

Николай Карпицкий

**Становление смысла
и
становление личности**

Томск – 1997

Карпицкий Н.Н. Становление смысла и становление личности / Том. гос. ун-т. Томск, 1997. 256 с. Деп. в ИНИОН РАН 15.07.97, № 52819.

Содержание

СМЫСЛ ИСТОРИИ	5
СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ.....	20
ВВЕДЕНИЕ	20
1. ФЕНОМЕНАЛИСТИЧЕСКАЯ СТАДИЯ	22
<i>Реконструкция эмоционально-ситуационного мышления</i>	<i>23</i>
<i>Феноменалистическое мировидение.....</i>	<i>26</i>
<i>Эмоционально-ситуационное мышление</i>	<i>28</i>
2. МАГИЧЕСКАЯ СТАДИЯ.....	30
<i>Магическая причинность.....</i>	<i>31</i>
<i>Магическое действие</i>	<i>33</i>
<i>Магические символы.....</i>	<i>34</i>
<i>Магизм и политеизм.....</i>	<i>36</i>
3. ТЕУРГИЧЕСКАЯ СТАДИЯ	37
<i>Искусство.....</i>	<i>39</i>
<i>Слово</i>	<i>40</i>
<i>Наука.....</i>	<i>41</i>
<i>Арифметика и алгебра.....</i>	<i>43</i>
4. РАЦИО-РЕДУКЦИОНИСТСКАЯ СТАДИЯ	46
<i>Слово</i>	<i>46</i>
<i>Наука.....</i>	<i>47</i>
<i>Эго</i>	<i>49</i>
<i>Религиозный имперсонализм</i>	<i>49</i>
5. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СТАДИЯ	50
<i>Воплощение Христа</i>	<i>51</i>
<i>Церковь</i>	<i>52</i>
<i>Слово как тело.....</i>	<i>53</i>
<i>Апокатастазический идеал спасения.....</i>	<i>54</i>
6. ЦАРСТВО БОЖИЕ	55
<i>Суд.....</i>	<i>56</i>
<i>Царство Суда</i>	<i>59</i>
<i>Царство Свободы.....</i>	<i>61</i>
ПОНИМАНИЕ ВЕЧНОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ.....	64
ВРЕМЯ В АДУ	72
КУЛЬТ И КОСМОС	79
АНТРОПОГОНИЯ.....	87
ВВЕДЕНИЕ	87
1. ЛЮБОВЬ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП	89
2. ВОЛЯ.....	92

3. СТУПЕНИ ОФОРМЛЕНИЯ ВОЛИ	94
4. ТЕЛО КАК МАКРОКОСМИЧЕСКИЙ СИМВОЛ.....	98
5. ИМЯ СОБСТВЕННОЕ	104
6. МИФИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ	106
7. ТЕЧЕНИЕ ВРЕМЕНИ ОТ ЛИЧНОСТИ К ЛИЧНОСТИ	110
8. СТАНОВЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ.....	111
9. СУДЬБА	114
10. ПРОМЫСЕЛ	116
11. СТАНОВЛЕНИЕ ВЕЧНОСТИ	119
12. АСПЕКТЫ ВЕЧНОСТИ	120
<i>вечный миг</i>	120
<i>софийный момент</i>	121
<i>вечное творчество</i>	123
<i>вечная жизнь</i>	123
13. ГРЕХОПАДЕНИЕ	126
14. КАЛУРГИЯ	129
15. ВСЕЗЕРЦАНИЕ.....	132
16. ВСЕЗЕРЦАНИЕ В КУЛЬТОВОМ ДЕЙСТВИИ.....	135
17. СТУПЕНИ ДЕЙСТВИЯ ВОЛИ	137
18. ДЕДУКЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ПОНЯТИЙ.....	139
19. АНТРОПОГОНИЯ СОБОРНОЙ ЛИЧНОСТИ	142
20. БУКВАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА.....	146
21. ИМЯ НАРИЦАТЕЛЬНОЕ.....	149
22. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ.....	151
ИСТИНА И КУЛЬТУРА.....	152
ВРЕМЯ КАК ПРОЕКЦИЯ МИФА	166
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СТРАДАНИЯ.....	172
ВЕДЕНИЕ	172
1. ЭГОМЕТРИЧЕСКИЙ МАСШТАБ	173
2. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ ПРЕДМЕТНОЙ ОБЛАСТИ	176
3. СТРАДАНИЕ	181
4. ИРОНИЯ	190
5. ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЕ СТРАДАНИЕ.....	193
6. ОГРАНИЧЕНИЕ КАК ЗАЩИТА ОТ СТРАДАНИЙ	200
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ МИРООПИСАНИЯ	202
1. МИРООПИСАНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ.....	202
2. СПЕРМАТИЧЕСКИЙ ЛОГОС.....	209
3. ИДЕАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА	215
4. МИРООПИСАТЕЛЬНЫЙ ГОРИЗОНТ.....	219
5. ЖЕСТКОСТЬ МИРООПИСАНИЯ	230
6. ТОЧКА СБОРКИ	238
7. СОМАТИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ	246

СМЫСЛ ИСТОРИИ

1. Вопрос о смысле истории не просто проблема философии истории, это вопрос о теоретических основаниях историософии. Специфика историософии заключается в том, что значение конкретного исторического события определяется главным образом не в связи с другими историческими событиями, историческими закономерностями, политико-идеологическими установками, социологическими моделями и т.п., а в своей причастности к высшему смыслу. Задачей моей статьи будет исследование смысла не отдельных событий, а онтология смысла как таковая.

2. Смысл как сперматическое тождество.

В начале мне необходимо определить, как я понимаю смысл. Представим конкретного человека, к примеру Ивана Ивановича. Сейчас, допустим, у него хорошее настроение, а вчера было плохое. На работу он ходит в костюме и галстук, а по утрам бегают в трико, с начальством он один, а в семье другой. Почему же мы продолжаем считать, что все эти разнообразные проявления один и тот же Иван Иванович?

Если обратимся к его сознанию – то оно в каждый момент имеет новое содержание, если к его душе – то она представляет собой стихию постоянно меняющихся чувств, если к его телу – то обнаружим постоянный обмен веществ с окружающей природой. Но, даже абстрагировавшись от телесной материи, столкнемся с тем, что у него нет единой телесной формы: когда он был младенцем, у него было одно тело, когда вырос – совсем другое, и все же он остается одним и тем же человеком.

Дабы выйти из тупика, необходимо показать, что Иван Иванович – не момент состояния сознания, психики, тела, а все это одновременно, как целое. Но в потоке времени возможна данность каждый раз лишь одного из моментов этого целого. Следовательно, бытие самого этого целого не может быть ограничено временем, в котором наличествуют все проявления Ивана Ивановича. И те его явленности, которые когда-либо были, и те, которые когда-либо будут, открыты в конкретной данности настоящего.

Прошлое и будущее – способы сокрытия истинного бытия, имеющего вечный характер и не зависящего от формы собственной выраженности в потоке времени. Локализация во времени есть такой способ ограничения, который носит условный характер, вторичный по отношению к бытию вечному. Жизнь вечная в христианском понимании есть такая полнота человеческой жизни, которая не ограничена тем или иным моментом времени, и открывает в настоящем всю временную последовательность как таковую.

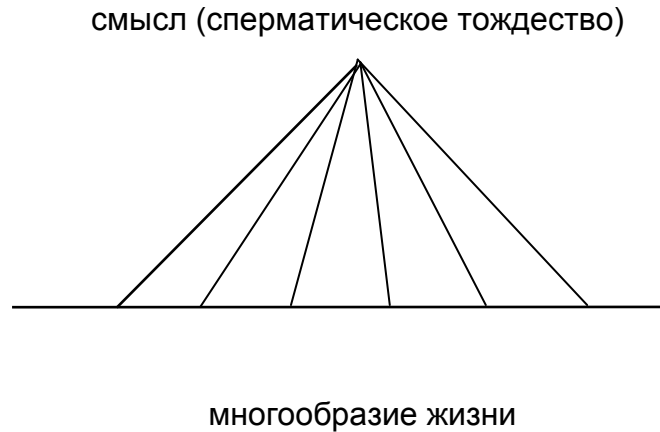
Для того, чтобы ту или иную выраженность внутри временного потока мы признали в качестве Ивана Ивановича, необходимо, чтобы все многообразие его существования осуществленное в вечности, было каким-то образом дано в этом отдельном моменте времени. Но актуально это многообразие не может вместиться в моменте, зажатом между прошлым и будущим. Следовательно, оно присутствует в нем потенциально, будучи нераскрытым – **в сперматическом виде**. Это и есть присутствие в моменте смысла, благодаря которому мы и осознаем наличие Ивана Ивановича, а не игру калейдоскопа времени.

