покинул класс, затем «злодей-учитель» ставит единицу. Все эти события, незначительные для взрослого читателя, но имеющие огромную важность для ребенка, сопровождаются подробным изображением его состояния: то отрадная мысль, что все кончено и его забыли, то парализующее молчание, то неостановимое «вранье», сопровождаемое страхом и болью, оттого что его не прерывают, то вновь невозможность что-либо сказать...

Затем происходит ужасное событие, которое делает наказание неотвратимым: безудержное любопытство влекло заглянуть в портфель папы. Но... сломался застрявший в замке ключик. Поскольку хуже уже ничего не могло случиться, приходит в память спасительное «*чему быть, тому не миновать*» (2, 38), и герой приходит в раздраженное, неестественное бесшабашно-веселое состояние.

А это влечет за собой новые муки. Самолюбие Николеньки крайне оскорблено тем, что в танцах никто его не выбирает, а Сонечка кокетничает с Сережей. Включаются механизмы ресентимента: возникает

компенсирующее презрение, которое всегда приходит на помощь оскорбленному самолюбию. Он презирает ту, которую называет изменницей, несмотря на то, что она ничего не обещала. Однако он не может спустить с нее глаз.

В результате возникает то состояние, которое он сам объяснить уже не в силах, и вступает голос взрослого Иртеньева: «Я весьма ясно понимаю возможность самого ужасного преступления, без цели, без желания вредить, но *так* – из любопытства, из бессознательной потребности деятельности. Бывают минуты, когда будущее представляется человеку в столь мрачном свете, что он боится останавливать на нем свои умственные взоры, прекращает в себе совершенно деятельность ума и старается убедить себя, что будущего не будет, и прошедшего не было» (1, 140).

Мысль умирает, воля отсутствует, бушуют инстинкты. Именно в таком состоянии совершаются самые ужасные и бессмысленные преступления. У ребенка это состояние вылилось в то, что он поднял руку на гувернера. Безысходность несчастья, неотвратимость невообразимо ужасного будущего толкают в спасительный мир фантазий, очень близкий к мечтаниям подпольных героев Достоевского. То поиски причины всеобщей нелюбви к себе, то воображаемые душераздирающие сцены, в которых он прощает папа, то полет мечты о будущем героизме и славе, то мысли об отмщении, то первое сомнение в существовании Бога, и, наконец, самые сладкие грезы о собственной смерти и всеобщем раскаянии... Эти отрадные мечты все время прерываются мыслями об ужасной действительности.

Но к какому это приводит *поступку*? Результатом явился нервный срыв, после которого происходит полное примирение с папа. Жизнь входит в свою колею. Иными словами, *поступка не было, и события не произошло*. Это обстоятельство приковало внимание Достоевского, для которого рассматриваемый эпизод – «чрезвычайно серьезный психологический этюд над детской душой, удивительно написанный»¹. Но для Достоевского важно, что на почве, столь близкой ему самому, толстовский герой ведет себя иначе. Достоевский это объясняет дворянскими традициями: «Он даже мог мечтать и о самоубийстве, но лишь *мечтать*: строгий строй исторически сложившегося дворянского семейства отозвался бы и в двенадцатилетнем ребенке и не довел бы его *мечту до дела, а тут – помечтал, да и сделал*»².

По-видимому, Достоевский увидел здесь традиционный для дворянской культуры разрыв между мечтой и поступком, разрыв, который назрел настолько, что предвещал в литературе кризис типа лишнего

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука. Т. 25. С. 32.

² Там же. С. 33.

человека. Однако у Толстого иное: этот разрыв отнюдь не трагичен. В его мире поступок не является ценностью априорно более высокой, чем внутренний мир, даже не реализованный вовне. Толстой утверждает самостоятельную ценность внутренней жизни и внутреннего опыта. Нельзя даже сказать, что это ценность потенциальных возможностей, ибо предполагается, что предназначение потенциального – стать актуальным. Внутренний мир может, но вовсе не обязательно должен перейти в поступок. Часто он реализуется, минуя поступок: через слово, взгляд, молчание или через то тончайшее, что можно назвать атмосферой личности.

События, впечатления, мысли, чувства, мечты – все это накапливается постепенно, но постоянно. В совокупности своей это формирует личность, но именно в совокупности: единичное событие может ни к чему не привести, отдельное впечатление ни во что не вылиться, мысль мелькнуть и исчезнуть. «Мелочность» анализа показала, что душевная жизнь насыщена чувствами, мыслями, ощущениями, а более всего – тем, что не дозрело ни до одного из этих слов, но они вовсе не вытянуты в последовательную цепочку, в которой одно порождает другое. Душевная жизнь подобна бурлящей среде, в которой чувства и мысли вспыхивают и исчезают, часто ничего не порождают и никуда не ведут. Именно таких чувств и мыслей огромное большинство.

Так складывался мир Толстого, названный позже «фабрикой оборванных нитей»¹. Как могучая природа безмерно щедра, разбрасывая семена, громадному большинству из которых не суждено произрасти, так и могучий Толстой щедр на то, что существует «просто так», бесцельно и ненаправленно, художественно излишне и нефункционально. Но это излишество и нефункциональность относительны. Их смысл – создать тот интегральный образ бытия, в котором все обильно и все уникально, но все служит высшим, непостижимым устремлениям универсума.

К нашей проблеме это имеет прямое отношение. Нет никакой фатальной предопределенности. Любое чувство, в том числе и недоброе, может окрасить момент душевной жизни, но часто всего лишь момент. Вовсе не факт, что оно закрепится, вовсе не факт, что на его почве расцветут новые, еще более недобрые чувства. Созревает фундаментальное убеждение Толстого: не обязательно тот, кто испытывает злые чувства, – злой человек, тот, кто знает зависть, – завистник, а ревнующий – ревнивец и т.д. Чувства, знакомые душе, – это еще не характер.

¹ См.: Morson G.-S. Hidden in plain view: Narrativ Creative Potential in «War and Peace». Stanford, California, 1987.

Повествование в трилогии дискретно: нет больших повествовательных блоков с дующимся сюжетом. Оно состоит из фрагментов, каждый из которых содержит в себе сцену, воспоминание или размышление. Внешне они хаотичны, что мотивировано особенностями произвольной памяти. Память по своей природе дискретна. Она удерживает мгновения и сцены, но опускает связь между ними – и логическую, и временную. «Память уничтожает время: сводит воедино то, что происходит как будто врозь» (54, 50). Однако в трилогии время не уничтожается. Напротив. Оно последовательно движется в одном направлении – из детства в юность.

Кроме того, повествование сквозь призму памяти предполагает и особую изобразительную манеру, когда все одинаково ярко, а радость и страдание уравниваются¹. У Толстого нет ностальгической призмы. Он утверждал: «Истинная жизнь всегда только в настоящем» (56, 217). Все не вспоминается, а происходит. В этом первом произведении определилось, что основным элементом композиции у Толстого является сцена. А сцена – это настоящее. В трилогии прошлое изображено так, будто оно настоящее. В памяти же прошлое неизбежно искажается, и в первую очередь тем, что теряет свою полноту. По мысли М.Кундеры: «Момент настоящего тут же превращается в свою абстрактность. Достаточно рассказать об эпизоде, прожитом несколько часов назад: диалог укорачивается до коротких резюме, декорации – до нескольких общих деталей»². Стало быть, принцип сцепления фрагментов не подчинен законам памяти. Он заключен в ином.

Повествование строится так, что в пределах фрагмента или блока фрагментов развивается и исчерпывается определенная тема. Затем повествование резко переключается на события, происходящие позже, но с совсем иным содержанием. Например, вслед за рассказом о зависти к старшему брату (V гл.) идет глава «Маша» (VI). Она уже совсем о другом. В ней нет следов прежних чувств. Это свидетельствует о том, что, хотя эти чувства каждый раз живо переживаются, они не укореняются настолько, чтобы длиться постоянно. После эпизода издевательства над Иленькой Грапом речь заходит о подготовке к детскому балу. Мотивы, проявившие себя, в этом эпизоде не воскресают. Ни одна тема, как бы устойчива она ни была, не вытягивается в непрерывную линию, развивающуюся в одном направлении. Она перебивается новыми темами, рассасывается, уходит из поля зрения. В какой-то момент жизни она в фокусе актуального переживания, а в следующий – уже выплыла из фокуса. Это не дает шанса и ресентиментным

¹ Сливацкая О.В. «Повышенное чувство жизни»: мир Ивана Бунина. М.: РГГУ, 2004. С. 122–123.

² Подробнее см.: Кундера М. Нарушенные завещания. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 130.

чувствам, с их способностью все впечатления жизни вовлекать в свою орбиту, с их ядами, которыми они отравляют душу и все вокруг нее, разрастись в доминанту. *Поэтому испытывающий ресентиментные переживания человек не становится ресентиментным человеком.*

Повествование подчиняется закону развития личности, а это развитие не однолинейно, а хаотично. Личность, особенно становящаяся, вся во власти творящего хаоса, который несет в себе возможности развития в широком диапазоне. В разные моменты актуальными становятся разные стороны жизни и разные впечатления. Возникают они свободно и произвольно. Происходят скачки от проблем внутреннего «я» к другим людям – и, еще шире, к картинам жизни, природы и т.д. Эти новые впечатления проникают в душу и становятся, таким образом, фактором внутренней жизни. Одни из них пробуждают темные чувства, а другие раскрывают душу для любви. Одни проявляются сразу же, другие позже. Одни проникают в глубь «я», другие задерживаются на поверхности, а многие – и их большинство – соскальзывают в никуда.

Иногда «что-то» в душе ищет своих опорных точек во внешнем мире, а иногда внешний мир вторгается впечатлениями, неожиданными и негаданными, и они разворачивают душу в другую сторону. В развитии личности существует, таким образом, определенная закономерность, но действует и спонтанность. Гёте сравнивал правду «с алмазом, от которого лучи расходятся не в одну, но во многие стороны»¹. Так и человек растет не в одном направлении, а и вглубь, и вдаль, ивширь. Поэтому нет фатальной предопределенности в том, что душевный опыт ранних лет жизни – это те зерна, которые затем дадут свои всходы в устойчивых свойствах характера.

Это не означает, что пережитое уходит бесследно. Оно входит в состав личности, но уже в измененном масштабе. Каждое новое впечатление не только уводит в сторону, но и поднимает на новую высоту. Прежнее переживание не исчезает и не вытесняется, возникшая проблема не разрешается изнутри, но все постепенно бледнеет и теряет свою актуальность.

Как бы глубоко ни погружался герой Толстого в свой внутренний мир, он не увязает в нем безмерно. Все уравнивается его жадностью ко всем проявлениям бытия. В трилогии на «мелочном» уровне наглядно показан сам «механизм» сопряжения душевных состояний и впечатлений от внешнего мира. Эти впечатления часто неожиданны, прихотливы, «непредвосхитимы»², но душа усваивает их органически и, оставаясь все той же, становится иной.

¹ Разговоры Гёте, собранные Эккерманом. СПб.: Изд. А.С.Суворина, 1905. Ч. 2. С. 69.

² Слово Пастернака, сказанное им по поводу «Войны и мира». См.: Переписка Б.Пастернака с А.Эфрон // Дружба народов. 1988. № 9. С. 240.

Человек, если вернуться к фундаментальному представлению Толстого о сущности сознания, чувствует себя одновременно и «Все́м», и «частью всего». Но, как поясняет дальше Толстой, «Всё» и «часть всего» – не тождественны. Поэтому, хотя переключение от «я» к «не я» происходит органично, оно предполагает некоторое *преодоление* разрыва. В детстве человек наделен даром целостной жизни, и этот разрыв почти не ощутим. Но поскольку разрыв все-таки существует, его надлежит преодолеть. В этот малый момент свободы «что-то» в человеке совершает выбор между тем, чтобы стать «Все́м», и тем, чтобы остаться «частью всего». В этом трудно определяемом «что-то», может быть, и заключена та сущность человека, та тайна его индивидуальности, которая предопределяет, затаянут ли его в себя бездны resentmentа или он их преодолеет.

Одно из ранних впечатлений детства: Николенька увлечен азартом охоты. Он полностью захвачен этим переживанием. «Мне казалось, что не может быть решительнее этой минуты. Продолжение этой напряженности было слишком противоестественно, чтобы продолжаться долго» (1, 24). В рукописном варианте экспрессия достигает предельной выразительности: «Тут решительно я пришел в неописанное волнение, глаза выкатились у меня из лбу, пот катился градом, и капли его, хотя и щекотали меня, сбегая по подбородку, я не вытирал их и не переводил дыхания и с бессмысленной улыбкой смотрел то на лес, то на собаку. Мне казалось, что решается моя участь и что минуты решительнее этой в жизни быть не может»¹.

А вслед за этим происходит, – казалось бы, неожиданное, но для этого ребенка естественное – переключение внимания. «Около оголившихся корней того дуба, под которым я сидел, по серой сухой земле, между сухими дубовыми листьями, желудьими, пересохшими, обомшелыми хворостинками, желто-зеленым мхом и изредка пробивавшимися тонкими зелеными травками кишмя кишели муравьи. Они один за другим торопились по пробитым ими торным дорожкам: некоторые с тяжестями, другие порожняком. Я взял в руки хворостину и загородил ею дорогу. Надо было видеть, как одни, презирая опасность, подлезали под нее, другие перелезали через; а некоторые, особенно те, которые были с тяжестями, совершенно терялись и не знали, что делать: останавливались, искали обхода, или ворочались назад, или по хворостинке добирались до моей руки и, кажется, намеревались забраться под рукав моей курточки. От этих интересных наблюдений я был отвлечен бабочкой с желтыми крыльшками, которая чрезвычайно заманчиво вилась передо мною. Как только я обратил на нее внимание, она отлетела от меня шага на два, повилась над почти увядшим

¹ Толстой Л.Н. Детство. Отрочество. Юность. М.: Наука, 1978. С. 272.

белым цветком дикого клевера и села на него. Не знаю, солнышко ли ее пригрело, или она брала сок из этой травки, – только видно было, что ей очень хорошо. Она изредка взмахивала крыльшками и прижималась к цветку, наконец, совсем замерла. Я положил голову на обе руки и с удовольствием смотрел на нее» (1, 25).

Если детство гармонично, то юность наиболее дисгармонична. Все в человеке развивается непропорционально. «Я» в своей отдельности непомерно разрастается, и на этой почве расцветает весь букет реэнтиментных состояний. Поэтому и разрыв между двумя ощущениями «я» становится особенно мучительным. Но и в пору юности Иртеньев, будучи «человеком Толстого», сохраняет душевную способность оторваться от своих переживаний и увидеть мир.

В главе «Я показываюсь с самой выгодной стороны», как говорилось, герой поглощен реэнтиментными переживаниями: он почему-то прихвастнул своей близостью с князем Иваном Ивановичем, а затем долго казнилсЯ и не мог понять, зачем он это сделал. Природа подобных чувств такова, что они не затухают, а все глубже ввинчиваются в душу, обнажая все новые пласты боли и стыда. Но даже и в такой внутренней ситуации в кругозор Иртеньева попадает и «старая береза, которая держалась частью своих толстых корней в влажном берегу пруда, макушкой оперлась на высокую стройную осину и повесила кудрявые ветви над гладкой поверхностью пруда, отражавшего в себе эти висящие ветки и окружавшую зелень» (2, 156).

Такая детальность описания свидетельствует не только о полном переключении внимания и сосредоточенности на том, что вне душевных коллизий, но и о том, что это не одномоментное переключение, схватывающее лишь панорамное впечатление. Чтобы так фиксировать все детали, нужно смотреть долго и скользить взглядом медленно, удерживая себя в возвышенном состоянии «не я», с тем чтобы это «не я» сделалось своим, но расширенным «я», а стало быть, подлинным «я». Размышления о себе растворяются в бесцельном созерцании.