Используя традиционную терминологию, смысл человека я буду называть **духом**. Дух – это тот неизменный стержень личности, который содержит в себе в сперматическом виде все многообразие душевного и телесного существования. Когда через лицо человека мы видим его внутреннюю жизнь, его прошлое, глубину его личности, т. е. когда лицо приоткрывает сокрытый в себе смысл, тогда мы называем такое лицо одухотворенным. И всегда замираем в благоговении перед одухотворенностью, в какой бы форме не являлся нам высший смысл: в природе ли, в храме, в человеке ли.

Смысл, таким образом, можно определить как данность в каждом моменте времени вечного, как данность актуального многообразия в своем органическом единстве, но в потенциальном, сперматическом виде.

Сказанное можно представить и в платоновской парадигме. Актуально данное многообразие во внутреннем единстве, имеющем вечное бытие – **эйдос**. Явленность эйдоса во времени – слово или вещь, а связь, соединяющая слово или вещь с эйдосом – **смысл**. Иначе говоря, *смысл – это присутствие целого вечного эйдоса в отдельном моменте времени.*

Графически смысл можно выразить в виде треугольника с бесконечным количеством лучей, спадающих с вершины на основание, где основание будет олицетворять актуально данное многообразие, а вершина – потенциально данное многообразие, или сперматическое тождество.



3. Вечность как живое тождество.

Если бы нам удалось разложить музыку на последовательность самостоятельных обособленных звуков, то саму мелодию, как таковую, мы бы не услышали, подобно тому, как ребенок, прочитав отдельные буквы, порой не может соединить их в слово. Музыка несводима на последовательность отдельных звуков, ибо представляет собой такой звуковой организм, внутри которого каждый отдельный звук обретает новое содержание, новый смысл.

Но для акта слушания мало того, чтобы каждый отдельный звук в сперматическом виде содержал всю музыку в целом.

В музыке необходимо, чтобы целое звучало в каждом отдельном звуке, звучало как актуально данное многообразие. Для музыкального восприятия важно не только звучание сменяющих друг друга звуков, но и звучание в каждом из этих звуков всех других, составляющих музыкальный организм. Иными словами, музыку делает возможной данность всех звуков в наличности настоящего, облекающаяся каждый раз в новую форму звучания отдельного звука. В музыке это становится возможным через сопричастность каждого звука каждому другому звуку.

Гармонию мы воспринимаем тем ярче, чем ярче выражается в каждом звуковом моменте вся музыка в целом. Более подробный анализ музыки можно найти у А.Ф.Лосева.*

Музыкальная сопричастность звуков отражает принцип взаимосвязи различных моментов в вечности. Если во времени момент дан как нечто обособленное от других моментов, относящихся к нему как прошлое и будущее, то в вечности каждый момент помимо собственной данности возводит к наличности настоящего всякого другого момента. Если во времени момент А тождествен сам себе: $A=A$, то в вечности он тождествен каждому другому моменту, хотя и остается отличным от него (что позволяет органическому единству сохранять индивидуальность собственных составляющих и выражать себя через них каждый раз в новой форме): $A=A$, $A=B$, $A=C$ и т.д. Такое тождество, которое раскрывается как актуально данное многообразие я называю **живым тождеством**. Аналогичное понимание живого тождества применительно к вечной Истине можно найти у о.Павла Флоренского.**

4. Ритуал как субстанциальное восхождение к смыслу.

Теперь обратимся к истории как последовательности событий. Если во времени в наличности настоящего может быть представлено каждый раз лишь отдельное событие, то в вечности – вся последовательность событий как таковая. Но, помимо этого, в вечности еще должна быть явлена сопричастность каждого события каждому другому событию. Иными словами, каждое событие будет содержать в себе другое событие.

Теперь посмотрим как проецируется это живое тождество событий в вечности на временную последовательность, то есть, как будет осуществляться принцип живого тождества: $A=A$, $A=B$, $A=C$... во времени. Ряд событий: В, С и прочие, должны являть через себя при этом событие А. Такую данность мы находим в ритуальных праздниках. Так, в празднике Рождества вместе с наличествующим событием присутствует и событие рождения Христа. Актуализация этого события в Рождестве осуществляется через **ритуал**.

В ритуале какое-либо особенно важное событие актуализируется в историческом процессе с определенной цикличностью. Иными словами, живое тождество в потоке времени будет раскрываться как **цикличность, ритм**.

Вместе с тем ритуал возводит не только к какому-либо определенному событию, но и ко всей цикличной последовательности, к ритму как таковому. Через ритуал циклическая последовательность событий образует новое органическое единство, не сводимое на совокупность этих событий, подобно тому, как это мы видели на примере музыки. Открывается некая внеисторическая реальность, которая через ритуал присутствует в каждом отдельном событии.

Так, праздник Ивана Купалы несводим на восхваления языческого бога либо на простое напоминание об Иоанне Крестителе, но возводит к иной реальности, к сущности стихии воды. Подобно этому всякий исторический ритм открывает трансцендентное бытие. Так, в ритме: 1905 год, 1917, 1929, 1941, 1953, 1965, 1977, 1989... присутствует некая трансцендентная реальность, которая, в частности, может олицетворяться, согласно восточному календарю, и в символе змеи.

Через ритуал новое органическое единство исторических событий должно являться в каждом отдельном событии как нечто целое. Это становится возможным, как это я указывал выше, если это органическое единство будет дано в сперматическом тождестве, т.е. как смысл.

5. Макроистория.

Теперь я попробую показать взаимосвязь используемых мною понятий по отношению к истории.

Смысл – это выраженное во времени сперматическое тождество органического единства исторических событий.

Ритуал – субстанциальное восхождение от отдельного события к смыслу.

История – раскрытие смысла во времени через свободное творчество людей. История имеет свой прообраз в вечности, кой присутствует в ней через ритуально открываемый смысл.

Тут можно провести аналогию между музыкой и историей. По музыкальному опыту мы знаем, что в восприятии звука может быть разной степень раскрытости смысла и его выраженность в мелодии как актуализированном органическом многообразии, и чем больше эта степень, тем ярче чувство гармонии. Вершиной музыкального переживания является экстаз – разрушение временных границ и выход в вечность.

Подобно этому и в ритуале может быть разной степень раскрытости смысла, как предзаданного в сперматическом тождестве органического единства исторических событий. Если я указываю, что в историческом процессе человек через собственное свободное творчество участвует в раскрытии смысла, то при этом должен добавить: “в определенной степени”. В ритуале же он может также через свободное творчество участвовать в процессе раскрытия смысла, но в иной степени, на ином уровне. Исторический процесс, раскрывающий смысл на ином уровне, я называю **макроисторией**.

Макроистория связана с историей единым смыслом или смыслами, но содержание потока событий разное. Так, каждое макроисторическое событие представляет собой единоклассный акт целого организма событий, раскрытых в истории в определенном ритме. Макроистория представляет собой такой же временной поток, что и история, только более высокого порядка. Отличие макроисторического времени от исторического заключается в степени способности момента времени актуализировать в себе то многообразие, которое потенциально наличествует в смысле.

6. Макроисторическая личность.

Концепция макроистории заставляет вспомнить иерархию эйдосов платоновской традиции и ангельскую иерархию – христианской. В контексте христианского платонизма я попытаюсь философски обосновать идею макроисторической личности.

Живое тождество личностей предполагает единство и раздельность, переживание другого как себя и осознание отличности другого от себя. Такое живое тождество есть любовь (понимаемая не как эмоциональное состояние, а как принцип человеческого существования). В совершенной любви человек не-

разрывен с другим, растворяется в нем, переживает внутренний мир другого как свой. Но любовь это одновременно и направленность, она предполагает существование отличного от себя. При полном растворении одного в другом любовь невозможна. В любви человек переживает и тождество и различие с другим. Но если мы будем понимать любовь как принцип бытия, то должны это тождество и различие истолковать онтологически.

Так, откровение “Бог есть Любовь” является откровением о том, что Бог есть живое тождество Своих Ипостасей. Применительно к людям живое тождество раскрывается как соборность, когда в каждом человеке во всей полноте воплощены другие люди.

Это соборное единство людей выражено на ином уровне как единый организм различных личностей – новая личность. Так, Адам есть самостоятельная личность, но вместе с тем это и организм личностей, когда либо живших на земле; сущность каждого человека.

Если мы обратимся к Библии, то обнаружим, что там повествуется не только об исторических, но и о макроисторических событиях того или иного уровня. Увидеть это мешают попытки иносказательного толкования Библии, что является симптомом интеллектуальной немощи, ибо представляют собой такую редукцию содержания, которая позволила бы воспринимать прочитанное в соответствии с собственными рассудочными стереотипами.

Признание необходимости иносказания есть отвержение откровения, отвержение мистического содержания. Ибо высшая трансцендентная реальность воплощается в том, что явлено реально, а не является головоломками для абстрактно-интеллектуальных игр. Соответственно, если мы признаем за Библией исторический смысл и понимаем ее повествование как откровение, то мы должны понимать содержание Библии буквально, независимо от собственных интеллектуальных установок.