Чтобы *так* видеть каждого муравья, чтобы *так* чувствовать за него, чтобы проникнуться умиротворенным настроением бабочки с желтыми крыльями и увидеть отражение кудрявых ветвей в старом пруду и др., нужно все видеть в одном масштабе, ничего не предпочитая и ничем не пренебрегая, все воспринимать одновременно и точно, и панорамно. Ибо, с одной стороны, все уникально: «Казалось, каждый лист, каждая травка жили свой отдельной, полной и счастливой жизнью» (2, 141). Но с другой – все стремится за пределы ландшафта к универсалиям высшего порядка: «Мокрая земля... этот пахучий сырой воздух и радостное солнце говорило мне внятно, ясно о чем-то новом и прекрасном, которое, хотя я и не мог передать так, как я воспринимал его, – все мне говорило про красоту, счастье и добродетель, гово-

рило, что как то, так и другое легко и возможно для меня, что одно не может быть без другого и даже что красота, счастье и добродетель одно и то же» (2, 82). В рукописи: «Все говорило мне: *ты мог бы быть лучше, мог бы быть счастливее!* Чувство природы указывало мне почему-то на идеал добродетели и счастья»¹.

Разрыв, который существует между двумя сущностями человеческой личности (*Я как Всё и я как часть всего*), – преодолим. Но непрерывным условием для этого является постоянное усилие. «*Внутреннее усилие личности в момент настоящего*», как убедительно показано в исследовании Г.Я.Галаган, является важнейшим условием осуществления призвания человека к единению с людьми, миром и со *Всем*².

В этом, по Толстому, смысл движения личности. Залогом того, что это достижимо, являются те мгновенья, которые не требуют усилий, а даются человеку как непосредственный дар. Тогда человек знает (а *знает* – еще глубже и еще органичнее, чем *чувствует*), что никакого разрыва нет и его телесная оболочка не отделяет его от Всего, а является проявлением единого чувственного очарования жизни. Эти мгновенья чаще всего и полнее всего переживаются в общении с природой. Известный отрывок из дневникового «Путешествия» (1957 г.) хотя и не включен в трилогию, но написан в эту же «эпоху развития» Толстого: «Я люблю природу, когда она со всех сторон окружает меня и потом развивается бесконечно вдаль, но когда я нахожусь в ней. Я люблю, когда со всех сторон окружает меня жаркий воздух, и этот же воздух, клубясь, уходит в бесконечную даль, когда эти самые листья травы, которые я раздавил, сидя на них, делают зелень бесконечных лугов, когда те самые листья, которые, шевелясь от ветра, двигают тень по моему лицу, составляют линию далекого леса, когда тот самый воздух, которым вы дышите, делает глубокую голубизну бесконечного неба; когда вы не одни ликуете и радуетесь природой; когда около вас жужжат и вьются мириады насекомых, сцепившись, ползут коровки, везде кругом заливаются птицы. А это – голая холодная пустынная площадка, и где-то там красивое что-то, подернутое дымкой дали. Но это что-то так далеко, что я не чувствую главного наслаждения природы, не чувствую себя частью этого всего бесконечного и прекрасного целого» (5, 202–203).

¹ Толстой Л.Н. Детство. Отрочество. Юность. С. 448–450.

² См.: Галаган Л.Н. Толстой: философско-исторические основы единения людей // Единение людей в творчестве Л.Н.Толстого. Ottawa, Canada, 2002. С. 76; заметим, что это ключевое слово русской философии. См.: «Ключевое слово философской концепции М.Мамардашвили (слово, которого не ведает классический западный экзистенциализм) – это усилие. Усилие удержания истины, духа и самой жизни». (Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник-98. М.: Наука, 2000. С. 406.)

«Я» – не созерцатель природы, «я» – часть природы. «Я» не вне природы, но недостаточно сказать, что «я» *внутри* природы. Суть дела в том, что «я» с природой *однобытийно*. Воздух, листья, трава, т.е. то, что я чувствую как себя – это же и голубизна неба, и бесконечные дуга, и далекий лес. «Те же самые», «те же самые» повторяет Толстой. «Я» как «Всё» и «я» как отдельная часть *всего* – согласовано до полного слияния. Все то, что вблизи человека, естественно перетекает в то, что вдали от него, и далее – в бесконечность космоса. Между человеком и природой простирается не пустое пространство, а густо заполненный мир, пронизанный бесчисленными нитями между всем сущим. Поэтому так важны все ощущения, а не только зрительные. Поэтому человек Толстого не *видит* природу, а *чувствует* ее всеми органами чувств.

Оленин в «Казаках» в первое же свое утро на Кавказе «мало-помалу начал вникать в эту красоту и *почувствовал* горы» (6, 14). «С той минуты все, что только он видел, все, что он думал, все, что он чувствовал, получало для него новый, строго величавый характер гор». Отныне любое, самое случайное, впечатление сопровождается рефреном: «а горы...» Этот рефрен в одном абзаце звучит семь раз. Это значит: «а горы» уже не вне человека, а в нем самом. Произошло то, что в Дзен называется Озарение или Сатори¹. Поэтому расширение сознания требует не рывка для перехода в иное состояние, а всего лишь усилия, чтобы устранить зажимы в этих естественных связях, созданных эгоцентрической природой человека.

Подобное идиллическое состояние возможно лишь как озарение. Но такое озарение – залог того, что это не утопия, что оно достижимо и что способность достичь его – в возможностях человека.

В сопоставлении с ресентиментной личностью выступает самое ценное в человеке Толстого. Ресентиментный человек вовсе не самодостаточен, напротив, мир ему жизненно необходим, ибо он весь сосредоточен на одном: осознать себя в мире. В основе его чувств – тоже проблема сопряжения с другими. Но мир для него существует в одном ракурсе: как мир повернут ко мне. Достоин ли он меня? (Недостойн.) Достаточно ли он меня ценит? (Недостаточно.) Даже если в глубинах души человек знает себе подлинную цену и неуверен в себе, к миру он всегда предъявляет крупный счет.

У человека Толстого душевные силы устремлены в противоположном направлении. Его проблема состоит не в том, достоин ли мир меня, а в том, достоин ли я мира. Весь долгий путь нравственных

¹ Симптоматично, что в буддизме подобное состояние описывается не как созерцание и, тем более, не как размышление, а как *чувство*. См.: Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианство и буддизм. Киев, 1996. С. 128–129. Подробно об этом: Григорьева Т.П. Дзен как свобода // Человек. 2004. № 6. С. 80.

исканий, которому не может быть конца, устремлен в этом направлении. Самый естественный, самый простой и самый несомненный способ достичь единения с миром – это любовь. «Да, лучшее средство к истинному счастью в жизни – это: без всяких законов пускать из себя во все стороны, как паук, цепкую паутину любви и ловить туда все, что попало, и старушку, и ребенка, и женщину, и квартального» (47, 71). Любовь – самое непосредственное чувство. Но уже в приведенной записи присутствует легкий оттенок императива («средство»!). В дальнейшем же императивность будет нарастать, а в последние годы жизни становясь не переменным атрибутом учения Толстого. «Нужно любить» – это может звучать парадоксально. Но в человеке, как показал всем своим творчеством Толстой, существует определенная рассогласованность элементов: случайного и фундаментального, низменного и высокого и т.д. Это требует постоянного усилия даже в любви. Знаменательно другое: *проблемой* для человека Толстого в первую очередь является любить, а не быть любимым. При таком векторе личности ресентиментные состояния не могут разрастись, поглощая собой все.

Тот род искусства, который был избран Толстым с самого начала его пути, и тот тип человека, который он воплощал, взаимообусловлены. Толстой сравнивал свою трилогию с «Илиадой», эпосом в классическом смысле. Дух эпоса – это равноценность всего существа. «Эпический род мне становится один естественен» (48, 48). Стало быть, неизбежен и выход за пределы кругозора рассказчика, если он не чистый созерцатель, а участник изображенных событий. Впрочем, и чистый созерцатель не может отрешиться от своей субъективности. Поэтому избранная форма повествования «от первого лица» неадекватна эпической картине мира.

Поиски адекватной формы, отраженные в рукописных редакциях, свидетельствуют о том, что Толстой стремился если не снять это противоречие, то сделать неощутимым. Сознание ребенка открыто в мир, в котором все явления равны в своей новизне. В этом смысле его сознание изначально эпично. Но кругозор слишком узок, и дисгармония мира вторгается слишком рано. Поэтому создать эпический мир через восприятие ребенка невозможно. Одна из функций второго сознания, взрослого Иртеньева, именно в том, чтобы выйти на просторы эпического восприятия мира.

Уже в первых главах «Детства» отчетливо различимо то, что видел ребенок, и то, что не могло войти в его кругозор. Все: и хлопушка из сахарной бумаги на палке, и образок, который продолжал качаться, и пестрый ваточный халат Карла Ивановича с пояском из той же материи, и его часы, висевшие над кроватью вшитом бисером башмачке, – все это видит и помнит ребенок. Взрослый с такой полнотой

и отчетливостью все это не увидел бы и не запомнил. А вот глава «Что за человек был мой отец» вся принадлежит сознанию взрослого, с такими, к примеру, наблюдениями, как: «Он знал ту крайнюю меру гордости и самонадеянности, которая, не оскорбляя других, возвышала его в мнении света» (1, 29). Или: « Он говорил очень увлекательно, и эта способность, мне кажется, усиливала гибкость его правил: он в состоянии был тот же поступок рассказать как самую милую шалость и как низкую подлость» (1, 30).

В подавляющем большинстве случаев эти голоса сближаются настолько, что их почти невозможно различить. Но они не сливаются в один голос. Например, глава «Гроза» начинается с впечатлений ребенка. В его поле зрения «высокий, запыленный кузов кареты», «кнут, которым помахивал кучер, его шляпа и фуражка Якова» и т.д. Верстовые столбы, черное от пыли лицо Володи, «тяжелое чувство тоски и страха» (2, 9). Через некоторое время «...задрожала осиновая роща; листья становятся какого-то бело-мутного цвета, ярко выдающегося на лиловом фоне, тучи шумят и вертятся» (2, 9) и т.д. Это мог еще замечать ребенок, но такие тонкие подробности и одновременно целостность картины, говорят о более широком, панорамном взгляде взрослого человека. Далее видит и говорит только взрослый: «В ту же секунду над самой головой раздается величественный гул, который, как будто поднимаясь все выше и выше, шире и шире по огромной спиральной линии, постепенно усиливается и переходит в оглушительный треск, невольно заставляющий трепетать и сдерживать дыхание. Гнев Божий! Как много поэзии в этой простонародной мысли!» (2, 16). Последнее замечание уже совсем не детское... Читатель, находящийся в зоне впечатлений ребенка, незаметно для себя выходит за ее пределы, видит то, чего ребенок не видел, узнает то, чего он не знал, понимает то, чего ребенок не мог бы понимать. Иными словами, через сознание взрослого героя читатель оказывается в эпическом пространстве.

Эпос, как его понимал Толстой, означает не только широкий захват равноценных явлений, но и поэтическую картину мира. «Поэтическое» – одно из опорных слов Толстого. Оно многозначно. Иногда – это синоним стихотворного, иногда – синоним художественного¹. Но чаще это то особое качество и бытия, и отдельного человека, главным признаком которого является *бескорыстное* отношение

¹ О различии понятий «поэтическое» и «художественное» см.: Пинский Л.Е. Поэтическое и художественное // Вопросы литературы. 1997. Март–апрель. По мысли автора, это отношение «многозначности к определенности, законченности, ясности» (с. 105). «Поэтическое бесконечно, и только это придает ему характер жизненности» (с. 117).

ко всему сущему¹. Тогда поэтическое – это синоним любви как силы, осуществляющей единство Всего. Исчерпывающе это выражено так: «Есть два способа познания внешнего мира: один самый грубый и неизбежный способ познания пятью чувствами. Из этого способа познания не сложился бы в нас тот мир, который мы знаем, а был бы хаос, дающий нам различные ощущения. Другой способ состоит в том, чтобы, познав любовью к себе себя, познать потом любовью к другим существам эти существа; перенестись мыслью в другого человека, животное, растение, камень даже. Этим способом познаешь изнутри и образуешь весь мир, как мы знаем его. Этот способ есть то, что называют поэтическим даром, это же есть любовь (курсив наш. – О.С.). Это есть восстановление нарушенного как будто единства между существами. Выходишь из себя иходишь в другого. И можешь войти во Всѣ – слиться с Богом, со Всем» (52, 101). Поэтическое, по Толстому, это категория, которая, будучи синонимом любви, принадлежит этике и которая, будучи синонимом художественного, принадлежит эстетике. Таким образом, в поэтическом сливаются воедино этика и эстетика: добро и красота, усилие человека на пути к расширению сознания и задачи искусства на пути к постижению истины.

Если для «человека Толстого» «эпический род» один естественен, то «ресентиментный» человек, напротив, в эпическом мире не воплотим, он не может существовать в атмосфере широкого и полного бытия. Для вершинных проявлений этого типа органична «я»-форма – или, как говорил Толстой, «описывая из него» (63, 282). Таковы и «Дневник лишнего человека» Тургенева, и «Записки из подполья» Достоевского. Вектор ресентиментного мироощущения направлен *в глубь* себя и *к себе*. Вектор эпического мироощущения – *в глубь* себя и *от себя*. Толстой, введя двух повествователей – тождественных и разных, – преодолел ограничения, наложенные «я»-формой и прорвался к эпической широте. «Цепкая паутина любви» ко «Всему», этот источник поэтического, позволяет говорить о трилогии как о толстовской «Поэзии и Правде». Эта формула Гёте означает, что любая правда – еще не вся правда, если она не включает в себя ту высшую правду, которой является поэзия. Поэтому эпический мир и поэтический мир – одно и то же. Так, по-видимому, можно толковать толстовское сравнение «Детства» с «Илиадой»². Стало быть, потенциальные возможности ресентимента, присущие человеку, преодолеваются расширением

¹ Подробнее см.: Днепров В. Искусство человековедения. Из художественного опыта Льва Толстого. Л.: Советский писатель, 1985. Гл. «Проза и поэзия». С. 171–209.

² Ср. глубокую мысль Н.Я.Берковского: «Высокий этический строй русского романа связан с его эпичностью, с присущим эпосу чувством равенности человека человеку. Эпичность русского романа и его моральный дух – одно» (Берковский Н.Я. О русской литературе. Л., 1985. С. 31).

сознания, эпическим мировосприятием. Такое мировосприятие, как показал опыт толстовских «эпох развития», – не застывшая данность, а *путь*.

Расширение сознания, по Толстому, – отнюдь не аскетическая бесплотность, отказ от всего земного и всех тех прелестных мелочей, которые заполняют жизнь. Расширение сознания означает наполненность всеми дарами бытия. Рост личности не ведет к растворению индивидуальных свойств в аморфном *Всё*. Напротив, чем более универсален человек Толстого, тем более он уникален. Жизнь подлинна лишь в своем индивидуальном живом воплощении. «Я вырос ужасно большой», – записал Толстой (48, 47). «Ужасно большими» становятся и его герои. По мере того как разрастается личность, разрастается и все мироздание («Война и мир»). Человек не заполняет собой мироздание, но, по словам Рильке, «растет ему в ответ»¹. Расширение сознания означает, что раздвигаются новые горизонты и личность простирается в новые дали. Происходит ее *перерастание*. Все сохраняется, но пропорционально становится меньше и остается где-то внизу. В том числе и репрессивные состояния. Они не исчезают, но меняется их масштаб и ослабляется вредоносность. Они не укореняются слишком глубоко и становятся мало ощутимыми.