В качестве опровержения буквальному пониманию Библии выставляются кажущиеся нелепости и противоречия. Но совершенно очевидно, что подобный эффект возникает вследствие совмещения макроисторического и исторического повествования в одной линейной форме изложения.

7. Миф как макроисторическая память.

Макроисторическое повествование должно пониматься буквально, как безусловная реальность, и, вместе с тем, как нечто отличное от реальности, в которой живет человек; как историческая последовательность событий, но носящая внеисторический, и даже вневременной характер. Иными словами, макроисторическое повествование есть *миф*.

Но макроистория может не только пониматься, но и переживаться как безусловная реальность, если человек через ритуал субстанциально восходит к ней, участвует в ее процессе. Миф, таким образом, становится воспоминанием об этом субстанциальном восхождении.

Макроистория может быть связана единым смыслом со всякой другой историей: историей народа, историей культуры, историей человеческой жизни. Отдельные события истории и макроистории становятся связанными едиными смысловыми линиями, как, например, рождение и умирание Осириса связано с ритмом жизни в долине Нила, а битва между Индрой и Вритрой – с соотношением сил света и тьмы в течении годового цикла.

Ф.Б.Я.Кейпер трактовал некоторые мифы как припоминание момента зачатия.^{***} Так, убийство Индрой Вритры он истолковывал как символический пересказ воспоминания оплодотворения сперматозоидом яйцеклетки. Рождение из яйца предка людей – Праджапати – еще более недвусмысленно указывает на оное событие. Подобным образом можно истолковать миф об изгнании из рая как воспоминание момента рождения.

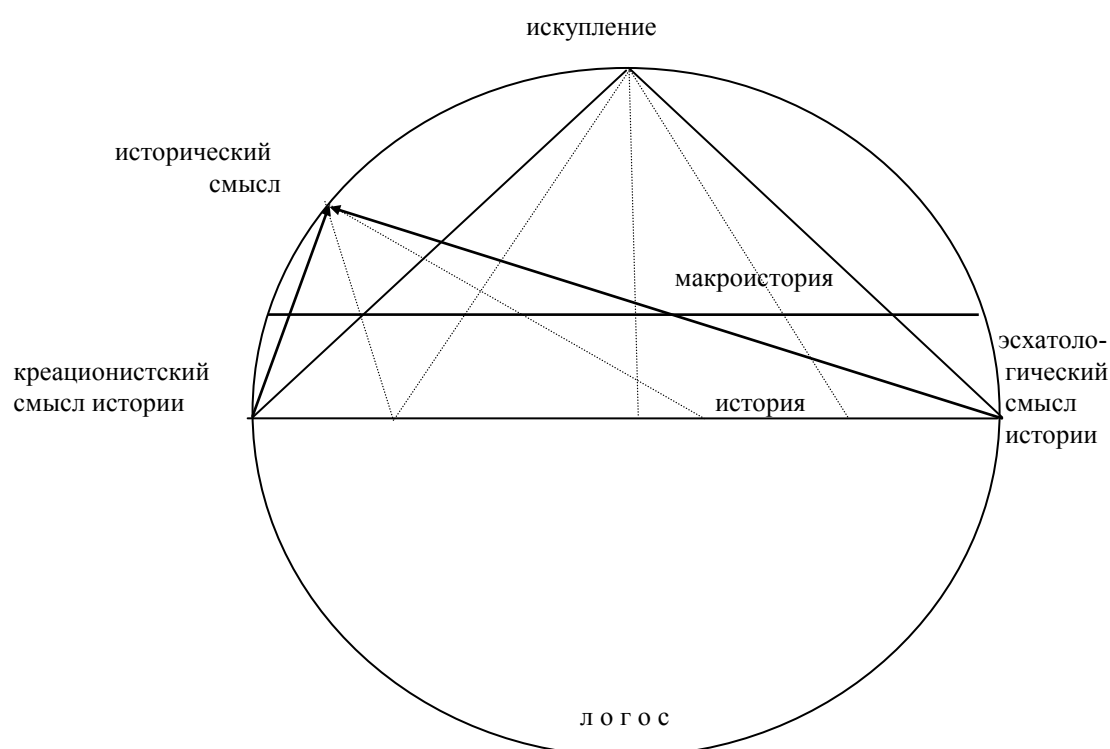
Однако эти мифы можно интерпретировать не как иносказание пережитых событий, а как соединение исторического и макроисторического в единой символике. Такое соединение возможно в силу того, что два параллельных событийных процесса раскрывают один и тот же смысл. В данном случае момент рождения человека связан единым смыслом с началом общечеловеческой макроистории.

Данные мифы дают такую систему символов, через которую человек осознает причастность собственной жизни к макроистории, а воспоминание собственных жизненных событий соединяется с макроисторической памятью.

8. Логос.

Определенный цикл событий, исторический ритм причастен к определенному смыслу, и в этом плане следует говорить о множестве смыслов, раскрывающихся в истории. Однако, с точки зрения вечности эти смыслы предзаданы. Следовательно, необходимо говорить об организме всех возможных смыслов, в котором содержатся все возможные исторические и макроисторические события. Такой смысловой организм есть **Логос**. Вся история тварного мира есть ни что иное, как развертывание Логоса – Слова Божия.

Ранее я иллюстрировал смысл в виде треугольника. Развертывая эту иллюстрацию, Логос можно изобразить в виде окружности, соединяющей вершины всех возможных треугольников.



На данной схеме я помимо прочего изобразил три основных смысла истории, к которым причастно всякое событие: креационистский смысл, связанный с моментом творения, эсхатологический смысл, связанный с концом исто-

рии, вторым пришествием, воскресением мертвых, и центральный смысл всей истории – искупление.

Если искупительную жертву Христа понимать только лишь как сугубо историческое событие, тогда становится непонятным ее общемировое значение: как быть с теми, кто жил до Рождества Христова? Но если мы будем понимать ее как смысл всей истории, то становится ясным, что к искупительной жертве причастны не только последующие, но и предшествующие события. Через Христа спасаются не только те, кто жил после Его крестной смерти, но и те, кто умер до Его рождения.

9. Всеобщее спасение как онтологическая основа истории.

Теперь я подхожу к главному вопросу этой работы: Каким образом совместима свобода человека и предзаданность смысла, осуществленность истории с точки зрения вечности?

Смысл истории раскрывается как свободное творчество людей. Следовательно, *смысл истории возможно определить как реальное согласование волей людей, но исторически отдаленное от человека, чья жизнь протекает во времени, в неопределенное будущее или во внеисторическую реальность.*

Если мы обратимся к центральному смыслу истории – к искуплению, то осуществлением этого смысла будет всеобщее спасение. Но всеобщее спасение возможно при свободном единении всех личностей в любви. С точки зрения истории – это бесконечно удаленное будущее. С точки зрения вечности – это свершившееся событие.

В искуплении реально осуществилось всеобщее спасение, ибо искупление – это не только эпизод в истории, но выражение в конкретном историческом событии осуществленного в вечности возвращения всех людей ко Христу.

Спасение человека, воскресение в нетленном теле, вечная жизнь – реально осуществившийся в вечности факт. Бытие исторического человека есть лишь один из моментов бытия уже спасенного человека. Если отрицать данность в вечности всей полноты человеческого бытия, то надо отрицать и проявления моментов этого бытия как человека исторического.

Человек исторический может открыть в себе полноту бытия через свободное творчество. И от его свободной воли зависит раскрытие того истинного бытия, которое охватывает все моменты, все время, но уже в отдельно взятом конкретном моменте, который может быть дан непосредственно, а может быть удален до бесконечности.

Подобно этому вся история человечества есть раскрытие смысла спасения. От свободы воли всех зависит удаление или приближение спасения, хотя оно с точки зрения вечности реально осуществлено.

Такое понимание позволяет преодолеть дилемму, которую ставит вопрос об осуществимости спасения. Если мы скажем, что спасутся все, то отвергнем необходимость напряжения духовных сил для осуществления спасения: делай что хочешь – все равно результат будет один. Если же скажем, что спасутся не все, то тогда принизим жертву Христа, утверждая, что тот пошел на крестную смерть не ради всех. Да и вообще, неполное спасение не следует считать спасением как таковым.

В контексте сотериологического истолкования смысла истории эти две позиции преодолеваются. Вторая позиция преодолевается признанием всеобщего спасения как свершившегося факта, а первая – осознанием того, что человек волен раскрывать или не раскрывать смысл предзаданного спасения. Так, для примирившегося с грехом спасение удаляется до бесконечности, хотя святой видит его как свершившееся. В математике можно провести аналогию с раскрытием в потенциальной бесконечности уже данной актуальной бесконечности.

10. Противосмысл истории.

Трагичность истории – в необходимости постоянного выбора между раскрытием и отрицанием смысла. Отвержением смысла является перевертывание всей смысловой иерархии, противопоставление части целому, момента человеческого бытия – всей полноте бытия, т.е. гордыня, считающаяся в христианстве самым главным грехом, ибо все прочие грехи – следствия грехопадения, в то время как гордыня это то, что привело к грехопадению.