Почвой репрессива является любая слабая жизненная позиция: социальная, природная, возрастная и т.д. – и любая несправедливость судьбы. Поэтому представляет интерес то место, которое в мире Толстого занимают подобные репрессивные *ситуации*. Одна из наиболее болезненных – незаконнорожденность. Известно, что мотив незаконнорожденности лежал в основе первого варианта трилогии. Возможно, Толстой отказался от него потому, что предпочел отказаться от всего исключительного, чтобы «срез общей жизни» оказался более широким. Но возможно и потому, что этот мотив увел бы его в сторону от собственного пути и собственной проблематики. Тем более знаменательно, что в «Войне и мире» Толстой снова обращается к нему. Пьер – незаконный сын екатерининского вельможи. Этот мотив несет в себе множество психологических и сюжетных возмож-

¹ Как мелко с жизнью наши споры,
Как крупно то, что против нас!
Когда б мы поддались напору
Стихий, жаждущей простора,
Мы выросли бы во сто раз.

.....

Не станет он искать побед.
Он ждет, чтоб высшее начало
Его все чаще побеждало,
Чтобы расти ему в ответ.

(Р.М.Рильке. «Созерцание». Перевод Б.Пастернака)

ностей. Но для Пьера – он нулевой. Незаконнорожденность не оказала ни малейшего воздействия на личность Пьера. Настолько – ни малейшего, что воспринимается как «минус-прием», смысл которого в том, что душа Пьера настолько богата своим собственным содержанием, что «не устаивает» вниманием подобный фактор как внешний и суетный.

Давно замечено, что все герои Толстого, начиная с Николенки Иртеньева, рано лишились матери. Нет матери у Оленина, у Пьера, у князя Андрея, у Левина, у Анны Карениной, у Дмитрия Нехлюдова и у Катюши Масловой. Очевидно, что это – сознательно или бессознательно – автобиографический мотив. Подобный факт привлекает к себе внимание психоаналитиков, которые обнаруживают сублимацию этого обстоятельства во взрослой жизни героев. Однако очевидно и другое: данный мотив обладает такой потенциальной возможностью создать навсегда чувство обездоленности, роковой несправедливости судьбы, иначе говоря, ресентиментной исходной ситуации, что его воздействие на формирование души могло быть огромно. Любой читатель согласится, что у Толстого это не так. Этот мотив, разумеется, проявляет себя: у Николенки и Левина – больше, у князя Андрея и Анны – меньше, но столь незначительно по сравнению с его реальной силой, что его эстетический масштаб невелик. Можно прийти к выводу, что Толстой не только показывает пути преодоления ресентиментных чувств, но и сдвигает в сторону их возможные пусковые механизмы. Возникает вопрос: не облегчает ли это проблему внешним образом?

Ответ кроется в основах самого мировидения и, стало быть, эстетики Толстого. Поскольку «...искусство потому только искусство, что оно *всё*» (62, 265), то *всё* – это объем: и горизонталь, и вертикаль. Горизонтальная плоскость – это *широта* мироздания. Вертикаль – это *сопряжение* всего: мелочности и генерализации, микро- и макроуровней, универсального и уникального, человека, червя, камня, звезды и т.д. Иными словами, сопряжение всего единосущего. Поскольку это *Всё*, то в таком мироздании может найти себе место *всё*. Стало быть, у Толстого можно обнаружить самые многообразные явления, однако не факт их существования играет решающую роль, а масштаб, пропорциональность, место в структуре, сопряжение в «лабиринте сцеплений». Точно так и в самом человеке можно обнаружить многое, в том числе задатки многих пороков, однако решающим является не факт наличия явления, а его масштаб и место в структуре человека.

Вернемся к вопросу, не облегчает ли ситуацию то, что важнейшие психологические предпосылки не реализуются, а отодвигаются в сторону. Ресентиментные состояния, как показано в трилогии, не уничтожаются, а меняют свой масштаб, поскольку личность *перерастает*

их. Можно предположить, что на тех, больших глубинах личности, которые не попали в освещенную зону повествования, предпосылки тяжелых комплексов не реализовались, потому что душа не дала им ходу. Не повествователь, чтобы облегчить себе задачу, отодвинул их в сторону, а душа определила их масштаб. Они включились в освещенную историю движения личности тогда, когда уже сжались до рудиментарных размеров.

В этом смысле Толстой – совершеннейший антипод Фрейда. Нет необходимости выводить все недоброе на свет и в полной мере его осознавать. Как писал Толстой в рассказе «Севастополь в мае 1855»: «Может быть, то, что я сказал, принадлежит к одной из тех злых истин, которые, бессознательно таясь в душе каждого, не должны быть высказываемы, чтобы не сделаться вредными, как осадок вина, который не надо взбалтывать, чтобы не испортить его» (4, 59). Это бы и масштаб изменило, и смутному придало бы ясность и законченность. Тем самым поиски правды привели бы к неправде, а вредоносные возможности реализовались бы в серьезную опасность. Нет никакой неизбежности в том, чтобы все, что было задавлено нравственно здоровой душой, в дальнейшем проросло пороком или болезнью.

Толстой – абсолютный антипод Фрейда и в том смысле, что отвергает саму идею *предопределенности* в развитии личности. Фундаментальное значение имеет толстовская концепция человека как *возможности*: «Человек не стоячее, а бесконечная возможность. От этого-то он и дорог» (53, 324). Возможность понимается Толстым не как нереализованность потенциального, а как принципиальная невозможность его полной реализации, как путь¹.

Подводя итоги жизни, Толстой признал своей главной заслугой создание «движущегося типа»². Трилогия же – по своему замыслу и сути – это повествование об «эпохах развития». Поэтому говорить о движении как о специфическом качестве «человека Толстого» на этом основании еще нельзя. Однако в ней определились некоторые законы движения личности, которые проявят себя в больших романах. В них Толстой, по выражению М.Кундеры, «предлагает нам иную концепцию того, что являет собой человек: путь; извилистая дорога; путешествие,

¹ В этом смысле Толстой – один из современных мыслителей. Его творчество отвечает фундаментальным представлениям о двух уровнях бытия: бытия в возможности и бытия в реальности. (См: *Тулчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. СПб.: Алетейя, 2002. С. 85.) Исчерпав во многом модальности сущего и должного, философия открывает актуальность третьей модальности – модальности возможного. Подробнее см.: *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001.

² Ср. разговор Толстого с Короленко: Короленко назвал Пьера Безухова меняющимся типом. Толстой возразил: «Но тип остается типом: не "меняющийся", а движущийся» (*Маковицкий Д.П.* Яснополянские записки: У Толстого. 1904–1910. В 4 кн. М., 1979. Кн. 4. С. 320).

последовательные этапы которого не только отличаются один от другого, но часто являют собой полное отрицание предыдущих этапов»¹. Это означает, что, обретая новое, человек Толстого может настолько перерасти старое, что оставляет его в прошлом. Хотя тождество личности сохраняется, человек не тащит за собой сквозь всю жизнь то, через что однажды прошла или чего коснулась душа. Его развитие не вытягивается в линию, в которой одно неизбежно вытекает из другого, а свободно устремляется туда, куда влечет широта мироздания. Он не может поэтому увязнуть в сплетениях чувств, знакомых ему, как и многим другим.

Важнейший вопрос: направленное или ненаправленное это движение. Иными словами: является ли движение всего лишь способом существования или в нем есть вектор, устремленный к какой-то цели? И к какой именно? Прояснить этот вопрос может творчество Толстого как единый текст. Воспринимать трилогию следует в свете всего созданного Толстым, ретроспективно. Если читать ее так, как она создавалась, т.е. без всякого знания о том, что уже возникает великий Толстой, то в ней можно обнаружить лишь некую тенденцию. Чтобы обозначить ее точнее, обратимся к китайской культуре, ибо философия Востока была Толстому близка чрезвычайно. Речь идет о двух типах личности. Один тип – это «неблагородная личность» (*сяожень*). Он не подключен к миру и «поэтому ищет опору не в себе, а в других, себе подобных»². Второй – «благородная личность» (*цзюньцзы*). Это «сердце Вселенной, пульсирует в ее ритме, живет в соответствии со всеми вещами, не навязывая себя, лишь резонируя на них». Все ресентиментные переживания – это душевные задатки «неблагородного человека», порожденные оглядкой на себе подобных. Они присущи человеку, – но не фатальным образом. Дружба, любовь, природа, а в дальнейшем духовные поиски – это то, что, расширяя сознание, создает «благородного человека». Это и есть вектор движения «человека Толстого».

Существует давний научный спор: есть ли в трилогии сюжет. Думается, говорить о сюжете все-таки нельзя, но можно говорить о направлении движения и о законах движения. Смена фрагментов и отдельных эпизодов произвольна, как будто подчинена законам произвольной памяти. Но сквозь эту произвольность просвечивает закономерность. Это *пульсация*: то к себе, то от себя. То человек погружен в себя: в ощущение себя, в познание себя, – то обращается к тому, что вне его: впечатлениям от других людей, размышлениям над ними,

¹ Кундера М. Нарушенные завещания. С. 216.

² Подробнее см.: Григорьева Т.П. Размышления о человеке. От Конфуция до Бердяева // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. М., 1998. С. 229.

к ощущению природы, ее независимой от него, но и родственной ему жизни. То человек углубляется в свое обособленное существование и противопоставляет себя целому, то стремится слиться с целым.

В пору создания трилогии Толстой пришел к убеждению, которое легло в основу всего его понимания жизни: фундаментальный и универсальный закон бытия – это «гармонические колебания». Он пишет: «В жизни я решал и выбирал между двумя противоречиями; теперь я довольствуюсь гармоническим колебанием. Это единственно справедливое жизненное чувство» (5, 202) (курсив наш. – О.С.).

Подобное колебательное движение помогает избежать пагубы любой односторонности. Так возникает сопричастность к ритмам вселенной, которая ведет к полноте существования и нравственному здоровью. Так осуществляется максима Толстого: «Я – всё, я един и я отделен» (56, 139). Первые же литературные опыты Толстого убеждают, что для человека сопряжение со «Всё» достижимо потому, что изначально человек – не часть, обделенная полнотой, а часть, несущая в себе в свернутом виде это «Всё».

Так Толстой противостоит всему болезненному. Поэтому, по словам Томаса Манна, «перечитывать его вновь <...> значит, уберечься от всех искушений изошренности и нездоровой игры в искусстве, значит, вернуться к изначальному, к здоровью, обрести здоровье, изначальное в самом себе!»¹. Поэтому так органично вписываются размышления Толстого и его художественные исследования природы человека в круг тех идей, которые являются высшими достижениями человечества: «Одна из главных причин ограниченности людей нашего интеллигентного мира – это погоня за современностью, старание узнать или хотя иметь понятие о том, что написано в последнее время. <...> А их горы. И эта поспешность и набивание головы современностью, пошлой, запутанной, исключает всякую возможность серьезного, истинного, нужного знания. А как, казалось бы, ясна ошибка. У нас есть результаты мыслей величайших мыслителей, выделившихся в продолжение тысячелетий из миллиардов и миллиардов людей, и эти результаты мышления этих великих людей просеяны через решето и сито времени. Отброшено все посредственное, осталось одно самобытное, глубокое, нужное; остались Веды, Зороастр, Будда, Лаодзе, Конфуций, Ментце, Христос, Магомет, Сократ, Марк Аврелий, Эпиктет, и новые: Руссо, Паскаль, Кант, Шопенгауэр и еще многие. И люди, следящие за современностью, ничего не знают этого, а следят, и набивают себе голову мякиной, сором, который весь отсеется, и от которого ничего не останется» (57, 158–159).

¹ Манн Т. Собр. соч. В 10 т. М., 1961. Т. 10. С. 255.

II. Герцен-поэт

«...Он был всегда и везде, – поэт по преимуществу. Поэт берет в нем верх везде и во всем, во всей его деятельности. Агитатор-поэт, политический деятель – поэт, социолог – поэт, философ в высшей степени поэт»¹.

Ф.Достоевский

Этот парадоксальный, но, разумеется, метафорический заголовок привлекает внимание к той поэтической ауре, которая окружает мир Герцена и в которой существует его герой. Герцен не писал стихов, как не писал их и Лев Толстой. Но этих выдающихся мыслителей, помимо многого другого, сближает и то, что их называли поэтами. «...Толстой – поэт, поэт, точно так же, как Тургенев»², – писал Аполлон Григорьев. Достоевский то же самое говорил и о Герцене. А Толстой утверждал: «Герцен – это поэтическая натура и философская»³. «Поэтический» – для Толстого опорное понятие. В нем, как уже отмечалось, по мнению Толстого, сливаются этика и эстетика. А это, в частности, означает, что сама эстетика влияет на подход к этическим проблемам. Именно то, что Герцен – «поэтическая натура», проясняет и место ресентиментных личностей в его мире.

* * *

Постоянный интерес, переходящий в восхищение и влюбленность, который Герцен вызывал у Толстого, поддерживался, несомненно, контрастом. Но в не меньшей степени – и сходством, родственной близостью в чем-то самом основном. Думается, это основное – благородство личности Герцена и аура благородства вокруг всего его мира. И как художественный феномен «человек Герцена» – тоже благородный человек, в том смысле, который вкладывается в это понятие издревле – от китайских и греческих мудрецов до мыслителей Нового времени. Именно такой человек стоит в центре книги Герцена, именно такие люди привлекают его внимание. Поэтому априорно мотив ресентимента может занимать в его книге лишь случайное или второстепенное место.

Однако – и в этом суть проблемы – толчком к созданию «Былого и дум» послужила личная драма, осмысленная не только как вечная драма страстей, но как факт исторического масштаба. Гервег – не просто

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 113.

² Григорьев А. Литературная критика. М., 1967. С. 540.

³ Маковицкий Д.П. Яснополяние записки: У Толстого. 1904–1910. В 4 кн. М., 1979. Кн. 2. С. 388.

соперник, а явление, враждебное психологически и исторически. Гервег – воплощенный ресентимент. Замысел перерос затем в грандиозное по объему повествование, в котором Гервег оказался отнюдь не центральной фигурой. Возникшее изменение пропорций – факт не формальный, а сущностный. Гервег – как явление – помещен в огромный, густонаселенный мир: людей, исторических событий, мыслей. Этот мир: и то, *что* в нем изображено, и то, *как* это осмыслено, т.е. его *былое* и его *думы* – определяет подход и к проблеме ресентимента. Сужение масштабов – один из первых важнейших выводов: подобная личность не занимает в мироздании не подобающее ей место.

Если Толстой – с присущей ему «диалектикой души» – подходит к ресентиментному человеку изнутри, то у Герцена иной путь. Его художественная антропология, как и любого другого художника, обусловлена и исторически – стадией словесного искусства, и индивидуально – его концепцией человека.

Необходимо сделать некоторое отступление в область эстетического контекста. В искусстве XIX в. можно, условно говоря, выделить такие господствующие принципы психологического анализа: «объяснять», «изображать» и «внушать». «Объяснять» – это, главным образом, прерогатива промежуточных жанров: между научной и художественной прозой. «Изображать», как правило, задача прозы. «Внушать» – поэзии. «Объяснять» – это путь от общих положений, ведущий к новым обобщениям. Весь промежуточный процесс мысли обычно или опускается, или редуцируется.

«Изображать» – это путь постижения конкретного и единичного, но возведенного к общему, т.е., говоря языком Толстого, путь «мелочности» и «генерализации». Изображать частное, но так, чтобы в нем отчетливо прозревалось универсальное, толковать об общем, но так, чтобы приближаться к мельчайшему. Это и есть путь искусства. Что касается жизни души, то ее изображение возможно в широком диапазоне – от внешнего к внутреннему: от «тайного психологизма» Тургенева, рисующего результаты душевных движений, до аналитического психологизма Толстого и Достоевского. Что предпочтительней? Тут тоже необъятный диапазон и бездна вопросов. Что ближе к истине о человеке: его внутренний мир или внешние проявления? Чувства или поступки? Представление человека о самом себе или суждения о нем других людей? Во внутреннем преобладает опыт отдельного человека, проживающего жизнь всегда впервые, а во внешнем – отстоявшийся коллективный опыт человечества. Что представляет собой большую ценность – свежесть вечно нового взгляда на человека или отстоявшаяся мудрость того, что Герцен любил называть *common law* (XXVIII, 253)? Вариации ответов на эти вопросы формируют антропологию каждого художника.

О том, насколько бесконечно сложен вопрос о «внутреннем» и «внешнем» в восприятии человека, свидетельствует первый русский психологический роман «Герой нашего времени». Эта проблема пронизывает весь текст, подчиняя себе композицию. Логика движения от загадки к отгадке, содержащейся в «Журнале» Печорина, подводит к мысли, что ближе к истине то, что знает о себе сам человек. Однако завершающая новелла «Фаталист», выходящая за пределы этой проблематики, настолько уводит в сторону от любых однозначных ответов, что разрушается любая категоричность. Казалось бы, все прояснилось – и характер Печорина, и преимущества самопознания, уже можно поставить точку. И вдруг все переводится на другой, философский уровень. Воля или судьба? Сколько ни существует толкований этой новеллы, а приходится признать, что это один из тех вопросов, на которые не может быть исчерпывающих ответов. Читатель переходит в мир многозначности и неопределенности. Загадка «Фаталиста», поставившая в тупик уже Белинского, заключается не только в его содержании, но и в его чужеродности для характерологического романа. Почему эта новелла вообще вставлена в текст, создавая впечатление, что это не естественное завершение всего рассказанного, как и должно быть в конце, а начало чего-то другого, с совсем другой проблематикой? Может быть, это гениальная догадка Лермонтова о том, что любая окончательность суждений – иллюзорна? По-видимому, и вопрос о том, что в большей степени приближает к истине о человеке. Внешний или внутренний подход – из тех вопросов, что не имеют ответа.

Кроме того, как и во «внутреннем» много глубин, так и у «внешнего» много проявлений. Одно дело – поступки, другое – нечто почти неуловимое: взгляд, интонация, жест и т.д., т.е. то, что так существенно в создании «образа человека» у Толстого. Но Толстой же создает ощущение чего-то еще более неуловимого: вокруг героя существует некая *аура*. Часто это аура особой пленительности, которая окружает любимых героев. Но что именно образует эту ауру, из чего она состоит, бывает столь же трудно определить, как и то, в чем прелесть любимого лица. Возникает *впечатление* – и оно оказывается могущественней, чем поступки.

«Внушать» – значит ввести читателя в такое общее состояние, в свете которого все частности станут понятными и не будут нуждаться в толковании. «Внушать» размывает границы между прозой и поэзией, ибо *суггестивная* роль искусства универсальна. Она и наиболее могущественна, и в наименьшей степени поддается анализу¹.

¹ Постановку этой проблемы см. в сборнике: Пушкин и Калиостро. Внушение в искусстве и в жизни человека. СПб.: Пушкинский проект, 2004.

Тут тоже возможны градации, с такой, однако, необходимой оговоркой, что между ними нет и не может быть четкого различия. Все проскальзывает сквозь барьеры, поставленные аналитической мыслью, ибо такова природа жизни и такова природа искусства. Условно говоря, диапазон непосредственного воздействия простирается между двумя полюсами – от самого очевидного до самого неуловимого.

Одним из самых очевидных способов является изображение *ситуации*, когда читатель сам домысливает то, что герой в такой ситуации чувствовал. Т.Элиот называл это «объектным коррелятом»¹.

Самый же трудноуловимый, но все собой определяющий уровень – это *атмосфера* произведения как эстетической целостности². Она играет роль камертона и вводит читателя в определенное состояние. Находясь в таком состоянии, читатель понимает все, в том числе и то, что при «умственном» восприятии могло бы поставить его в тупик. Он без труда проникает и в психологию героев и, как это бывает с пониманием собственной душевной ситуации, часто и не видит в ней никаких загадок³.

Сколько, например, таких загадок в «Евгении Онегине», сколько противоречий, тонко замеченных и подробно объясненных! Но рискнем предположить, что «художественного»⁴ читателя они не обескураживают. Если он их и замечает, то принимает как нечто существующее в порядке вещей. Одна из возможных объясняющих метафор: *магический* кристалл. Именно *магия* текста. Так, весь роман *мерцает* самыми различными эмоциональными состояниями повествователя. Часто в пределах одной строфы: грусть, ирония, шутка, восторг, улыбка или молчание невыразимой боли. Переливается всеми чувствами текст, и, подчиняясь его магии, переливается всеми красками жизнь. Магия текста *внушает*, что вечная изменчивость, несогласованность, парадоксальность – и есть жизнь. Находящийся в ее плену читатель и не нуждается в толковании психологических несоответствий. Пушкин к ним бережно прикасается, но в них не погружается. А вслед за ним – и читатель.

Суггестивная роль текста как эстетической целостности является решающей. Она господствует *над* всеми способами психологического анализа. А некоторые из них прямо заменяет.

¹ Элиот Т.С. Назначение поэзии. Киев – М., 1997. С. 154–155.

² Об одном из наиболее удачных из известных нам опытов анализа эффекта эстетической суггестии см.: Альми И.Л. О суггестивном воздействии детали в лирике А.А.Фета // Пушкин и Калиостро. Внушение в искусстве и в жизни человека. СПб.: Пушкинский проект, 2004. С. 26–41.

³ Подробнее см.: Сливницкая О.В. «Повышенное чувство жизни». Мир Ивана Бунина. С. 202.

⁴ «Художественный читатель» – выражение Л.Толстого. Это, по его словам, «самый дорогой мне читатель», суд которого «дороже мне всех» (15, 240).

Эти соображения подводят к особенностям психологического анализа Герцена. Неопровержимо утверждение Л.Я.Гинзбург: «В "Былом и думах", в сущности, нет психологизма, как его понимала литература второй половины XIX века... в его историческом, а не психологическом качестве»¹. «Переживания не раскрыты изнутри», «означены *поводы* для возникновения переживаний», «отсутствует обостренный интерес к душевным противоречиям и детализации психического процесса»².

Из этого со всей очевидностью следует, что Герцен идет путем не *изображающего* (Толстой), а *объясняющего* психологизма³. А поскольку все, кто писал когда-либо о Герцене, прежде всего указывают на его *ум*, то закономерно и вечное сомнение: совместим ли такой ум с искусством. Несовместим, если это то, что Толстой презрительно называл «умственное». Совместим, когда Герцен, по формуле Белинского, сумел «как-то чудно довести ум до поэзии»⁴. Стало быть, это не просто ум, *совместимый* с поэзией, но ум, который *и есть* поэзия. Возможно ли эту формулу раскрыть? Об уме Герцена все говорят «блестящий». Существует ли у этого эпитета реальное наполнение?

Предельно значимыми доминантами художественного мира Герцена являются, во-первых, открытый автобиографизм, а во-вторых, «думы», т.е. прямые авторские суждения. Стало быть, все определяется тем, что представляет собой авторское «я» и каков его способ мыслить. Эти две доминанты не только не отстоят друг от друга, а зачастую и взаимопроникают. Ибо, как утверждает современный исследователь, «способ мыслить – и есть стержень мироотношения, самое сокровенное в нем, то, что мыслитель чаще свидетельствует не о себе, а собою»⁵. Ум Герцена – ум в равной степени и абстрагирующий, т.е. устремленный в мир внеличных истин, и личностный, окрашенный этой неповторимой личностью. Именно личностное начало в первую очередь и придает ему свойства художественности.

Начнем с «дум» Герцена о самом себе. «Былое» же, т.е. «свидетельство собою», подтверждает правильность такого понимания себя. Вот некоторые разбросанные мысли, создающие в совокупности целостный образ личности автора.

¹ Гинзбург Л.Я. «Былое и думы» Герцена. ГИХЛ, 1957. С. 86.

² Там же. С. 86, 87.

³ Этим, вероятно, можно объяснить добродушные, но ироничные замечания Герцена о Толстом в письмах к Тургеневу 1861 г.: «Гр. Толстой сильно завирается подчас – у него еще мозговарение не сделалось, после того как он покушал впечатлений (27, 140); «...а только у него в голове не прибрано еще, не выметено...» (27, 144); «он упорен и говорит чушь, но простодушный и хороший человек. ...Только зачем он не думает, а все, как под Севастополем, берет храбростью, натиском» (27, 139).

⁴ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 9. М., 1955. С. 396.

⁵ См.: Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М.: Искусство, 1968. С. 132.

- Герцен пишет: «Жили тогда... во все стороны!» (VIII, 378).
- Его девизом (выбитом и на перстне) было «semper in motu» (VIII, 378).

• Будучи человеком романтических порывов, Герцен считал себя и «реальной натурой», высоко ценя меру и гармонию: «Реальный смысл и реальное понимание жизни именно и обнаруживается в остановке перед крайностями... это halte меры, истины, красоты, это – вечно уравновешиваемое колебание организма» (X, 320).

• Мир Герцена окружен аурой счастья. Счастье для него и неотъемлемое право, и естественное состояние человека. «Как человеческая грудь богата на ощущение счастья, на радость, лишь бы люди умели им отдаваться, не развлекаясь пустяками. Настоящему мешает обыкновенно внешняя тревога, пустые заботы, раздражительная строптивость – весь этот сор, который к полудню жизни наносит суета сует и глупое устройство нашего обихода. Мы тратим, пропускаем сквозь пальцы лучшие минуты, как будто их и невесть сколько в запасе. Мы обыкновенно думаем о завтрашнем дне, о будущем годе, в то время как надобно обеими руками уцепиться за чашу, налитую через край, которую протягивает сама жизнь, непрошенная, с обычной щедростью своей, – и пить. И пить, пока чаша не перешла в другие люди. Природа долго потчевать и предлагать не любит» (VIII, 380).

Симптоматично, что, несмотря на столь очевидную разницу мировоззренческих основ, эстетических систем и, наконец, человеческого типа, именно эти фундаментальные свойства личности полностью совпадают с тем, что доминирует и в личности Льва Толстого. Поскольку центральный проблемный герой Толстого, как и Герцена, аутопсихологичен, то аура этого героя воздействует на весь художественный мир.

Действительно:

• «Жить во все стороны» (принцип Герцена) – т.е. широта интересов, широта личности, широта деятельности – рифмуется с «расширенным сознанием» Толстого.

• «Semper in motu» («всегда в движении») – соответствует «текучести» героя Толстого.

• «Вечно уравновешиваемое колебание организма» – признание непротиворечивого сосуществования многих истин – это тот же идеал, к которому стремился Толстой: «гармоническое колебание» – это единственно справедливое жизненное чувство» (5, 202). «Идеал есть гармония. Одно искусство чувствует это» (48, 53).

• Право человека на счастье, ибо счастье укоренено в бытии, утверждает всем своим творчеством Толстой. «Кто счастлив, тот прав! Человек самоотверженный слепее и жесточе других» (48, 53).

Тут на первое место выступает имя Пушкина. Ибо и Герцен, и Толстой выполняют пушкинский завет: «докажи, что ты знаток в неведомой науке счастья»¹. Нельзя не согласиться, что «Герцен – может быть, единственный человек послепушкинской поры, унаследовавший пушкинский дар целостной жизни, чуждой какой бы то ни было ограниченности, навязанной извне или добровольно усвоенной. В этом смысле он по своей крупной духовной структуре... предшествует Льву Толстому...»². Так рельефно выступает созвездие: Пушкин – Герцен – Толстой. Отношения в этом созвездии не вытянуты в одну линию, а строятся, как многогранные соответствия.

Одной гранью своего дарования Герцен ближе к Толстому, чем к Пушкину, – что не в последнюю очередь объясняется тем, что они современники. А другой гранью Герцен теснее соприкасается с Пушкиным, чем с Толстым. Именно Толстой их и сближал: «Герцен не уступит Пушкину. Где хотите откройте, везде превосходно»³. Это не только высшая степень восторга, это указание на некое глубинное родство. «А Герцен брызжет»⁴. «Герцен – удивительный в художественном смысле. Я другого такого не знаю. Остроумие, небрежность (т.е. отрывочен), блеск»⁵. «Брызжет», «отрывочность», «блеск» – художественное проявление пушкинианства, и именно такое, какое не было свойственно самому Толстому, но которым – именно поэтому – он восхищался.

Это замечание Толстого, по сути, и раскрывает, что же такое «блеск» ума. Это острота, спонтанность, отрывочность, это кажущаяся небрежность, порожденная таким изобилием и такой стремительностью мыслей, что недосуг доводить их до совершенства, но которые, как жизнь, совершенны в своей небрежности. Это неожиданность «перескоков» мысли, чуждой монотонной последовательности. Это любованье частностями, которые не укладываются ни в какую схему. Это увлеченность красотой выражения. Это способность в мгновение схватывать все стороны явления. Это шутка, взрывающая серьезность. Это отказ подписываться кровью под убеждениями сегодняшнего дня и готовность устремляться в день завтрашний. Это «гостеприимность» ума, чуждого всякой «непромокаемости»⁶. Это бесстрашие мысли, жертвующей всем, кроме поиска истины.

¹ Пушкин А.С. Собр. соч. В 10 т. М, 1956. Т. 1. С. 370.

² Зингерман Б. Образ человека в книге А.И.Герцена «Былое и думы» // Театр. 1990. № 12. С. 105.

³ Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904–1910. Кн. 1. С. 376.

⁴ Там же. Кн. 3. С. 114.

⁵ Там же. С. 119.

⁶ Эпитеты П.Я.Вяземского. См: Записная книжка П.Я.Вяземского. СПб.: Политехника, 1999. С. 115, 170.

О типах познания, как известно, много рассуждал Блез Паскаль. Он разграничивает познание математическое и непосредственное. Математическое – делает правильные выводы из хорошо известных начал. Непосредственное сталкивается «с началами совсем иного порядка». «Они еле различимы, их скорее чувствуют, нежели видят, а кто не чувствует, того и учить вряд ли стоит: они так тонки и многообразны, что лишь человек, чьи чувства утонченны и безошибочны, в состоянии уловить и сделать правильные, неоспоримые выводы из подсказанного чувствами». В математике верность выводов доказывается пункт за пунктом. Иное дело непосредственное познание: «Познаваемый предмет нужно охватить сразу и целиком, а не изучать его постепенно, путем умозаключений – на первых порах, во всяком случае»¹. Ум Герцена – это ум «непосредственный» и ум «математический». Он обращен к жизни, со всем многообразием, неуловимостью и разветвленностью «оснований», он опирается на чувства, он схватывает все «сразу и целиком»: это художественный ум. Но он же в известной степени ум «математический», потому что обладает такой силой доказательности, что кажется: проделаны безупречно логические операции, опирающиеся на твердые основания. Хотя часто эта логическая работа не видна, Герцен *внушает*, что она не упущена, а опущена, после того как проделана, и достаточно оперировать ее результатами, которым можно безусловно доверять. Все это и есть ум, не противопоставленный поэзии, а «ум, доведенный до поэзии». Поэтому он обладает *суггестивной* силой искусства. Это значит, что, помимо содержания отдельного фрагмента из былого и смысла отдельных дум, существует и более высокий уровень, который внушает впечатление об интегральном образе мира. Происходит то, что К.Леонтьев называл *веянием*. Для К.Леонтьева это «общая психическая музыка произведения»².

У Герцена энергия формы, эстетика ума воздействует на читателя так, что, подчиняясь этой энергии, он в процессе чтения преобразуется в человека того же мировосприятия, того же благородства и той же красоты чувств. «Когда мы читаем Шекспира, мы сами – хотя бы на мгновение – становимся Шекспиром»³, – говорил Борхес. (Видимо, в этом и главная притягательность чтения.) Как в понимании собственной ситуации читатель не нуждается в анализе того, что и так ему понятно, так и, «становясь Герценом», он может обойтись без аргументов психологического анализа, чтобы все понять и все принять.

¹ Паскаль Б. Мысли // Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004. С. 618.