Онтологически гордыня – самозамкнутость обособившейся части. Но часть вне органического целого обречена на саморазрушение. Как метафизическая сила, гордыня есть **противосмысл** истории, или, иначе говоря – **эйдическая скорлупа**, которая столь же активно проявляется в историческом процессе, что и прочие смыслы.

Действие эйдической скорлупы обнаруживается не только в злой воле исторических личностей, но и в связи с волей внеисторической, представленной в иерархии демонов. Однако последних не следует понимать как момент раскрытия предзаданного смысла в определенной иерархии бытия, – они вне ее, ибо лишены внутреннего бытия в силу своей противопоставленности смыслу и способны лишь паразитировать на ином бытии. Противосмысл истории – это участвующая в историческом процессе воля, лишенная собственного бытийного содержания.

11. Внутримировое раскрытие смысла.

Всеобщее спасение в сперматическом виде содержится в каждом моменте истории. Подобно тому, как в звуке может быть явлена музыкальная гармония, так и в отдельном событии всеобщее спасение из сперматического тождества в той или иной степени может переходить в тождество живое.

В отношении к человеку это видно, когда он через собственный поступок, направленный на всеобщее спасение, раскрывает смысл оного в конкретном моменте.

Полнота спасения может явиться не как конечный результат человеческой жизни, а как раскрытие содержания того или иного человеческого действия. В каждом моменте может зазвучать гармония всеобщего спасения, и от человека зависит способность слышать эту гармонию.

Зрительное явление спасения – открытие красоты в безобразном, реального – в условном. Полное осуществление спасения – в вечной жизни, но для раскрытия содержания вечной жизни не важно местоположение во времени момента, обращенного к ней. Спасение – это музыка истории, и слышащий ее уже здесь имеет жизнь вечную.

12. Симметричное и асимметричное раскрытие смысла истории.

Всеобщее спасение, как центральный смысл истории, имеет два момента: искупительный и эсхатологический, связанный с концом истории.

Ожидание конца света и второго пришествия Христа становится главным смыслом истории в христианском сознании. И тут мы сталкиваемся с двумя традициями понимания конца света, сосуществующих бок о бок: ожидание внезапного разрушения мира и наказания не успевших раскаяться и надежда на мирное обращение всех ко Христу, и через это – преображение всего мира.

Эти традиции определяются различным пониманием эсхатологического смысла истории. Для одной – этот смысл отождествляется с одним из исторических моментов, он внутри истории, в то время как для другой – он вне истории, не связан ни с каким историческим моментом в отдельности, но связан со всей историей как целым.

Ярко показал, как эти два истолкования смысла определили характер Восточного и Западного христианства, и раскрыл культурно-исторический контекст возникновения этих традиций С.С.Аверинцев.**** Для Восточного христианства характерно внеисторическое понимание смысла истории, где каждый исторический момент в равной степени приближен к эсхатологическому смыслу.

Такое равно приближенное к каждому историческому моменту раскрытие эсхатологического смысла, я, вслед за Аверинцевым, называю **симметричным раскрытием**.*****

Соответственно, для Западного христианства характерно внутриисторическое истолкование эсхатологического смысла. Моменты истории могут быть ближе или дальше от момента, который отождествляется с этим смыслом. Эсхатологический смысл раскрывается в истории неравномерно – **асимметрично**.

Теперь следует обратить внимание, какие именно архетипы мышления формируются симметричным и асимметричным истолкованием смысла истории.

Асимметричное истолкование смысла противопоставляет тех, кто удален от этого смысла и тех, кто приближен к нему. В христианской сотериологии это

выражается на дуалистическое расчленение на спасенных и не спасенных. Если конец света связан с определенным моментом истории, то все спастись не успеют. Бог, как Всемогущий, предвидит это, предвидит обреченность на вечную гибель некоторых людей.

Вспоминается, сколько сил потратил крупнейший богослов Западного христианства Блаженный Августин, мучившийся над этой проблемой и вынужденный признать со стоической мужественностью предопределенность к гибели не предизбранных ко спасению. В протестантизме идея предопределенности спасения и гибели доводится до логического конца.

Подобным образом и на протяжении человеческой жизни можно быть ближе или дальше от спасения. Приблизиться ко спасению – значит заслужить его. Бог понимается как судья, определяющий, кто заслужил, а кто нет, искупление превращается в изменение юридического отношения между Богом и человеком. В последствии возникла даже нелепая идея о том, что оные заслуги можно перепродавать в виде индульгенций.

Симметричное истолкование раскрытия смысла истории, более характерное для Восточного христианства, снимает противопоставление на спасенных и не спасенных, ибо все люди во все моменты жизни в равной степени приближены ко спасению.

Неудивительно, что идею о всеобщем спасении впервые высказал представитель Восточной традиции – Ориген Александрийский. Однобокое ее истолкование несло соблазн пассивного ожидания спасения, и потому было отвергнуто, хотя подспудно всегда присутствовало в православной святоотеческой традиции.

В каждый момент жизни человек остается в равной степени близок ко спасению, независимо от того, какие заслуги или грехи он накопил. В любой момент грешник может покаяться и обратиться к Богу, получив от Него спасение, в то время как праведник может согрешить и отпасть от Бога, а может просто жить, так и не обращаясь к Нему, довольствуясь своей праведностью. Такое понимание ориентирует на необходимость постоянного выбора между добром и злом в каждый момент жизни. Важным становится не то, кто совершает выбор – грешный или праведный, а то, какой выбор он делает.

Если для западного человека достаточно руководствоваться заповедями, верить в Бога и быть праведным, дабы быть уверенным в правильности пути, то восточный человек лишен этой уверенности будучи обречен быть свободным, обречен постоянно делать заново выбор, и от ошибки его не могут застраховать ни предшествующие заслуги, ни праведность, ни вера в Бога.

Даже в своей вере он постоянно делает выбор, ибо всегда может ошибиться, впасть в прелесть, принять дьявола за Бога. Вера православного – это не самодовольная умиротворенность, она подобна огню, нечто движущееся, меняющееся, требующее постоянного напряжения всех духовных сил, постоянного преодоления сомнения, непрерывного поиска Истины.

Православный видит мир не только в плане исторического потока, но и в плане внеисторической реальности. Каждый элемент этого мира связан не только с прошлым или будущим, но и с высшим и низшим. Мир превращается в систему символов, через которую человек соединяется со всей внеисторической смысловой иерархией. И в этой системе символов он обречен постоянно делать выбор между раскрытием смысла и той эйдической скорлупой, которая, как злая воля участвует наряду с человеком в истории.

*А.Ф.Лосев Музыка как предмет логики // А.Ф.Лосев Из ранних произведений, М.: Правда, 1990

**П.Флоренский Столп и утверждение Истины, М.: Правда, 1990

***Ф.Б.Я.Кейпер Труды по ведийской мифологии, М.: Наука, 1986

****С.С.Авернцев Поэтика ранневизантийской литературы, М.: Наука, 1977

*****Там же

СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Введение

В данной работе я собираюсь выделить основные стадии становления религиозного сознания как определенные ступени постижения вечного смысла, раскрытия его в человеческом сознании. Разные формы обращенности к высшему, приобщения к нему, видения его, охарактеризуются мной в пяти стадиях религиозного сознания (сознания обращенного к вечности): феноменалистическая стадия, магическая, теургическая, рацио-редукционистская и эсхатологическая.

Религиозное сознание отражает субстанциальное тождество человека и высшего начала, мира дольного и горнего. Осуществление этого субстанциального тождества есть культ. Основная идея, которую я хочу раскрыть в работе – первичность культа по отношению к культуре, производность от культа всех сфер человеческой деятельности, включая и те, которые предстают нам в секуляризованном виде. Культ определяет религиозное сознание и все его содержание: язык, искусство, науки, которые первоначально не существовали вне культа.

Другая важная идея, к которой следует из логики данной работы – завершенность становления религиозного сознания в христианстве.

Христианство предполагает самый высокий религиозный идеал, утверждает реальность искупления как осуществление онтологического условия для вхождения человека в вечную жизнь и преображение мира. Христианское сознание предполагает не просто обращенность к вечности, но и воплощение ее в нашем временном мире, что должно привести к прекращению истории и установлению Царства Божия на земле.

Поэтому проследить становление религиозного сознания я должен между двумя метаисторическими событиями: грехопадением и установлением Царства Божия, раскрыв их смысл.

Для осуществления поставленных целей можно пойти двумя путями: либо через анализ и обобщение разных форм религий, явлений культуры, типов мышления, либо, как я собираюсь поступить сейчас, построить идеальную модель становления религиозного сознания, которая могла бы стать парадигмой обобщения эмпирического материала. Для этого я должен сконструировать первоначальный тип мышления через эпоху современного типа мышления, то есть через редукцию всего того содержания сознания, которое является результатом более позднего развития культуры.