² Как сказал о К.Леонтьеве С.Г.Бочаров, «приемы он чувствовал как энергии, чреватые историческим действием, остро чувствовал эту собаку, зарытую в стиле, психологию формы» (Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 310).

³ Борхес Х., Феррари О. Новая встреча. Неизданные беседы. СПб.: Symposium, 2004. С. 14.

Герцен так обосновывает свой подход к изображению человека: «Не ждите от меня длинных повествований о внутренней жизни того времени. Есть предметы, о которых я никому не говорил, никогда не говорил не потому, что они тайны, а по какой-то застенчивости сердца, по их глубокой и тесной связи со всем бытием, по их нежному, волосяному разветвлению по всему существу. Дополните сами, чего недостает – догадайтесь сердцем, а я буду говорить о наружной стороне, об обстановке, редко, редко касаясь намеком или словом запovedных тайн своих» (VIII, 431).

Герцен предпочитает говорить о «наружной стороне», ибо «волосяные разветвления по всему существу» словом не могут быть обозначены *адекватно*. Постичь их может только сердце читателя, которое на нужную волну настроил автор. Путь таков: автор *изображает* «наружную сторону», *объясняет*, насколько это возможно, внутреннюю, но основную работу совершает *веянье*, т.е. вся эстетика книги. Ее энергии активизируют, расширяют и преобразуют душевный опыт самого читателя, которой проникает в суть вещей, минуя слова, неизбежно более прямолинейные и грубые, чем «волосяные разветвления».

С другой стороны, Герцен предостерегает от слишком большой чувствительности к нюансам, зыбким колебаниям, неуловимым мелочам. На страницах, посвященных сводному брату Егору Ивановичу (не включенных в окончательный текст), он пишет о его слишком большой эмоциональной зависимости от капризного отца, о его преувеличенных представлениях об отцовской ненависти и бросает вскользь очень глубокое замечание: «Ненавидеть не только без причины, но и с причиной было вовсе не в нраве старика; он действительно был слишком эгоист, чтобы ненавидеть» (VIII, 400) (курсив наш. – О.С.). А затем продолжает: «Принимать поверхностные шероховатости жизни за большие бедствия – страшная вещь. Без доли легкости невозможно жить человеку; кто все принимает к сердцу, тому нет места на земле. Он столько же вне истинной жизни, как тот, с которого все стекает как с гуся вода. Две-три струны играют приму, – когда они обрываются, все должно оборваться, когда они фальшивят – все фальшивит; остальное – хор, аккомпанемент, вариации – они могут прибавить согласия или несогласия, но основного тона не должны менять в здоровой натуре; человек может от них освободиться, но для этого надобно иметь внутри себя – или, пожалуй, вне – другие обитатели» (VIII, 400).

При объясняющем психологизме аналитическая работа автора не видна. Читателю либо *вручается*, либо *внушается* ее итог. Сила такого метода в его «генерализации», слабость – в утрате «мелочности». Автор улавливает общие закономерности, но утрачивает индивидуальное.

Кроме этой, совершается работа другого рода: от «истинной жизни» отсеиваются «шероховатости». «Истинная жизнь» проста:

это те «две-три струны», которые играют «приму». А «прима» – это «основной тон здоровой природы». Так сразу же, на самом глубинном уровне восприятия, выделяется и ценится душевное здоровье. «Две-три струны» не сводятся к низшей простоте, которой «цветущая сложность» (выражение К.Леонтьева) недоступна, а достигают той высшей простоты, которая вбирает в себя и многообразие, и потенциальность, и открытость, но интегрирует их в здоровую цельность основ бытия.

В этом сущность подхода Герцена к человеку. Прежде, чем он выносит свое суждение, он совершает отбор, преодолевая гипертрофию «шероховатостей». Система ценностей складывается уже на доаналитическом уровне. Поэтому все, что вне «основного тона здоровой природы», не может выйти на первый план и заполнить собой пространство. Этим определяется и место «ресентимента» в мире Герцена, и способ анализа ресентиментной личности.

Эстетика «Былого и дум» такова, что читатель, по словам Л.Я.Гинзбург, «одновременно подвергается воздействию двух могущественных сил – жизненной подлинности и художественной выразительности»¹. Эти две силы проявляют себя и в психологическом анализе. В тех картинах «былого», которые всплывают из потока «дум», Герцен повествует и изображает, объясняет и рассуждает. Но изредка – и это тем более выразительно – он проникает в сущность события с помощью художественных деталей. Они принадлежат одновременно и жизненной подлинности, т.е. тому, что было на самом деле, и искусству. Они произвольны: так было в этот момент и это почему-то вспомнилось. И они произвольны, ибо сконцентрированы на выполнении определенной эстетической функции. Остановимся на тех примерах, которые приводит в своей ставшей классической книге Л.Я.Гинзбург.

Один пример – история гибели матери и сына в главе «Осеано пох»: «небо было покрыто русскими осенними облаками...» (X, 281). «Удивительная черта – эти *русские* облака, этот мотив, внезапно вступающий в потрясенное сознание»². Второй пример – история встречи с женой в Турине: «На накрытом столе стояли две незажженные свечи, хлеб, фрукты и графин вина...» (X, 272). И очень точные слова автора книги: «Зажженные свечи должны были напоминать венчание... Хлеб, фрукты, вино – все это простые и прекрасные произведения земли, и то, что они стоят на столе, раскрывает простую человечность и чистоту этой встречи»³. Известно, что Блок сравнивал стихотворение с покрывалом, брошенным на острие отдельных слов. Указанные детали

¹ Гинзбург Л.Я. «Былое и думы» Герцена. С. 56.

² Там же. С. 54–55.

³ Там же. С. 55–56.

у Герцена – такие же острия. Они пронзают горизонтальную плоскость описания, сосредоточив в себе и глубину события, и то, что на Востоке называют «великое Над»¹. «Великое Над» первого фрагмента не только в том, что это *русские* облака, но в том, что это *облака*. В миг потрясения всего существа не только пробудилось глубинное, кровное, но открылось высшее, вечное. Произошло то же, что случилось с князем Андреем на поле Аустерлица. «Великое Над» второго фрагмента – это библейские ассоциации. Стяжение в одном образе глубины и высоты – это одновременное проникновение и в чувства человека, и в смысл события, – иными словами, и в психологический, и в надпсихологический уровень.

Симптоматично, что Герцен включает такие детали только в мир своего автобиографического героя. Ибо только в мире «благородного» человека есть глубина и высота. Мир «неблагородного» человека Герцен такими «пронизывающими» деталями *не удостаивает*.

Над всем миром Герцена господствует *стиль*. Стиль понимается нами в самом широком диапазоне: в философском, психологическом и конкретно-филологическом, т.е. как сопряжение способа жить и манеры писать. Как заметил Гёте, «стиль писателя есть верный отпечаток его внутреннего склада: кто хочет писать *ясным* слогом, должен озаботиться, чтобы у него было *ясно* на душе...»². Сопряжение «слога» и «души», разумеется, не буквально и не жестко, у разных художников оно бесконечно варьируется. Но безусловно, большому художнику присуща изоморфность всех элементов структуры, как «соединительное звено между содержанием и стилем»³, стягивающая все уровни, все пласты, все многообразие в художественное единство.

Герцен же при всей своей дерзкой свободе, позволившей и писать языком, «до безумия неправильным»⁴, и создать единственное в своем роде жанровое образование, свободе, легко уводящей мысль с пути строгого дискурса «раздумий» в область вольной игры «капризов», обладает той благородной цельностью, при которой все пласты творческой личности гармонически созвучны. Поэтому у Герцена интимно-личностное музыкально рифмуется с внешними проявлениями творящего духа – вплоть до стиля мысли и звучания «слога». Поэтому «слог» Герцена настолько репрезентативен, что открывает путь к

¹ «Великое Над» – понятие японской эстетики. Судзуки писал о знаменитом хайку Басё: «Есть в этом одиноком вороне, застывшем на голой ветке, великое Над. Все вещи появляются из неведомой бездны тайн, и через каждую из них мы можем заглянуть в эту бездну» (Цит. по: Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979. С. 208).

² Разговоры Гёте, собранные Эккерманом. Ч. 1. СПб.: Изд. А.С.Суворина, 1905. С. 116.

³ Подробнее см.: Днепров В.Д. Единство как борьба. Строй противоречий в искусстве Достоевского // Литературное обозрение. 1981. № 11. С. 32.

⁴ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. В 28 т. М. – Л.: Наука, 1964. Т. 8. Письма. С. 299.

пониманию его «души». Поэтому же стиль Герцена обладает повышенной суггестивной силой, и его психологизм не только *объясняет*, но и *внушает*.

Таким образом, на дальнем отлете от анализа психологии отдельного персонажа особенности стиля, совершив параболу, возвращаются к нему.

Из стилевых особенностей Герцена обращаем особое внимание на *тягу* к афористичности и оксюморонность – *тягу* к парадоксальности. Это очень важно: не законченная афористичность, а *тенденция*, которая реализуется иногда вполне, а иногда приблизительно.

Афоризм – предельно обобщенная и предельно лаконичная истина. Уже поэтому она требует изощренной обработки. Это острие пирамиды, стоящей на широчайшем основании, это кончик иглы, выступающий над ровной поверхностью разноречивых явлений. Применительно к каждому из этих явлений афоризм обнажает доминанту, но упускает все, что сверх нее и вокруг нее. Афоризм и обедняет содержание, и нагружает его избытком, привнося то, что извлечено из подобного, но не тождественного. Афоризм, отбрасывая второстепенное, теряет индивидуальное. Афоризм могущественен в своей генерализации, но не гибок применительно к «мелочности». Стремясь к кристалличности, афоризм лишает явление пластичности, текучести, неуловимости. Афоризм придает форму тому, что по природе своей бесформенно, и завершенность тому, что незавершенно. Тем самым нарушаются пропорции. Толстой, для которого мера, пропорция, масштаб были так важны, избегал афоризмов¹. Это знал и Герцен. Он любил повторять: определение ограничивает. Афоризм может решать проблему, а может только ее ставить, т.е. стоять как у истоков проблемы, так и на пороге ее разрешения. Поэтому афоризм амбивалентен: он и закрепляет истину, и несет в себе возможность еще более глубокого ее постижения.

Тяга Герцена к афористичности – признак того, что его мысль достигает максимальной законченности. А то, что часто это не вполне афоризмы, а лишь точные формулировки, свидетельствует о том, что это не окончательные итоги, многое остается за их пределами, где открывается простор для работы мысли – и автора, и читателя.

Поэтому мы настаиваем: у Герцена преобладает *тяга* к афоризмам, т.е. не законченная афористичность, а *тенденция*, которая реализуется иногда вполне, а иногда приблизительно. Его чеканные формулировки возникают как думы, которые и приподнимаются над былым, и сохраняют с ним связь. Его обобщения несут на себе печать ситуационного, стало быть, они допускают возможность варьирования.

¹ Он записал в дневнике: «В сочинении мысль должна часто сжаться с одной стороны, выдаться с другой, как виноград, зреющий в плотной кисти; отдельно же выраженная, – ее центр на месте, и она равномерно развивается во все стороны» (52, 51).

Герцен высоко ценил «звонкость» жизни. Есть звонкость и у его формулировок, но часто она приглушается тем, что Пруст называл *бархатистостью* истины. Однако в книге преобладают яркие и ярчайшие пятна. В ней приопущено смутное, матовое, хаотичное, т.е. то, что *во всей своей полноте* составляет «былое», а приподнято все то, что прошло через «думы».

Тяга к оксюморонности – вторая константа стиля Герцена. Противоречивость явлений жизни запечатлена в пределах эпитета, фразы, периода, в создании характера, в думах о человеке и в размышлениях об истории. Противоречия – с их разной степенью выраженности и остроты – пронизывают всю книгу. От классических оксюморонов («холодная экзальтация», «ложная правда», «печальные восторги» (X, 241), когда вся эстетическая игра заключается в полном взаимоотрицании членов противоречия, до их неполной совместимости («с надменным доверием к жизни» (X, 25), «отрицательную ложь молчанием» (X, 256), «несчастные от высокомерия», «эпикуреизмом сытого ума» (X, 233)). Наконец – тяга к антитезам: «Между нами и вами та разница, которая между человеком, упавшим в воду, и купающимся: обоим надобно плыть, но одному по необходимости, а другому из удовольствия» (X, 320), «эту встречу двух миров у семейного очага: одного, идущего из леса в историю, другого, идущего из истории в гроб» (X, 238).

Эти примеры взяты наугад, подобными им насыщен весь текст. Из этого следует: противоречия жизни всеохватывающи. А главное – они онтологичны. Противоречия заключены в природе бытия, даже тогда, когда они напрягаются до трагической неразрешимости. Однако в бытии – их амплитуда чрезвычайно велика. Люди, укорененные в бытии, – именно таковы, в первую очередь, автобиографический герой, – живут в широком диапазоне колебаний амплитуды. По мысли Паскаля, «истинное величие не в том, чтобы достичь одной крайности, а в том, чтобы, одновременно касаясь обоих, заполнить все пространство между ними»¹. Так, например, Герцен утверждает одну «крайность» – оптимистическую: «Несчастье – самая плохая школа!.. Человек изнашивается и становится трусливее от перенесенного. Он теряет ту уверенность в завтрашнем дне, без которой ничего делать нельзя; он становится равнодушнее, потому что свыкается с страшными мыслями, наконец, он боится несчастий...» (X, 235–36). Но он же утверждает и другую «крайность»: «...по какому праву мы требуем справедливости, отчета, причин? у кого? у крутящегося урагана жизни?..» (VIII, 308). «Как будто кто-нибудь (кроме нас самих) обещал, что все в мире будет изящно, справедливо и идти как по

¹ Паскаль Б. Мысли. С. 694.

маслу?» (X, 120). Пора догадаться, что в природе и истории много случайного, глупого, неудавшегося, спутанного» (X, 120).

Но эти «крайности» не сопрягаются тесно. Между ними, говоря словами Паскаля, – громадное пространство, наполненное жизнью, со всеми ее полутонами и переливами, и всеми теми мыслями, впечатлениями, событиями, что уводят вовне, в другие стороны. «Крайности» далеко разведены богатством бытия. Амплитуда же колебаний души, лишенной величия, очень невелика; противоречия теснятся, не выходя на широкий простор. Поэтому они так мучительны, поэтому душа бьется в вечных судорогах.

Это прямо ведет к «ресентиментным» личностям. Помимо попутных замечаний и инкрустаций характеров, в книге крупным планом представлены Гервег и Энгельсон. Оба они вошли в жизнь Герцена в трагический момент. Гервег был прямым виновником личной драмы, Энгельсон был в нее случайно вовлечен. Это сказалось на том, что в изображении Гервега в равной степени выражены и «былое», и «думы», а в портрете Энгельсона преобладают «думы». Гервег не мог не быть для Герцена индивидуальностью, лишь позже осознанной как тип; Энгельсон же больше интересовал его как тип.

Доминанта подхода Герцена к жизни и человеку – историзм. «Отражение истории в человеке» – опорный принцип «Былого и дум». Стало быть, и ресентиментный человек и ресентиментные явления трактуются Герценом исторически. Так же – исторически – осознаны и их противоречия. Однако их *чрезвычайная концентрированность* говорит о дефиците личности в том и другом. Оба они были *сплющены* историей. Это особенно очевидно, если сопоставить их с людьми 1840-х гг. – Белинским, Станкевичем, Грановским, не говоря уж об Огареве или самом Герцене. Сколько в каждом из них личностного!

На дальних подступах к рассказу о семейной драме Герцен вводит главу «Западные арабески». В ней он, по существу, объясняет явление Гервега. Гервег – западный человек: «Он с малых лет бежит в обгонки, источен домогательством, болен завистью, самолюбием, недостижимым эпикуреизмом, мелким эгоизмом» (X, 239). Гервег – мещанин, ибо современный запад – это царство, в котором «*мещане* – "всё"» (X, 119). Герцен впервые вложил в это слово тот смысл, которое употребляется ныне. Мещанство – это «с одной стороны, *скудость*, с другой – *зависть*» (X, 127), «с одной стороны, лицемерие и скрытность, с другой – выставка и *epatage*» (X, 127). В их мире заменились «вежливость – чопорностью, гордость – обидчивостью» (X, 126), они хитры и лицемерны, а не умны и дальновидны, они стремятся «*казаться* вместо того, чтобы *быть*, вести себя *прилично*, вместо того, чтобы вести себя *хорошо*» (X, 128), они превратили протестантизм в *свою* религию, «религию до того мещанскую», «примирявшую совесть христианина

с занятием ростовщика» (X, 130). Мещанство – это комплекс противоречивых качеств, но не тех полярно-единых, что присущи Бытию, а тех, что порождены буржуазным обществом, поэтому «их диаметр беден и плавание мелко» (X, 128). Именно поэтому эти противоречия не дорастают до трагического противостояния, хотя и порождают терзания самолюбия и неудовлетворенных желаний. Существование самих мещан не трагично, но поистине трагично соприкосновение с мещанским миром тех, кто к нему не причастен – в этом Герцену вскоре доведется убедиться. Поскольку «действительно нравственного начала во всем этом нет» (X,127), а есть нравственность «низшего порядка» (X, 125), то открывается «хаотический простор» (X, 126), разрушающий все живое и настоящее. Гервег – порождение этого мира.

Немаловажно и то, что он политэмигрант. А это – особый мир: с нетерпимостью, упрямством, раздражением, в котором «делались имена, ненависти, а не начала», со взглядом, постоянно обращенным назад, и с садомозахистским комплексом: «добровольные мученики, страдавшие по званию, несчастные по ремеслу», «наслаждающиеся лишениями» (X, 117).

Энгельсон, который был вовлечен в личную драму Герцена случайно, но остался для Герцена весьма болезненным воспоминанием¹, давно интересовал Герцена как тип. Он познакомился с ним еще в 1850 г., и именно Энгельсон навел ему образ Поврежденного из одноименной повести. Эмигрант, замешанный в деле Петрашевского, он выражал собой ту Россию, которую Герцену уже не довелось видеть непосредственно. Глава «Энгельсоны», вошедшая в раздел «Русские тени», композиционно следует за рассказом о семейной драме. Хотя она и содержит в себе «былое», в основном состоит из «дум» – впечатлений и размышлений над этим новым для Герцена типом. Вначале Энгельсон – и отчасти его жена – осознаны как психологический феномен. Его доминанта – противоречия. Это противоречия, приближающиеся к оксюморонам: стиснутые вплотную взаимоисключающие свойства и явления. Они пронизывают личность, поступки и судьбу Энгельсона сплошь и во всех направлениях:

- «сломанность», бросавшая его «из одной странности в другую: от негодования, обиженного горем и удрученного печалью, до иронического гаерства, от слез до кривлянья» (X, 336);

- «поразительная многосторонность и поразительная бесплодность...», «крайность страстей и крайность апатии» (X, 336) – «чего-то недоставало в их жизни, что-то было лишнее в ней» (X, 337);

¹ Подробнее см.: Дрыжакова Е.Н. Герцен на Западе. В лабиринте надежд, славы и отречений. СПб., 1999. С. 45–54.

- «бесперывно растравляя свои раны, они в этой боли находят какое-то жгучее наслаждение, что это взаимное разъедание сделалось им необходимо, как водка или пикули» (X, 337);

- «отвергаемая как-то преднамеренно, назло себе» (X, 338);

- «с болезненным недоверием к себе, сненаемый самолюбием...» (X, 341);

- «они изнывали в каком-то нравственном угаре, который они преднамеренно вздували» (X, 343).

Все эти противоречия, к тому же, чрезмерно преувеличены: «...я сам видел, как они изнывали в каком-то нравственном угаре, который они преднамеренно вздували, я убедился, что несчастье их состоит в том, что они *слишком* мало знали друг друга прежде, *слишком* тесно придвинулись теперь, *слишком* свели всю жизнь на личный лиризм, *слишком* верят, что они муж и жена» (X, 343) (курсив наш. – О.С.).

Нетрудно увидеть здесь эскиз «подпольного человека» Достоевского, однако глубины Достоевского проецируются Герценом на плоскость. Это не аналитический и даже не объясняющий психологизм, а, так сказать, психологизм констатирующий, указывающий на очевидное. К объяснению Герцен приступает во втором разделе главы «Энгельсоны» – это «волосяные проводники исторических течений» (IX, 254). Первое же слово раздела – «тип»: «тип петрашевцев и их друзей» (X, 343). Самолюбие: «самолюбие болезненное, мешающее всякому делу огромностью притязаний, раздражительное, обидчивое, самонадеянное до дерзости и в то же время не уверенное в себе» (X, 344). «Молодые чувства, лучистые по натуре, были грубо оттесняемы внутрь, заменяемы честолюбием и ревнивым, завистливым соревнованием» (X, 345); «заражены страстью самонаблюдения, самоисследования, самообвинения» (X, 345); «иронией они не меньше губили и портили в жизни, чем немцы приторной сентиментальностью. Странно, люди эти жадно хотят быть любимыми, ищут наслаждения, и, когда подносят ко рту чашу, какой-то злой дух толкает их под руку, вино льется наземь, и с запальчивостью отброшенная чаша валяется в грязи» (X, 346).

«У этих нервных людей, чрезвычайно обидчивых, содрогавшихся, как мимоза, при всяком чуть неловком прикосновении, была, со своей стороны, непостижимая жестокость слова» (X, 345); «не сделался платоническим соплакальщиком ее, а сомневался, не наслаждение ли вместо горести доставляют ей слезы» (X, 349).

Если суммировать вышеизложенное, то выясняется, что это поколение:

- изломанное «с тем же *видовым*, *болезненным* надломом по всем суставам» (X, 344);

- искренне актерствующее: «тут-то и лежит загвоздка этих подвижных, не владеющих собой организаций; они могут, как хорошие актеры, выиграться в разные роли» (X, 348);

– наконец, во всем этом был «страшный эстетический недостаток» (X, 345).

Энгельсон полностью сведен Герценом к историческому типу. Поэтому «думы» о нем композиционно следуют за «былым», как вывод, завершающий – по законам формальной логики – рассуждения.

Гервег же объяснен (западный человек, мещанин, эмигрант) до того, как он появился в повествовании. Возможно, все это было слишком болезненно, и Гервег не мог стать вполне и не стал темой отвлеченных рассуждений. Герцен оттягивал момент прямого рассказа о своей драме. Возможно также, что Герцен хотел создать у читателя апперцепцию, чтобы Гервег воспринимался им правильно, а именно так, как понимал его *post factum* Герцен. Так Гервег как художественный образ¹ и воспринимается: в свете предшествующих размышлений. Хотя книга названа «Былое и думы», иногда композиция отдельных частей строится так: сначала «думы», а потом «былое». Иными словами, нарушена логическая цепочка: факт – анализирующая работа – вывод. Стремительный ум обгоняет изложение и формулирует ответ до того, как читатель был поставлен перед вопросом.

Такие композиционные сдвиги коррелируются с самим методом Герцена. Толстой, любясь Герценом, говорил: «Людям нужно пройти известные этапы в жизни, которых они не могут миновать. Разумеется, такой человек, как Герцен, не проходит их; он скачет стремглав, он даже перескачет то место, где ему нужно остановиться»². И в пределах текста книги Герцен иногда «скачет стремглав» настолько стремительно, что и «перескакивает». Перескакивает через сам предмет размышлений, стремясь к выводам. Но эти выводы – не скороспелы, не поверхностны, и тем более, не банальны. За ними стоит – и это чувствуется – колоссальное напряжение всех сил ума и души. Например, такая фраза: «Она была унижена в нем, я был унижен в нем – и она это мучительно чувствовала» (X, 269).

Поэтому, хотя сама аналитическая работа не выводится на поверхность повествования, она уже не кажется необходимой. Истина, которая добывается этим путем, обладает такой же силой убедительности, как и та, что извлекается на глазах у читателя.

«Думы», опережающие «былое», – это не априорные представления, диктующие восприятие реальности, а один из возможных вариантов оптики расстояния. О.Хаксли, посвятивший этой проблеме специальное исследование, говорил, что в искусстве «сияние» достигается наложением двух масштабов: «Одни качества накладываются на

¹ Эта оговорка напоминает, что имеется расхождение с историческим Гервегом. Подробнее см.: Дрыжакова Е.Н. Герцен на Западе. С. 55–83.

² Гусев Н. Герцен и Толстой // Литературное наследство. Т. 41–42. М., 1942. С. 520.

другие. Те, что могут быть видимы (переживаемы в непосредственной близости), – на те, что возможны только в результате полного обзора видимого... Видимый предмет наделяется энергией двух скрыто в нем действующих оптик... Видимое открывается как самая ближайшая близость дальнего или как удаленность самого ближайшего»¹. «Думы» Герцена – это панорама настолько широкая, что «видимый предмет» становится неразличим. «Былое», независимо от того, предшествует ли оно «думам», следует ли за ними или сопрягается с ними в пределах главы, эпизода или фразы, «сияет», ибо эстетика книги Герцена не в чередовании «былого» и «дум», а в их наложении.

«Сияет» – слово, передающее то же впечатление от мира Герцена, как и всеми повторяемое «блестит». Бьющая в глаза яркая, парадная красота. Перед этим сакраментальным словом – красота – исследователь вынужден остановиться, столкнувшись с невозможностью определить, что это такое. Ответом могут служить слова Гёте: «Нельзя не посмеяться над эстетиками, которые мучаются над тем, чтоб при помощи отвлеченных слов определить понятие того невыразимого, что мы разумеем под словом *прекрасное*. Прекрасное первичный феномен, который сам не переходит в явление, но становится видимым в тысяче различных обнаружений творческого духа, и столь же многообразен и разнообразен, как сама природа»². Именно в самой эстетике книги ответ на вопрос, почему ресентиментная личность, являясь зерном всего повествования, заняла в нем относительно скромное место.

Ресентимент немислим без углубленного самопогружения. На Востоке отмечают: «Все внешнее говорит индивиду, что он – ничто, все внутреннее, что он – все»³. Поскольку доминанта ресентиментного человека – убеждение, что он *всё*, он и воспринимает себя только внутренне. Ему несвойственен бескорыстный интерес к внешнему, тому внешнему, что корректировало бы его претензии на то, что он *всё*. В нем нет, как сказал Герцен, «обитатели вне себя». Чувствуя всю свою неблагообразность, ощущая, хотя и смутно, свою незначительность, ресентиментный человек себя укрупняет и, погружаясь в свои глубины, льстит себе. Авторский отказ от погружения в психологические бездны лишает ресентиментную личность той значительности, на какую он претендует, и восстанавливает ее подлинный масштаб. *Масштаб* – это ключевое слово. И именно в масштабе отказывают ему оба: и Толстой, и Герцен. Если Толстой сжимает его избытком жизни, то Герцен – свободой формы, которую избыточный, «брызжащий» ум

¹ Хаксли О. Двери восприятия. СПб., 1999. С. 257.

² Разговоры Гёте, собранные Эккерманом. Ч. 1. СПб.: Изд. А.С.Суворина, 1905. С. 333.

³ Судзуки Д. Лекции о дзен-буддизме // Фромм Э., Судзуки Д., Мартино Р. де. Дзен-буддизм и психоанализ / Пер. с англ. М.: Весь мир, 1997. С. 43.

не только создает, но открыто в ней присутствует. Ресентимент с присущей ему узостью не согласуется с такой формой.

Известно ползутовское замечание М.М.Бахтина о «Мастере и Маргарите»: «Булгаков написал уж слишком прекрасно, да, слишком, из-за чего возникает иллюзия, будто мир, им описанный, и вправду прекрасен, ха-ха...»¹. «Слишком прекрасно», – шутил М.Бахтин, а «прекрасное», согласно Гёте, – первичный феномен. У Герцена же несоответствие содержания «ресентиментных» фрагментов и «слишком прекрасной» формы книги – функционально. Происходит нечто подобное тому, о чем говорил Л.С.Выготский: «форма воюет с содержанием, преодолевает его»². По мысли Мераба Мамардашвили, «гениальность в искусстве состоит в том, чтобы создать такую материю <...>, которая есть непосредственно и смысл, и содержание, где смысл не есть еще что-то рядом с материей произведения. Это особая прозрачность»³. Вот «эта особая прозрачность» той «материи», которая является и формой, и смыслом, и содержанием, придает книге Герцена ее поэтичность.

Оба, и Толстой и Герцен, противостоят ресентименту, но по-разному. Если Толстой *преодолевает* ресентимент изнутри – психологически, то Герцен извне, «поэтически». Как «поэт по преимуществу», по слову Достоевского, он не столько преодолевает, сколько *отторгает* ресентимент.

¹ Каганская М. Шутовской хоровод // Синтаксис. 1984. № 12. С. 143.

² См: «...форма воюет с содержанием, борется с ним, преодолевает его... и в этом диалектическом противоречии содержания и формы... заключается истинный психологический смысл нашей эстетической реакции» (Выготский Л.С. Психология искусства. М.: Искусство, 1968. С. 208.

³ Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая типология пути). М.: Ad Marginem, 1995. С. 141–142.

Т.П.Григорьева

Путь предков. О Маме.

К 100-летию со дня рождения

Я все откладывала рассказ о маме – о сокровенном говорить трудно – «слова останавливаются», когда пишешь, притом о необычном и самом близком человеке.

Мама, Александра Петровна Орлова, нашла свое призвание в японском языке. Преподавала до последних дней, когда уже не могла подниматься из-за больного позвоночника. Студенты приходили к ней домой. Говорили: не только ради японского, но мамино поле их притягивает. Шли, как на исповедь. Мама умела слышать и то, что недоговаривали. К студентам относилась, как к детям. Дома только и разговору, что кого-то из них обидели. Никогда не шла против совести и не боялась говорить правду. (Говорят, дала публичную пощечину партийному лидеру, когда тот исключил невиновных студентов в страшные тридцатые).

Поле или дар любви притягивал к маме. Любила не только своих четверых детей, которых боготворила, не только студентов, но все, что попадало на глаза. Цыплятам на даче скармливала все лучшее, что мы ей привозили, и те чувствовали себя хозяевами. Уезжая, упросила соседку ухаживать за подросшими птенцами – лишь бы не голодали. Любила все, что росло. Не сажала на грядках, а все как бы само собой вырастало, как на земляничной поляне, и ягод сколько душе угодно. Все росло каким-то чудом, будто растения благодарили маму за ту доброту, которую она им отдавала. А огненной энергии было столько, что маму прозвали «пожаром». Все успевала и все умела. «Коня на

скаку остановит, в горящую избу войдет» – и такое бывало. Притом – ухоженные четверо детей и почти ежедневные занятия в Институте востоковедения. Когда во время войны московский Институт востоковедения эвакуировался в Фергану, мама, чтобы дети и коллеги, вроде нашей любимицы Веры Марковой, не голодали, на каникулах пошла работать в совхоз, жницей. Жала даже ночью. Забыть невозможно: дети, погодки, совсем еще маленькие ползают по траве, а мама жнет при лунном свете. Мешок отборной пшеницы нас выручил зимой.