После проведения редукции я должен раскрыть принцип мышления на том описании сознания, которое уже исключило все позднекультурные наслоения, и показать становление сознания, уже отталкиваясь от тех принципов, которые я выделяю внутри него самого.

Сознание, описание которого мы получим через такую редукцию, будет соответствовать первоначальной стадии человеческого мышления, и в силу уже потенциально заложенных в нем принципов развития должно обратить человека к высшему началу. В человеке изначально содержится движущая сила, которая заставила совершить это обращение, пройти все стадии религиозного сознания и устремиться к высшему сотериологическому идеалу – Царству Божию.

Данную модель становления сознания следует понимать не как историческое, а как парадигму становления религиозного опыта, которая может быть применена к разному содержанию: и содержанию жизни отдельного человека, и содержанию целой культуры. В реальной истории моменты, выделенные мной как становящиеся один за другим, могут соседствовать один с другим, накладываться один на другой, переходить в регресс. Я стремлюсь не столько дать описание конкретных историко-культурных фактов, сколько вскрыть саму логику становления, которую содержат они.

1. Феноменалистическая стадия

Обращаясь к содержанию сознания, я выделяю в нем два момента: 1) все то, что наполнено конкретным жизненным смыслом – переживаниями, чувствами, ощущениями -то есть **экзистенциальное содержание**, и 2) все то, что само по себе лишено жизненного содержания, но которое может это содержание оформлять и переструктурировать, как нечто накладываемое на него извне – то есть **абстрактное содержание**.

Например, конкретное проявление любой вещи (стол, вода, печь и т.д.) в ситуации всегда имеет для человека свой конкретный смысл (за столом он пишет, водой утоляет жажду, от печи греется). Но, вместе с тем, вещь сама по себе, вне ситуации, вещь вообще (стол вообще, вода вообще, печь вообще) не имеет для человека никакого жизненного смысла, она вне экзистенциального содержания. Эти абстрактные моменты накладывают, тем не менее, на экзистенциальное содержание отпечаток; представление “стола вообще” влияет на восприятие конкретного стола. Человек начинает видеть мир через сетку абстрактных понятий, расчленять свой жизненный мир в соответствии с абстрактным содержанием сознания на предметную область и устанавливать связи между отдельными предметами, как того требует абстрактное мышление.

Внутреннее жизненное содержание человека вытесняется абстрактным представлением о нем, отождествляя его с некой шаблонной социальной ролью (пионер, рабочий, извращенец, патриот и т.д.). Его качества, определяемые его ролью, отражают отношения с другими носителями социальных ролей в соответствии с принципами абстрактного мышления (например, ответственный, судимый, женский, политически грамотный и т.д. – все то, что поддается анкетированию). Личные же качества, отражающие неповторимость его внутреннего мира и не поддающиеся анкетированию, отчуждаются от него, человек превращается в элемент предметной области с заданными законами функционирования.

Результатом этого является полное отчуждение личности через воплощение в нем стереотипа среднего человека, который вырабатывается общественным механизмом.

Реконструкция эмоционально-ситуационного мышления

Совершая редукцию абстрактного содержания сознания, я редуцирую все то, что истолковывалось как самостоятельная сущность вне ее конкретных проявлений, очищая тем самым феноменальный поток сознания от наслоений. Но для того, чтобы совершить подобную редукцию, необходим критерий, различающий абстрактное содержание сознания и экзистенциальное. Такой критерий, благодаря которому я выделяю феноменальный поток сознания, есть **значимость**.

Суть феноменалистической редукции будет заключаться в тезисе: *существует то, что значимо, и значимо то, что существует*. Значимость есть наполнение того или иного момента сознания жизненным содержанием, составляющим феноменальный поток. Все то, что вне потока, следуя феноменалистической редукции, следует понимать как не существующее.

Феноменалистической редукции, во-первых, подвергается вся предметная область. Предмет имеет значимость для человека лишь в конкретной ситуации, наполняясь ее жизненным содержанием, сам же по себе он никакого значения для человека не имеет, следовательно, не существует.

Во-вторых, феноменалистической редукции подвергаются законы функционирования предметной области. Прежде всего редуцируется формальная логика, ибо она оперирует абстракциями, которые могут прилагаться, а могут и не прилагаться к экзистенциальному содержанию.

Затем редуцируется язык, который заранее задает предметную область и определяет нормы ее функционирования. Феноменалистической редукции следует подвергнуть все научные и общественные законы, вытекающие из истолкования мира в виде предметной области. Отрицание предметного понимания человека требует редуцировать и норм его поведения: этикет, мораль, привычки и т.д.

Феноменалистическую редукцию следует понимать не как отказ от чего-либо, а лишь как отрицание за чем-либо определенного онтологического стату-

са (так, например, это не мешает мне пользоваться русским языком для реконструкции мышления через редукцию языка).

Проделав подобную редукцию, можно перейти к анализу феноменального потока. Способом его существования будет значимость. Значимо все то, на что человек обращает внимание, что вызывает эмоцию, чувство, влечение или отталкивание, веру или сомнение, надежду или воспоминание и т.д. Все эти понятия я буду называть **интенциями** – направленностями на значимое содержание. Таким образом, значимость есть некое содержание, которое существует через направленность на себя. Вне интенции содержания нет. Можно сказать и так, значимость – открываемое внутри интенции содержание.

Все чувства, влечения, эмоции могут существовать лишь в конкретной ситуации, а не сами по себе. Интенция существует только в ситуации. Вместе с тем, и сама ситуация существует как значимость, т.е. существует через интенцию на себя. Иными словами, ситуация существует только в интенции. Отсюда следует, что интенция и ситуация – два модуса одного и того же смысла: модуса существования как направленности и модуса существования как содержания этой направленности.

Интенция есть такая направленность на ситуацию, благодаря которой ситуация обретает статус существования в интенции как ее содержание, представляющее собой совокупность новых значимостей, новых интенций. Это творческий процесс высветления нового внутри себя.

Поскольку субъектно-объектные отношения редуцированы как продукты функционирования предметной области, то интенция не предполагает ни субъекта, ни объекта вне себя. Интенция целиком определяется ситуацией, которая существует не вне интенции, но как ее аспект.

Для иллюстрации приведу такую ситуацию: человек ходит по лесу и собирает ягоду. Здесь интенция – стремление найти ягоду, ситуация – человек блуждающий по лесу и ищущий ягоду. С одной стороны мы видим эмоциональную направленность на ситуацию (человек хочет найти ягоду), с другой стороны, вне этой интенции ситуация существовать не может (не может быть искания ягод самого по себе вне конкретных жизненных переживаний).

Кроме того, эта интенция раскрывает содержание ситуации как мозаику новых значимостей, как отрицательных (запнулся о корягу, рев медведя, портящаяся погода), так и положительных (пробежала белка, свежий воздух и т.п.). Каждая значимость, понимаемая как усиленная интенция (например, стремление избежать встречи с медведем) в свою очередь открывает в себе новую ситуацию как мозаику новых значимостей.

Многообразие значимостей, которые интенция высветляет в ситуации, я называю **феноменами**. Если внутри феномена, как момента ситуации, интенция высветляет новое феноменальное многообразие, то по отношению к нему феномен будет выступать как ситуация.

Процесс мышления можно представить следующим образом: интенция высветляет в себе ситуацию как феноменальное многообразие. Частный феномен в аспекте значимости имеет свой содержательный момент и свой интенциональный момент. Когда последний предстает как усиленная интенция, то содержательный момент предстает как ситуация открывающая в себе новое многообразие феноменов. Непрерывный поток высветления новых феноменов через усиление интенции я называю **эмоционально-ситуационным мышлением**.

Предмет в абстрактно-предметном типе мышления, как и феномен в эмоционально-ситуационном, является составным элементом ситуации, и дабы не путать их между собой, назову основные отличия между ними.

1) Феномен произведен от ситуации и не существует вне ее. Предмет первоначально дан вне ситуации и является материалом для ее конструирования.

2) Феномен всегда эмоционально значим. Предмет приобретает эмоциональную значимость лишь когда попадает в ситуацию.

3) Один и тот же феномен не может существовать в разных ситуациях. Предмет же инвариантен по отношению к ситуации.

Проиллюстрирую: если в одной ситуации утюгом гладят, в другой – обожглись об него, а в третьей – им забивают гвозди, предметное мышление во всех ситуациях выделяет один и тот же предмет – утюг, а эмоционально-ситуационное мышление высветляет совершенно разные феномены, ибо зна-

чимость утюга в одной ситуации не имеет ничего общего со значимостью утюга в другой ситуации.

В русском языке слово “рассматривать” носит оттенок аналитичности, дискретности восприятия, поэтому я использую его для обозначения предметного видения мира. Для обозначения переживания феноменального потока как единого континуального эмоционально-ситуационного процесса я использую слово “созерцание”.

Феноменалистическое мировидение

(до грехопадения)

Через созерцание мир дан как постоянно меняющий свое содержание с каждой новой ситуацией, эмоцией, ассоциацией, поток. Существовая лишь единожды, феномен тут же исчезает, уступая место новому. Ни одна ситуация, ни один феномен, ни один момент феноменального потока никогда не повторяется подобно постоянно обновляющимся водам реки.

В каждой новой ситуации человек дан себе как новый феномен. То, что мы понимаем под человеком, распадается на множество не имеющих между собой ничего общего разнообразных феноменальных проявлений, существующих в контексте конкретных ситуаций, как их моменты. Абстрактное понятие “человек” просто не с чем отождествить. Можно сказать, что человека нет, можно сказать, что человек – это все, весь мир.

В этом феноменальном потоке некому вычленять себя как субъект и нечего противопоставлять себе как объект. Можно сказать, что весь мир сам себя самосознает, и это самосознание есть человек. Телесная явленность человека – лишь один постоянно меняющийся компонент мира, помимо него составной частью человека будет все, что он видит, слышит, помнит, во что верит, о чем мечтает.

Можно сказать, что человек тождественен всему своему жизненному миру, всему своему самобытию, а не есть некий отдельный предмет, как резуль-

тат отождествления абстракции с постоянно меняющимся модусом самобытия и противоположения этого модуса всему самобытию. Составной частью человека будет не только то, с чем мы привыкли его отождествлять, но и сама явленность ему других людей, явленность ему других существ. “Все, кого я воспринимаю – часть меня – сказал бы он.

Однако такое отождествление себя со всем миром возможно когда воля другого человека (как и всякого другого существа), открывая свое действие внутри моего самобытия и являя тем самым мне себя, находится в свободном согласовании с моей волей. Иными словами, я могу отождествить себя со всем миром только в свободном согласовании своей воли и воли других существ, которые проявляют ее в моем жизненном мире. Это отождествление возможно лишь во всеобщей любви.

Любовь как свободное согласование моей воли и воли другого, предполагает, чтобы я не воспринимал волю другого как чуждую себе, трансцендентную моему самобытию. Это возможно лишь в том случае, если я буду воспринимать внутренний жизненный мир другого, который воплощает свою волю в моем самобытии, как свой, буду видеть и слышать глазами и ушами другого, чувствовать его чувствами, переживать его переживаниями, иными словами, если я буду видеть другого изнутри.

Отождествление себя со всем содержанием своего жизненного мира предполагает **внутривидение** – когда я, воспринимая внешнюю данность другого, буду видеть в ней иной жизненный мир, иначе говоря, когда я буду в себе открывать другого. Совершенное восприятие гармонии самобытия без внесения в нее субъектно-объектных отношений предполагает видение всего мира изнутри.

Описанное восприятие мира пока не осуществлено в нашей действительности, оно соответствует тому моменту жизни человека, когда он еще не потерял полноту любви, а вместе с тем и полноту жизни, когда еще не разрушил через отрицание любви внутреннее единство мира и не потерял вместе с этим внутривидение, когда еще не противопоставил себя Богу. Иными словами, описанное мной мировидение есть мировидение человека до грехопадения.

Человек тогда еще не прикоснулся к плодам древа познания добра и зла. Можно сказать, что он не знал еще тогда морали как способа предохранять одного человека от другого путем предписания этических норм. Человек в принципе не мог причинить вред другому, ибо воспринимал его внешнюю явленность как часть себя, наслаждаясь в любви созерцанием его жизненного мира.

Человек не ведал еще тогда противопоставления на альтруизм и эгоизм, для него жизнь всех существ была представлена во всеединстве, во всеобщем взаимопроникновении жизненного мира одного в жизненный мир другого. Причинение вреда одному из моментов есть причинение вреда всему всеединству, причинение вреда себе. Поэтому для человека лишены были смысла такие понятия как добро и зло, ибо все он воспринимал как добро. Наделение смыслом этих понятий требовало предварительного замыкания внутри своего самобытия, противопоставление своей воли воле другого. Символом невычлененности себя из мира является незнание человеком собственной наготы до грехопадения.

Эмоционально-ситуационное мышление

(после грехопадения)

Утерев полноту единства с Богом, человек разрушил свое всеединство с миром. Полный разрыв с Богом означал бы полное уничтожение, небытие, а потому человек после грехопадения вынужден прозябать где-то между жизнью и смертью, между совершенным бытием и небытием. Его жизненный процесс определяется двумя этими полюсами.

Характеризуя мышление этой стадии, выделяю, во-первых, два полюса жизненного процесса – полное принятие жизни, осуществление ее полноты, и полное непринятие жизни, смерть. Эти полюсы в жизненном процессе можно обозначить как полюс блаженства и полюс страдания.

Во-вторых, три уровня жизненного процесса: континуальный поток ситуаций, ситуация и феномен.

В-третьих, способ существования жизненного процесса – эмоциональное переживание.

В континуальном потоке ситуаций жизнь дана как нечто целое, а способ ее существования – отношение к ней как к целому: принятие жизни, радость жизни, недовольство жизнью, ненависть к жизни и т.д. Все другие переживания человека определяются в контексте переживания человеком жизни как целого.

Противопоставившего себя Богу греховная природа тянет на нижний полюс, что выражается во внесении отрицательных моментов, моментов страдания, во всякое переживание, недовольство данным переживанием. Стремясь избежать этого падения, человек превращает эмоциональное переживание в интенцию – направленность на более лучшее переживание, на новую ситуацию, на полюс блаженства. Под воздействием этих двух полюсов жизненный процесс предстает как смена интенций, выветляющих внутри континуального потока ситуационное многообразие.

Но под тяжестью греховной природы человек не может найти удовлетворение в данной ситуации, он постоянно что-то хочет, о чем-то мечтает, что-то ищет, к чему-то стремится, чего-то избегает. Он стремится преодолеть притяжение полюса страдания в своей направленности к высшему полюсу, но каждый раз терпит неудачу. В этом постоянном поиске лучшей ситуации и осуществляется становление континуального потока ситуаций,двигающегося по замкнутому циклу страданий. Человек созерцающий превращается в человека ищущего.

То, что было сказано о континуальном потоке ситуаций, можно повторить применительно к конкретной ситуации. Ее способ существования – эмоциональное переживание – раскрывается в интенции на это переживание, подобно тому, как переживание жизни как целого определяется интенцией на нее. Точно также мы можем говорить о двух полюсах, между которыми раскрывается содержание эмоционального переживания, о тяготении к нижнему полюсу, выраженному внесением в переживание отрицательных моментов.

Внутри ситуации переживания превращаются в направленности, стремящиеся изменить содержание ситуации. Что-то в ситуации кажется важным, что-то приятным, что-то отвратительным, что-то опасным, что-то вкусным...

Что-то хочется внести в ситуацию, а от чего-то хочется избавиться. В совокупности подобных интенций раскрывается феноменальное становление ситуации. Но под притяжением нижнего полюса человек не может найти окончательного удовлетворения ни в одной ситуации, пребывая в дурной бесконечности поисков лучшего. Человек ищущий становится человеком вечно неудовлетворенным.

Нельзя понимать переживание жизни в целом, переживание ситуации и переживание феномена как три изолированных друг от друга момента. В действительности они всегда даны вместе, более частное переживание воплощает в себе более общее, а более общее проявляется в более частных. Мое отношение к жизни в целом дано через мое отношение к конкретной ситуации, и хотя первое определяет это отношение к ситуации, но само не проявляется вне ее. Переживание жизни в целом раскрывается во всеединстве конкретных ситуаций.

На этой первоначальной стадии сознания человек еще не может вырваться из дурной бесконечности вращения колеса страданий, движущегося под тяжестью греховной природы. Первой попыткой преодолеть эту дурную бесконечность будет переход на магическую стадию сознания, которая и является первым шагом на пути открытия внутри феноменального потока становления вечного содержания.

2. Магическая стадия

Магическое мышление является следующим этапом развития мышления эмоционально-ситуационного, которое в каждой новой ситуации видит новое содержание, состоящее из никогда не повторяющихся элементов. Отсюда ясно, что человек этой стадии не может сопоставлять ситуации, исходя из составляющих ее элементов. Следовательно, магическое мышление при сопоставлении ситуаций может учитывать не сами элементы (феномены), а их соотношения между собой, которые могут повторяться в различных ситуациях: подчи-

ненность, активность, пассивность, страдательность, симметричность, оппозиция и т.д.

Соотношение феноменов в ситуации составляет эмоциональную структуру ситуации, которая усматривается магическим мышлением интуитивно в таком эмоциональном переживании, которое отрешается от непосредственных эмоций, хотя и определяется ими. В соответствии с магическим мышлением, ситуации с одинаковой эмоциональной структурой должны быть непосредственно связаны между собой. На этом основополагающем моменте и основывается магическая причинность.

Магическая причинность.