Или такой случай. Мне еще не было шести. Отец, Петр Павлович Топеха, приехав из Америки, взял меня к маме на дачу. У мамы что-то стряслось, по лицу было видно. А случилось вот что. Мама мыла пол, когда услышала крик моей трехмесячной сестренки, спавшей в гамаке. Мама выбежала, успокоила, а вернувшись, не обнаружила огромного сундука со всеми вещами, которые папа привез из Америки. Видя мой растерянный вид, она тихо промолвила: «Что поделаешь, Танюша, наверное, это были бедные люди». Поразительно, но мое детское сердце дрогнуло тогда от какой-то высшей правды. (И «Отверженных» Виктора Гюго я еще не читала.) Кто-то сказал бы: «Святая простота!», а я на всю жизнь запомнила, как мама пожалела тех, кто не пожалел ее. Доброты была необыкновенной. Тут же откликнулась на просьбу любого, кто нуждался в помощи, – деньгами ли, одеждой. Могла снять с себя и подарить кофту, которую сама связала, если эта кофта приглянулась знакомой. Дарила все от сердца, будто не было большей радости, чем отдавать. (Эту черту унаследовали мой сын Олег и внучка Виктория; о ней немного позже).

В маминой жизни была какая-то тайна. В последние годы, когда мы оставались на даче одни, она рассказывала мне о своих родных. (Кое-что я записала.) История маминой бабушки, Марии Александровны, потрясающая. Она была красавицей, но замуж не спешила. Была верующей и ходила всегда в белом. Излечивала тех, от кого отказывались врачи. Сама готовила снадобья из трав и мумий. Ее звали святой и очень почитали. Говорили, что время на нее не действует. В самом деле. Ей было за сорок, когда к ней пришел больной юноша, Иван Осипович Матвеев. Из-за подозрения на онкологию его не взяли в армию. Бабушка его вылечила. Они полюбили друг друга, поженились, несмотря на разницу в возрасте около 25 лет. Мама с детства была очень привязана к бабушке и та ей платила тем же – видела в девочке родственную душу. От бабушки мама унаследовала дар целительства и ясновидения, хотя не отдавала себе в этом отчета и никогда об этом не говорила.

В последние годы мама рассказывала мне, что летает во сне. (Действительно, видела землетрясения до того, как сообщали по радио.) Душа, отделившись от тела, поднимается в небо. Пройдя через

разные слои атмосферы, оказывается в мире сияющего света¹. Там маму встречала бабушка и просила не рассказывать об увиденном. Но мама просто не умела что-то скрывать и, проснувшись, все мне выкладывала. Для нее это было естественно – общение с душами в ином мире. Обладая интуицией, видела людей насквозь. Не всем это нравилось. В 1960–1970-е годы ею интересовались экстрасенсы. Когда у мамы обострился тромбофлебит, я пригласила одного из них. За два-три сеанса он снял боль. По простоте душевной мама рассказала, что видела его во сне: все летели в белом, а он в черном и поперек. С тех пор он не появлялся.

И все же главное мамино призвание – быть Учителем в самом глубинном смысле. Отдавать все, что знаешь, от сердца к сердцу, чтобы не прерывалась духовная связь, невидимые нити, соединяющие людей. Врожденная любовь к учительству, без которого она не выжила бы. До последних дней мама не расставалась с японскими текстами и, когда забывала иероглиф, очень переживала. Она полюбила Японию с детства. Так получилось, что на ее родине, в селе Медведь, разместился лагерь японских военнопленных (после 1904 года). Совсем еще ребенком (родилась она 1 мая 1906 года) бегала к ним; вслушивалась в японские слова, училась искусству оригами.

В 2002 году мы с сестрой Лилией и братом Олегом отправились наконец на мамину родину. (Мой любимый единственный сын, Олег, не смог с нами поехать, но с охотой дал нам свою машину.) Это была незабываемая поездка. Переночевали в палатке на о. Валдай. Насладившись красотами Великого Новгорода, приехали в Медведь. Попросили главу администрации Владимира Ивановича Рогозина помочь в наших поисках. Он оказался отзывчивым, открытым человеком, влюбленным в родные места. Рассказал, что когда-то здесь охотился Александр Невский, бывали Чайковский, Бунин. Владимир Иванович мечтает восстановить разрушенную церковь и знаменитые купеческие дома. Он и посоветовал пойти к директору краеведческого музея Валентине Петровне Фоминой.

В музее лучший стенд – японский. Все бережно хранится, и фотографии тех лет, и письма родственников, которые благодарят за доброе отношение к пленным японцам. Сын бывшего военнопленного Сайто рассказывает, как русские заботливо относились к его батюшке. «Пленных хорошо кормили, они свободно ходили по селу и разговаривали с сельчанами жестами – грея руки на солнце» («Ямагата симбун», 19.6.1965). Японцы, действительно, могли свободно общаться

¹ В йоге это называют выходом тонкого тела в астрал. Слава Богу, уже и медики признают способность души в определенных состояниях покидать на время тело и выходить в космос. В научных справочниках по психологии это состояние обычно обозначают термином «out of body».

с русскими, обучали их своему ремеслу, создали свой оркестр. На стенде я увидела и мамину фотографию, ее детские воспоминания. Она не раз навещала Медведь. «Обидней всего мне было, что сойдутся два человека, японец и русский, и не могут понять друг друга. Мое детское сердце не выдерживало: люди тянутся друг к другу, а объяснить не могут. Память у меня была хорошая, я выучила японские слова и переводила. Тогда и родилась моя мечта изучить японский». Свою мечту мама осуществила. Закончив новгородскую школу, поступила в ленинградский Институт восточных языков на японское отделение. В 1931-м – в аспирантуру московского Института востоковедения, где и преподавала японский язык до его закрытия в 1954-м. (Японский факультет Института востоковедения посчастливилось окончить и мне.)

Но вернемся в Медведь. К счастью, организатор музея, В.П.Фомина, оказалась соседкой нашей родственницы, Клавдии Максимовны Матвеевой. Так мы попали в дом прабабушки. На следующий день Клавдия Максимовна сводила нас на кладбище. Могилы ухожены. На главном памятнике имя Ивана Осиповича Матвеева, волостного писаря. Здесь же похоронены и прабабушка, пережившая мужа, их дети и наша бабушка – Ольга Ивановна. Клавдия Максимовна, которой уже за 80, живет одна, ухаживает за домом и старым садом, нет в ней уныния и память ясная. По ее рассказам, когда-то это была большая усадьба, подаренная им «генералом». Об этом «генерале» я давно хотела узнать – откуда все пошло.

По маминым рассказам, ее отец, Петр Орлов, был незаконнорожденным сыном Антона Федоровича Колоколова (усыновил его дядя, отсюда и фамилия Орлов). Потом Антон Федорович узаконил брак, усыновил Петра, но ему пришлось немало пережить. Петр был земским учителем и рано умер, в 33 года, оставив жену Ольгу с четырьмя детьми: моей мамой, двумя ее сестрами, Клавдией и Еленой, и братом Павлом. Все четверо – благородные люди, если иметь в виду то благородство, которое не дается воспитанием, а наследуется. Что только я ни делала, чтобы разузнать о прадеде, которого родные называли «генералом». (Сын посылал запрос в Военно-исторический архив, но никаких сведений там не оказалось. И естественно.) По дороге в Медведь мы заехали в Вышний Волочёк, где у прадеда, по маминым рассказам, была усадьба. Я попросила администратора города Л.В.Иванову разузнать в местном архиве. Она обещала, но безрезультатно. Я уже не знала, где искать, но, как бывает: «стучись, и отворится».

Мне позвонила из Великого Новгорода известная журналистка Ирина Дмитриевна Савинова, услышавшая о нашей поездке в Медведь. Она тоже интересовалась судьбой японских военнопленных. Мы стали переписываться. Вскоре она опубликовала мои воспоминания в газете

«Время новгородское» под заголовком «Падают яблоки» (и поместила нашу с мамой фотографию). До этого Ирина Савинова опубликовала очерк «Иероглифы подо мхом» (о японских могилах, которые до сих пор почитают в Медведе, хотя прах умерших японцы давно увезли на родину), где упомянула о медведской девочке Шуре Орловой. Эта девочка настолько полюбила Японию, что выучила японский язык и стала его преподавать. Теперь и дочь пошла по ее стопам, пишет о Японии книги. В очерке упоминается: мама любила все живое, трепетала над каждым цветком, это и привело ее к Японии. Кто еще так чувствует Природу?! Японцы и на засохшем дереве видят цветы и ощущают их *аромат*. О чувствительности японцев говорит их поэзия, как эти стихи Кикаку:

*Камнем бросьте в меня!
Ветку цветущей вишни
Я сейчас обломил.*

А «Падают яблоки» – потому что, лежа в палатке, мы с сестрой прислушивались к звукам старинных яблонь, помнивших прабабушку и напоминавших о ней. Как же не радоваться саду долгожданной встрече!

Рассказано в очерке и о мамином уходе – на заре, перед самым восходом солнца – 23 декабря 1982 года. Буквально сгорела за три дня: после инсульта не хотела принимать помощи, чтобы не быть в тягость. Я, в буквальном смысле, приняла роды маминой души. Реальность происходящего меня потрясла, и это чувство уже не исчезнет. Палата наполнилась ее благодатной энергией. Все тут же проснулись, хотя стояла полная тишина. Соседка по маминой палате, Наташа Селезнева, с которой я после подружилась, сказала радостно, что у нее вдруг прошла боль в сердце. Мало кто мог понять причину. Мама и уходя одаряла своей безграничной любовью. То, что я пережила, трудно описать. В одном не сомневалась, что мамина душа легко поднимется к сияющему свету, и это давало мне силы. (Каждый раз, когда мы приходим на мамину могилу, и в пасмурный день появляется солнце. Я несколько не сомневаюсь, что мама продолжает нам помогать, и каждый день начинаю словами, обращенными к ней.)

Не так часто встретишь столь отзывчивого человека, правдоискателя, о чем свидетельствует ее жизненный путь, как Ирина Савинова. Она все-таки нашла сведения о прадеде в архивных материалах и прислала мне. Вот что она узнала. Передаю буквально. Антон Федорович Колоколов родился в 1848 году. Был он сыном священника, окончил курс наук Императорского Санкт-Петербургского историко-филологического института с предоставлением звания учителя гимназии. Аттестат получил 6 июня 1875 года. До 1887 года работал

в петербургских гимназиях, преподавал древние языки, отечественную историю. В июне 1887 года Колоколов был назначен директором Новгородской мужской гимназии и одновременно председателем педсовета женской гимназии.

После 30 лет педагогического стажа ему было дозволено проработать еще 5 лет. К этому времени Антон Федорович дослужился до чина действительного статского советника. Это 4-й класс по табели о рангах, дающий право получить потомственное дворянство. У него имелись награды – ордена Св. Станислава всех трех степеней, Св. Владимира 3-й и 4-й степени, Св. Анны 2-й и 3-й степени. (И добавляет: «Если их все надеть на мундир, вполне можно принять за генерала». Так оно и есть.) 25 января 1901 года «Государь Император всемилостивейше согласился на присвоение Колоколову звания Почетного гражданина Новгорода – согласно ходатайству Новгородской городской думы».

Вот такие документы разыскала Ирина Дмитриевна и прислала еще книгу о Новгороде, где трижды упоминается имя прадеда. Он был директором Новгородской мужской гимназии (1887–1908), членом Губернского статистического комитета, руководителем педагогического совета Николаевской женской гимназии и личным почетным гражданином Новгорода. «Антон Федорович Колоколов – человек весьма уважаемый новгородцами, энергичный, знающий свое дело. В 1900 г. за плодотворную деятельность Колоколов получил звание Почетного гражданина Новгорода». И дальше: «Среди директоров мужской гимназии необыкновенной преданностью своему делу отличался Антон Федорович Колоколов. Большая часть его педагогической деятельности связана с Новгородом. Когда отмечался 25-летний юбилей его служения на ниве народного просвещения в 1900 г., ему присвоили звание личного почетного гражданина Новгорода. Вскоре он получил назначение в другой город, но новгородцы обратились к министру народного просвещения с просьбой, чтобы любимого всеми директора оставили здесь... Успевал неутомимый директор возглавлять правление "Общества пособия недостаточным учащимся" и состоять неперменным членом губернского Статистического комитета.

Газета "Волховский листок" в 1903 г. рассказала о событии, в котором проявилось теплое отношение гимназистов к Антону Федоровичу. Выпускники гимназии по традиции отправились на теплоходе путешествовать. Вначале остановились в деревне Горбы на Волхове у классного наставника, а вечерним пароходом отплыли в Вышний Волочёк к своему уважаемому директору. Ночевали в его доме (спали на сеновале), а утром вернулись в Новгород»¹.

¹ Секретарь Л.А. Дома, события, люди. Новгород. XVIII – начало XX в. Великий Новгород, 1999. С. 180–262.

(Я потому так подробно останавливаюсь на жизни прадеда, что факты сами по себе позволяют судить не только о нем как духовной личности, но и о нравах, об истории земли русской; особенно ее неоскверненных северных краев. Не от чистого ли воздуха северной широты свободолюбие новгородцев?)

Вот откуда дар учительства и благородный дух – служение «общему делу»! И сын Антона Федоровича Колоколова, Петр, был учителем. И мама нашла в этом свое призвание. Дочь брата Олега Машенька еще в детстве решила, что будет обучать детишек младших классов. Сажала в ряд кукол и вела уроки. С 2005 года, закончив Педагогический институт, преподает в первом классе. Притом по-своему: никаких криков, нажима, – воспитывать любовью, смирением. Пока получается. Дай-то Бог! Любовью преобразается человек.

Но отношение «Учитель–ученик» в глубинном смысле беспредельно, причастно вечности, если иметь в виду отношение по вертикали. Потому на Востоке такое значение придают Пути предков, без которого человек лишь тень самого себя. По сути, каждый талант, тем более гений, – Учитель человечества; себе не принадлежит, но без него жизнь угасла бы. Отдает себя другим, и тем, кто не готов понять и принять его жертву. Но именно избранники не дают угаснуть Божьей искре в душе человека. Возможно, причина в сильных генах, которые не подвержены мутации: ничто не может их изменить, никакие превратности жизни. Отсюда готовность сгореть на костре, но не отречься от ниспосланных идей. Отсюда и закон наследуемого дарования: династии музыкантов, актеров, ученых. Отсюда Личности, которые не подвержены забвению, от которых зависит ход истории.

Не есть ли эти гены бессмертия признак Целого человека? Целое само по себе морально, в свободе отдает себя другому, по закону сообщающихся сосудов: из большого перетекает жизненная сила в малый. Эта нравственная сила – по буддийским понятиям Сострадание-Каруна, которая сопутствует Мудрости-Праджне, – угодна Богу. Сказано у Лаоцзы: «Явленное Дао не есть извечное Дао». Может исчезнуть человек, но не может исчезнуть Путь, которому он следовал. Или буддийские дхармы: меняется их сочетание, но неизменными остаются сами дхармы, если истинные, – каждая «носитель» какого-то признака. (Но это размышления на будущее. Должна же когда-то открыться сознанию природа бессмертия. Зачем Путь, если нет цели? И разве не свидетельствует Нирвана, Царствие Божие, которое «внутри вас есть», о том, что у Пути есть цель?)

Что касается меня, то сработали другие гены, и тоже с детства: хочу все знать, *почему* что-то появилось и *зачем*. В каждой работе размышляю об Истине, которая невидима, но все определяет. Тот же генетический кристалл, того же происхождения, но повернут другой сто-

роной. Может быть, от прадеда, который был священником, чувство нерасторжимости веры и знания, от ощущения Срединного Пути? Есть, наверное, ген неколебимости: «На том стою». Ген правдивости унаследовали мои родные, сестра и брат, и сын, чадо мое любимое. Непросто сложилась наша жизнь, но нам и в голову не приходило, что можно жить иначе.

Однако речь не обо мне. Моя боль – Виктория. Она унаследовала дар – радоваться отдавая. Для меня это свято! И тоже тайна – почему те же гены Добра в одних случаях процветают, в других наталкиваются на невообразимые препятствия? (Будто нечистая сила мешает. Усердствуя на исходе, старается перекрыть Свет, который затмить невозможно: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» – Ин. 1, 5).