Тезис, смысл которого я постараюсь раскрыть, можно сформулировать так: если первая ситуация обладает аналогичной структурой, что и вторая, но до полной аналогии не имеет один из элементов, то, в силу магической связи ситуации с изоморфными структурами, первая ситуация должна восполнить в себе этот недостающий элемент. В этом восполнении элемента и проявляется причинно-следственная взаимосвязь между ситуациями.

Сказанное можно разъяснить на примерах. Возьмем две ситуации: 1) дикарь стучит рукой по тамтаму, и, 2) дикарь стучит тамтамом по руке. Обозначим элементы первой ситуации как А-Б-В-Г, где А – дикарь, Б – рука, В – тамтам, Г – звук. Отношение Б-В можно выделить как активное-пассивное. Предметное мышление отождествляет элемент тамтама в первой ситуации с элементом тамтама в другой. Магическое мышление не обнаружит между ними общего содержания, ибо их положение в разных ситуациях разное: тамтам пассивен в первом случае и активен во втором. Дикарь выделит в качестве одинаковых элементов тамтам в первой ситуации и руку (как подобный пассивный элемент) – во второй. Здесь сравниваются элементы не сами по себе, а их взаимоотношение в структуре ситуации. Их качественное содержание определяется их положением в ситуации.

С другой стороны, магическое мышление может обнаружить связь данной ситуации с ситуацией, которая с точки зрения предметного мышления не имеет отношения к первой, но которая обладает той же самой структурой значимостей. Например, шум водопада в лесу. Обозначим структуру этой ситуации как А"-Б"-В"-Г", где А" (лес) структурно соответствует элементу А (человек), Б" (река) соответствует Б (рука), В" (подножие скалы) соответствует В (тамтам), а Г" (шум водопада) соответствует Г (звук тамтама).

Стук о тамтам единится с движением водопада, эти две ситуации с точки зрения магического мышления, находясь в непосредственной связи, должны взаимоопределять друг друга и восполнять друг друга. И если в одной ситуации усматривается новый элемент, то по законам магического мышления он должен восполнить и вторую ситуацию.

Допустим, обнаруживается элемент Д" – брызги водопада. Тогда ситуация с водопадом А"-Б"-В"-Г"-Д" будет причинно обуславливать появление элемента Д в ситуации со стуком о тамтам А-Б-В-Г, в которой, в качестве этого элемента Д могут выступить, например, капли дождя. Согласно магической причинности ударами о тамтам становится возможно вызвать дождь.

В приведенном примере ситуация явления природы вызывает структурное дополнение в ситуации с человеком. Но закон магического мышления действует в оба направления, и ситуация, в которой участвует человек, в свою очередь, обуславливает ситуацию с явлением природы. Если определенные календарные циклы обуславливают определенные обряды, то невыполнение этих обрядов, с точки зрения магического мышления, может нарушить календарные циклы.

Так, у латышей есть обычай в соответствии с обрядом в определенный день затаскивать на гору чурбан – сия работа требует больших человеческих усилий. Но с какой бы методичностью из столетия в столетие не наступала бы весна, крестьянин убежден в том, что именно обрядовые действия позволяют весне снова наступить в следующий раз. Именно эта уверенность придает ему силы каждый год выполнять столь нелегкий труд.

Мирозозерцание человека магической стадии представляет собой картину мира, в которой объединены несколько ситуаций с одинаковой структурой

значимостей, и при изменении одной из ситуаций перестраивается вся цепочка ситуаций, меняется картина мира.

Можно сказать, что мирозерцание такого человека меняется каждый момент, выстраиваясь заново для новой ситуации. Если он собирается на охоту, то окружающие его явления имеют одно значение, объединяются в одну картину мира, если он заболел, то они приобретают совершенно новое значение, по новому распределяются между ними причинно-следственные связи, рождается новая картина мира. В одной ситуации радуга может быть предзнаменованием хорошей погоды, в другой – она может стать источником болезни. Человек вынужден собирать свое мирозерцание для каждого момента из того феноменального многообразия, внутри которого он живет.

Магическое действие

Сущность магии чисто прикладная – достижение какого-либо конкретного результата (определенной ситуации) с помощью магического действия. Как это действие определяется через магическую причинность, я и должен рассмотреть.

Покажу на примере: люди собрались у костра в пещере и готовятся к завтрашней охоте. Результат, который они хотят получить – удачная охота. Но структура значимостей ситуации, когда они сидят у костра, не соответствует структуре ситуации удачного завершения охоты. Для магического воздействия на охоту необходимо найти ситуацию, магически соединяющую данную ситуацию и желаемую.

Для удобства структуру ситуаций буду обозначать цифрами. Ситуацию, когда люди собрались у костра обозначу как 1-3-5, а ситуацию удачной охоты как 20-40-60-80. Структура данных ситуаций разная, но можно найти промежуточную ситуацию, которая, с одной стороны, предопределяла бы ситуацию удачной охоты как предшествующая, а с другой стороны, была бы магически взаимосвязана с ситуацией собрания вокруг костра. На такую роль может пре-

тендовать ситуация совершения интенсивных действий вокруг чего-либо, обозначу ее как 2-4-6-8.

Если промежуточная ситуация уже предзадана, то для полного структурного соответствия с ней требует восполнения ситуация вокруг костра. Необходимо внести в нее определенный элемент – x , чтобы она магически была взаимосвязана с ситуацией, предшествующей удачной охоте. Полученную причинно-магическую связь можно формализовать так: $1-3-5-x = (\text{магически}) = 2-4-6-8 = (\text{как предшествующая}) = 20-40-60-80$.

В соответствии со структурой второй ситуации (интенсивных действий вокруг чего-либо) мы можем расшифровать этот x – им могут быть танцы вокруг костра ($x=7$). Для достижения удачи на охоте необходимо совершить ритуальный танец как магическое действие – x .

Магическое действие может проявляться в самых разнообразных формах, от более-менее понятных нам танцев, рисунков, пантомим до самых экзотических выражений – прыжки через ограду самым неудобным образом, плевок через определенное плечо, манипуляции с иголками, нитками, слюной, волосами и т.п.

Магические символы

Накопление знания, опыта, для магического мышления есть выработка устойчивых магических действий, которые могут многократно использоваться для разных случаев. Эти действия представляют собой все более усложняющуюся систему, структурирующую мировосприятие. Чем более сложная система, тем более устойчиво мирозерцание человека. Однако, весь его опыт и все его знания еще не вычленены из магических действий, которые входят в устойчивые ритуалы.

В магическом ритуале магическое действие перестраивает структуру ситуации так, что она непосредственно становится взаимосвязана с множеством ситуаций независимо от времени, пространства, вероятности их существования. Само магическое действие становится символом вневременного и внепро-

странственного единства ситуационного многообразия. Иными словами, магический символ возводит к тому плану бытия, на котором многообразие ситуаций дано сразу, как актуальность настоящего без пространственно-временных ограничений. Этот план бытия есть вечность.

Например, мы наблюдаем магическое действие в виде жертвоприношения огню. Через этот ритуал человек связывает воедино все ситуации столкновения с огнем. Ритуальное действие как магический символ открывает человеку все эти ситуации как одно целое, которое представляет вечную сущность огня. В дальнейшем можно персонифицировать эту сущность в лице бога Агни.

Одним из важнейших символов, возводящим многообразие ситуаций к их вечному аспекту, есть слово. Через слово человек мог, приобщившись к этому вечному аспекту, непосредственно воздействовать на каждую из ситуаций. Первоначальная функция слова – магическое заклинание. Оно не могло мыслиться вне магического ритуала, через который и приобрело свой лежащий в вечности смысл. Превращение слова в средство коммуникации произошло много позднее как секуляризация слова.

В связи с этим, слово имеет не меньшую силу воздействия на мир, чем физическое действие человека. Словом можно помочь, словом можно убить. Память об этой магической силе слова живет в нас в мистическом страхе перед проклятием.

Возникновение языка обусловлено не потребностью в общении (уже будучи рожден, он стал использоваться для общения как одной из своих побочных функций), а обращенностью человека к вечности. Никакое общение не смогло бы наполнить слова смыслом (как не наполняются смыслом условные рефлексy животных), если бы смысл не был бы первоначально явлен через слово как некое вечное содержание, как некая самостоятельная реальность, открывающаяся человеку в культе. Культ, как субстанциальное постижение вечного содержания через ритуал, есть лоно рождения языка.

Подобно этому культ рождает число как выражение вневременного единства всех ситуаций с определенным числом элементов, рождает искусство как способ осуществления иных форм вневременного единства: танцы, живопись,

пение, театр и т.д. Культ рождает все сферы культуры, первоначально не мыслимые вне его.

Магизм и политеизм

Магическое мышление открывает человеку созерцание вечности, но мотивы обращенности к вечности остаются утилитарными – достижение определенного успеха в своей земной жизни. Вечностью самой по себе маг не интересуется, и в этом проявляется ограниченность магического мировидения. Маг вообще не замечает ничего, что вне сферы его практических интересов. Ему нужно не богообщение, а процветание здесь и сейчас, в земной жизни.