Родилась внучка 7 декабря 1981 года, в день памяти святой Екатерины. Назвали Викторией. Не потому ли, что была очень хороша собой и умна, сердечно умна. Быстро соображала, кому чем помочь или что подарить. От чуткого сердца – сердечный ум. Ее все любили, но мало кто понимал. Разве что прабабушка, Ольга Дмитриевна, моя добрая свекровь, называла ее «ангелом». Любила играть одна, погружаясь в свои мысли, что-то строила на песке или вслушивалась в голоса птиц. Животных очень любила. Мечтала о кошке или собаке, но не домечталась. На даче подобрала собачонку, попавшую под косилку. Девочке и восьми не было, никто не показывал, как лечить. Собрала трав, подорожник, одуванчиков, и стала прикладывать к больному боку. Но главное, лечила любовью, и собачка за три дня выздоровела. Сработали гены той самой прабабушки-целительницы. Девочка только и ждала, кому бы помочь, и ручку протягивала к больному месту, если видела, что человеку плохо. И я, и няня на себе испытали ее целебную силу.

Она ходила в детский сад, когда я привезла из Японии детские игрушки. Ничего не говоря, отнесла их наутро в садик и раздала детям. (Не могу сказать, что ее маме, Ларисе, для которой порядок превыше всего, это понравилось.) Когда по делам фирмы сын с семьей приехал в Америку, на новоселье пригласили много знакомых. Все сидят за столом, веселятся. Смотрю, Вика куда-то исчезла. Оказывается, подбирала подарки для гостей и потом молча протягивала каждому при прощании. Когда я приезжала к ним, она любила утром забираться ко мне под одеяло и слушать рассказы о Христе, о Будде, о православных святых. Еще до Америки Виктория поступила в английскую школу и хорошо училась. Во 2-м классе на нее накричала учительница, и она перестала говорить. Ни жалоб, ни слез, просто замолчала. Ее крестная, Мария Ивановна Нестерова, внучка прославленного художника, советовала не отдавать ее в обыкновенную школу, – слишком утонченная натура, – а приглашать учителей домой. Не прислушались...

Слава Богу, перед Америкой крестили, назвали Александрой, в честь моей мамы, – ее воплощение. В Америке поначалу все шло хорошо. Ее и там полюбили. Помогала американским детям разбираться в компьютерных неполадках. И с английским не было проблем, говорила и читала вслух превосходно. Когда я приезжала, мы с ней гуляли, ходили за грибами. Но что-то уже надвигалось. Правда, еще до Америки появились первые признаки недуга. Думали, причина в несовместимости резусов (у ее мамы отрицательный), в послеродовой травме. Но до восьми лет она была подвижным ребенком, ходили с ней на лыжах, переплывали реку. В восемь лет – простуда, воспаление легких и 40 уколов антибиотиков (от преступной медицины). После этого стала волочить ножку, но еле заметно. Снимок мозга показал частичную атрофию мозжечка. (Должно быть, реакция мозга на воздействие неблагоприятной среды. При отсутствии защитных функций, инстинкта самосохранения, грубая энергия, видимо, воздействует прямо на мозг.) Понадеялись, что в Америке помогут. Но в Америке не помогли. Там больше доверяют технике, чем чутью, интуиции. Из Америки вернулась уже в коляске.

Что только ни делали родители. Лежала у Дикуля, лечили по системе аюрведы, иглоукальванием (Россия, Индия, Китай). Ничто не помогало. Наступало лишь временное облегчение, потом состояние ухудшалось. В чем же причина? С одной стороны, медицина такая, каково сознание. Видят следствия, не видят причины, что в наше время, перенасыщенное следствиями, может кончиться катастрофой. (Не задумываются – «некогда» – истинное наваждение. Время властвует над человеком. Свободен тот, кто следует своему времени, но таких все меньше.)

С другой стороны, если девочка необычная, не от мира сего, ей может помочь врач, способный это понять. Но где такого найдешь? Причина – в несоответствии души той среде, в которой она оказалась. Будто выпала из небесного гнезда и не может найти себе места на земле, отпавшей от Неба (проблема детей Индиго – тогда об этом еще не писали). У людей земных более развиты защитные функции, она же не держится за жизнь, и если делает что-то – чтобы нас не огорчать.

Сын все бы отдал, чтобы помочь дочери. Переехали в коттедж, ближе к природе. Каких только врачей ни приглашал, но состояние не улучшилось. По совету психологов прибегли к новой тактике, стали больше требовать, чтобы полагалась на себя. Казалось бы, разумно: пробудить инстинкт самосохранения. Не получилось. Александру, конечно, все любят, но любят по-своему, не той любовью, которой любит она. Сострадают, глядя в ее широко раскрытые глаза,

умоляющие о чем-то. О чем? Нет в этих глазах жалобы, нет укора, есть какая-то вселенская боль и сочувствие нам.

Она все же нашла, как это сочувствие выразить. Уже несколько лет живет живописью. Это чудо – при крайней слабости ей трудно двигать пальцами – она пишет такие картины, от которых глаз оторвать невозможно. Столько в них любви к животным, цветам, птицам и к нам, не вполне зрячим. На картинах у каждой собачки, у каждого цветка – своя душа. Все оживает от прикосновения ее кисти. Увидевший ее картины священник сказал, что от них исходит целительная сила. Действительно, как-то по-особому себя ощущаешь себя среди ее картин. Стены с ее картинами излучают свет. Александра с радостью дарит картины и знает, кому какую. Прошло уже несколько выставок. Появились трогательные публикации в журналах. Это поддерживает в ней веру в себя, но не настолько, чтобы думала о себе.

Пожалуй, никто так не чувствует дух ее живописи, как сестра Наташа, которая старше всего на два года: «Как могут не притягивать Викины картины, если в них ее душа!» Она и сама с детства рисует, и я очень дорожу ее рисунками. В чем-то сестры похожи, в чем-то нет. В отличие от Виктории, Наташа экстраверт: общительна, предана друзьям и всегда готова прийти им на помощь. Не любит, когда ей что-то навязывают, но добра, великодушна, открыта всему прекрасному. Слава Богу, не утратила защитных свойств. Не потому ли, что видит Небо, не отрываясь от Земли? Редкий дар внутренней гармонии притягивает к ней. Он помогает ей понять, что омрачает жизнь, и найти выход.

Наташа любит своих друзей и маленькую дочурку, Мирославу, которая каждого встречает с улыбкой. Эта крошка всем рада: она с рождения окружена любовью. В ней наше утешение. На душе легче, когда смотришь в ее глаза – небесную лазурь. Ее защита – в материнском сердце Наташи и в дружбе с дедушкой Олегом, который и на деда вовсе не похож, и дружбой этой очень дорожит. Мне дорога Наташа, но за нее я спокойна. Сильный характер и доброе сердце; не принимает, как есть, а ищет причину случившегося. Тревожится за Викторию и ищет того, кто смог бы ей помочь.

Здесь и Там я не смогу не думать о Виктории, не испытывать вины, что не смогла помочь. Не зря говорят: «Нет пророков в своем отечестве». Вот и решила в конце концов: «Что ж, им виднее». На самом деле – ушла от ответа, не достучалась до сердец самых близких мне людей. И о невестке ничего плохого сказать не могу, воистину достойна уважения: не любит безделья, пустословия, обязательна, если что пообещает, непременно выполнит. И все же дело не идет на лад. Не потому ли, что она, полагаясь только на себя, тянет непосильную ношу, отвергает помощь – и ту, что свыше? А это чревато: кто

не устремлен к высшему, подвержен воздействию низшего; принимая жертву, жертвует собой, не отдавая себе в этом отчета. И вот – истощение жизненных сил. Теперь сама нуждается в помощи, но не очень ее принимает, считая жалость унижительной.

И все же меня не оставляет вера, что испытания наши временны. В страдании, если не падаешь духом, открываются глаза души и все сообразуется. Иначе для чего явился человек? Не страданий же ради. Преждевременно ли явился или вокруг слишком задержались? Но и задержавшиеся рано или поздно убедятся на собственном опыте: кто не идет вверх, идет вниз. Другого Пути нет. И этот ответ доступен человеку разумному и благожелательному.

P.S. Случай или пережитое потрясение от бесцеремонности той, что пришла помочь по дому, открыл нечто, о чем нельзя забывать. Причина семейной и общественной трагедии в нарушении закона Иерархии. Не той, что устанавливается людьми, а той, что исходит свыше, – от Бога, от Неба, Дао или генетического кода. И все переворачивается вверх дном, воцаряется хаос, торжествуют бесы. В Японии особенное значение придают правильным отношениям в семье, завещанным богами: от верхнего Неба исходит сила, в которой нуждается Земля и населяющие ее люди. Если же верх и низ меняются местами, «низы подавляют верхи» (гэкокудзё), то все рушится, пока не приходит осознание, что это кара за отступление от Пути предков. Что уж говорить о Конфуции! Закон естественной Иерархии лежит в основе его учения. «Почитание родителей, уважение к старшим – основа Человечности» – с этого начинаются его «Беседы» (Луной. 1, 2). Значит, если некто не ощущает этого, не может считаться человеком.

Естественно, я не могла не поделиться наболевшим. Другой напишет иначе, но не может не написать. Таков моральный Закон, вне которого и писать будет некому. И с этим уже нельзя не считаться.

Октябрь 2005 г.

Сведения об авторах

Арманд Алексей Давидович, доктор географических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института географии РАН, специалист в области геоэкологии и геоморфологии.

Баркова Александра Леонидовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник научно-просветительского отдела МЦР, искусствовед, культуролог, востоковед, переводчик.

Буданов Владимир Григорьевич, кандидат физико-математических наук, академик Российской народной академии наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, доцент МГУ, автор двух монографий и более ста работ в области теоретической физики, философии науки, синергетики, образования.

Герасимова Ирина Алексеевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, изучает проблемы творчества в науке и искусстве, эволюции мышления и сознания, специалист по логике и аргументации.

Григорьева Татьяна Петровна, доктор филологических наук, заслуженный деятель науки, член Союза писателей России, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, член редколлегии журнала «Иностранная литература», главный редактор альманаха «Восток».

Жигота Виктор Эдуардович (г. Минск, Белоруссия), преподаватель кафедры философии Белорусского государственного университета, специалист в области философии творчества, философии культуры, философской антропологии.

Иванов Андрей Владимирович (г. Барнаул), доктор филологических наук, профессор Алтайского государственного университета, автор работ по истории философии сознания, проблемам взаимодействия философии Живой Этики и христианства.

Князева Елена Николаевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, специалист в области философии науки и эпистемологии, член международных ассоциаций, в том числе Всемирной ассоциации исследования будущего (WFSF), Немецкого общества исследования сложных систем и нелинейной динамики, Ассоциации сложного мышления (Франция). Автор более 250 научных работ, в том числе 6 монографий и исследовательских статей, опубликованных в ведущих российских и зарубежных журналах. Ее книги в соавторстве с С.П.Курдюмовым «Законы эволюции и самоорганизации сложных систем» (1994), «Основания синергетики» (2002) во многом определили лицо синергетического движения в России.

Можейко Марина Александровна (г. Минск, Белоруссия), доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Белорусского государственного университета культуры и искусств, специалист в области социальной философии, философии культуры и искусства, религиоведения, философии языка, автор многочисленных публикаций, в том числе монографии «Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм» (1998, 2003).

Ризниченко Галина Юрьевна, доктор физико-математических наук, профессор кафедры биофизики биологического факультета МГУ, автор трудов по математическому моделированию в биологии, монографий «Лекции по математическим моделям в биологии», «Биофизика продукционных процессов» и др.

Сливицкая Ольга Владимировна (Санкт-Петербург), доктор филологических наук, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, автор книг «"Война и мир" Л.Н.Толстого: проблемы человеческого общения» (Л., 1988), «Повышенное чувство жизни: мир Ивана Бунина» (М., 2004), «Об эффekte жизнеподобия "Анны Карениной"» (СПб., 2004) и многочисленных статей по истории русской литературы.

Фотиева Ирина Валерьевна (г. Барнаул), доктор философских наук, доцент, профессор кафедры журналистики Алтайского государственного

ного университета, автор более тридцати публикаций по философской этике и антропологии, пяти монографий, в том числе: «Час предвечерний: философские и научные аспекты учения Живой Этики» (Барнаул, 2003), «Мораль в современной философско-научной картине мира» (Барнаул, 2004), «Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации» (Барнаул, 2006; в соавторстве с А.В.Ивановым и М.Ю.Шишиным).

Шапошникова Людмила Васильевна, заслуженный деятель искусств РФ, академик РАЕН, Российской академии космонавтики им. К.Э.Циолковского, Российской экологической академии, писатель, индолог, лауреат премии Дж.Неру, генеральный директор Музея имени Н.К.Рериха, исследователь и популяризатор творчества семьи Рерихов, автор книг по философии исторического процесса, а также книг, посвященных культуре Индии и российско-индийским культурным связям.

Шишин Михаил Юрьевич (г. Барнаул), доктор философских наук, профессор Института архитектуры и дизайна при Алтайском государственном техническом университете, автор более ста научных публикаций в области философии культуры и философии искусства, трех монографий, в том числе «Ноосфера, культура, культурный ландшафт» (Новосибирск, 2003), «Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации» (Барнаул, 2006, в соавторстве с А.В.Ивановым и И.В.Фотиевой).

Содержание

К читателям.....	5
<i>Т.П.Григорьева.</i> Загадки нового мышления (предисловие).....	10

Памяти С.П.Курдюмова

<i>Т.П.Григорьева.</i> С.П.Курдюмов – человек и ученый.....	32
<i>Г.Ю.Ризниченко.</i> Наука и нравственность. Памяти С.П.Курдюмова.....	36
<i>Е.Н.Князева.</i> Между временем и вечностью: С.П.Курдюмов о темпоральных свойствах сложных структур ..	45

Философия космизма

<i>Л.В.Шапошникова.</i> Познание космической реальности.....	65
<i>В.Э.Жигота.</i> Философия творчества Живой Этики и традиция трансцендентально-эволюционного космизма	155
<i>Е.Н.Князева.</i> Идеи русского космизма и синергетика	228

Культура: новые подходы

<i>М.А.Можейко.</i> Диалог культурных традиций и общечеловеческие ценности: опыт нелинейного моделирования.....	256
<i>М.Ю.Шишин.</i> Онтология искусства с позиции ноосферного учения.....	318
<i>И.В.Фотиева.</i> Новые подходы к проблемам философской этики..	363

Восток–Запад

<i>Т.П.Григорьева.</i> Познай себя.	416
<i>А.Д.Арманд.</i> Ян–Инь и дополнительность.....	476
<i>А.Л.Баркова.</i> Буддийская мифология: уровни символики	498

Россия в мировом культурном процессе

<i>А.В.Иванов.</i> Сознание России: земные корни и космические перспективы.....	534
<i>В.Г.Буданов.</i> Ритмокаскады истории: Россия и будущее цивилизации.....	551

Космос человека. Путь предков

<i>О.В.Сливицкая.</i> Л.Толстой и А.Герцен в противостоянии ресентименту.....	570
<i>Т.П.Григорьева.</i> Путь предков. О маме	624
Сведения об авторах	635

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Труды Объединенного Научного Центра
проблем космического мышления
Том I

Зав. публикаторским отделом *С.А.Аникин*
Главный редактор *Т.О.Книжник*

Редактор *А.А.Гусева*

Художник *С.В.Чернова*

Макет обложки *Л.В.Речицкая*

Корректоры *Е.А.Панченко, И.С.Жарова*

Компьютерная верстка *М.М.Благодар*

Формат 60x90/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Печ. листов 40.

Тираж 500 экз. Заказ № 655

Международный Центр Рерихов
119019, Москва, Малый Знаменский пер., д. 3/5

ООО «Полиграф-Эра»
Типография ОАО «Внешторгиздат»
127576, Москва, ул. Илимская, 7

ISBN 5-86788-181-1



9 785869 881816