Магия, которая носит утилитарный характер, противопоставляет одну ступень вечности, постигнутую через магический символ с одной утилитарной целью, другой ступени вечности, постигаемой через другой магический символ с противоположной целью.

Противоречие практических задач магии проецируется на вечное содержание, которое в ней открывается. Противоречивость и борьба человеческих устремлений отражалась на восприятии вечности, заставляла человека воспринимать ее в дискретном, раздробленном виде.

Та или иная ступень вечности понималась неразрывно с ситуацией, требующей решения определенной задачи, и в следствие этого истолковывалась как потусторонняя сила, направленная на решение этой задачи и подобных задач в других ситуациях. Эта сила воспринималась как языческий бог, нуждающийся в человеческих ритуалах и помогающий взамен решать человеческие проблемы. Эта взаимозависимость бога и человека и отражает направленность человека на некое вечное содержание в ритуале, через которое он мог непосредственно воздействовать на другую ситуацию.

Поскольку языческие боги представляют собой отражение утилитарных потребностей человека в зеркале вечности, они перенимают от него всю противоречивость человеческой природы. Боги воспринимаются со всеми человеческими недостатками, также враждуют между собой как люди, так же завистли-

вы, сладострастны ... В случае войны между людьми они непременно разбиваются на партии сторонников той или другой стороны. Очевидно, что политеизм олицетворял собой религиозный тупик, куда завел человека магический утилитаризм. Выйти из этого тупика, означало подняться на следующую стадию религиозного сознания – теургическую.

3. Теургическая стадия

Переход сознания на теургическую стадию связан с осознанием самоценности обращенности к вечному и переосмыслением земной жизни через эту обращенность. Для человека начинает иметь значение не удовлетворение утилитарных потребностей, для чего использовалось в качестве средства приобщение к вечности, а само приобщение к вечности, для чего в качестве средства используется весь земной жизненный путь человека. Основной задачей становится узревание высшего вечного смысла и через это осуществление просветляющего действия на земную действительность этого вечного смысла, делающего ее прозрачной для созерцания вечности. Именно это восполнение временного и неполноценного вечным и самодостаточным есть **теургия**.

Теургическое сознание отвлекается от частных изменчивых интересов, преходящих радостей и удовольствий, ее цель – обнаружить непреходящую радость в озаренной светом вечности земной жизни, преодолевая тем самым ограниченность магизма.

Теперь следует охарактеризовать принципы теургического мышления. Если, согласно магическому мышлению, человек стремился восполнить ситуацию определенным магическим символом, в котором она бы непосредственно соединялась с рядом других ситуаций, то теургическое мышление стремится восполнить ситуацию таким теургическим символом, через который она непосредственно соединялась бы со всеми возможными ситуациями, со всей жизнью.

Теургический символ возводит не к определенной ступени вечности, но к вечности как целому, наполняя вечным содержанием ситуацию, структуру которой он восполняет.

Если раньше я говорил о магической связи между ситуациями через сходство их структур значимостей, то теперь я должен говорить, что посредством теургического символа ситуация обретает **универсальную структуру значимостей**, связующую ее со всем содержанием жизни. В универсальной структуре ситуации мы находим вечное содержание как выражение всеединства всех возможных ситуаций.

Целью теургии является просветить частную ситуацию всеединным смыслом. Для того чтобы ситуация стала прозрачной для вечного, обрела универсальную структуру, необходимо найти теургический символ для каждой конкретной ситуации. И все сферы человеческой деятельности, освобождаясь от рабства утилитарной приземленности магизма, подчиняются этой задаче. Наука, искусство, мистика, общественная и частная жизнь превращаются в моменты теургии, в то время как сама теургия предстает как непрерывное культовое действие. Для человека теургической стадии вне культа нет жизни.

Теургия стремится противостоять моменту отрицания жизни, вызванному грехопадением. Человеческие страдания, тленность и смертность тела, вражда между людьми, зависимость от диких стихий природы – все это следствия разрушения реального всеединства жизни, которое теургия стремится восполнить созерцанием всеединства идеального. В теургии человек видит жизнь не такой, какая она сейчас, в ее неполноценном состоянии, но такой, какая она должна быть, в совершенной полноте бытия. В теургии тленное он видит нетленным, смертное – бессмертным, безобразное – прекрасным и т.д. Он видит свет вечности, и свет этот озаряет жизнь, вскрывает ее истинное содержание, но еще не преображает, ибо только лишь через созерцание истинного бытия человек еще не освобождается от своего падшего состояния.

Стремлению претворить в земной жизни достигнутое созерцанием вечное содержание препятствует греховная природа человека. В этом созерцании вечного и одновременной неспособности утвердить его в жизни и заключается трагизм теургического сознания, породивший стремление многими религиями

(прежде всего индийскими) уйти от жизни, объявить ее иллюзией, раствориться в свете вечности, не достигая божественного, но отказываясь от земного.

Теургия еще не спасение, но лишь обещание спасения. Теургия – это прежде всего мужество принятия земной жизни перед созерцанием лика вечной жизни. Но для спасения необходима не только обращенность человека к Богу, но и Бога к человеку, вторжение вечного бытия в бытие преходящее.

Теургия еще не знает этой богочеловеческой синергии, она предполагает постижение вечного только человеческими силами, и в этом плане теургия – высшая стадия религиозного сознания, на которую человек способен подняться своими силами. Дальше возможна либо деградация сознания, либо переход на новую стадию через воплощение божественного в человеческом.

* * *

Теургия стремится охватить все сферы человеческой жизни, придавая каждой ситуации посредством теургического символа универсальную структуру. Критерием выделения во всех сферах жизни универсальной структуры является эстетическое чувство – чувство красоты. Красота и есть сияние вечного во временном, идеального в реальном. Являясь универсальным принципом теургии, она подчиняет себе и искусство, и науку, и обыденную жизнь, воплощая в человеческом бытии вечный смысл.

Искусство

Если на магической стадии искусство, как составная магического действия, было подчинено цели удовлетворения утилитарных потребностей, то в теургии оно приобретает самоценное значение как поиск высшего духовного начала. В искусстве вещи мира открывают свой идеальный прообраз, свой перво-зданный лик, не омраченный катастрофой грехопадения. Теургическое искусство стремится в земном мире выразить смысл мира преображенного, раскрыть

явление не в его несамодостаточном, преходящем состоянии, но в совершенной полноте.

И если искусство не может еще утвердить эту полноту в актуальности жизни, то оно может вскрыть истинный смысл этой полноты за видимым несовершенным проявлением жизни. Иными словами, цель искусства – воплощение красоты как сияние вечного во временном.

Если смысл магического искусства в заклинании сил природы, смысл искусства в христианском культе мы видим в богообщении, то теургическое искусство отличается и от первого, и от второго – это поиск Бога в обращенности к вечному. В теургическом искусстве человек только вопрошает о Боге, но еще не слышит сам ответ Бога.

Слово

Первоначально слово понималось как магическое действие, заклинание, цель которого – воздействие на мир для решения практических задач. В теургии ценность слова безотносительна человеческим проблемам и задачам; слово самоценно в силу своей причастности вечному содержанию. Слово открывает человеку вечность и выражает ее в смысле. *Смысл – присутствие вечности в едином временном акте.* В постижении смысла человеком момент его жизни субстанциально становится тождественным вечности.

Но если вечность – это вся полнота многообразия жизни, то время – ограничение этого многообразия, поэтому, воплощаясь, вечность не может вместить всю полноту своего многообразия актуально в рамки этого ограничения. Все содержание вечной жизни может наличествовать в моменте времени потенциально, в сперматическом тождестве. *Смысл и есть воплощение в моменте времени вечного содержания в сперматическом тождестве.*

Слово для теургического сознания – созерцание вечности через смысл. Именно это созерцание и имел в виду Платон, когда говорил о созерцании вечных эйдосов, вечного содержания, воплощаемого в слове.

Слово для человека теургической стадии – лестница восхождения к вечности, наслаждение созерцанием вечности. Для человека, испытавшего наслаждение в постижении вечности через смысл слова, мнение о том, что человек сам “придумывает” смыслы, сам наделяет ими слова, кажется жалкой и недостойной.

Наука

Наука есть описание заданной области по заданным принципам. Когда это описание подчинено чисто практическим задачам, что выражается в ее экспериментальном характере, мы неизбежно разрушаем внутреннюю целостность науки, получая массу отдельных автономных областей, не сводимых друг к другу. В этом жалком виде и пребывает новоевропейская наука.

Но дабы понять науку как момент теургии, мы должны осознать саму заданность науки (заданность предметной области и принципов ее описания) как выражение смысла, в котором вечное содержание воплощено в сперматическом тождестве. Подобно тому, как смысл слова соединяет вечное и временное, наука есть тоже в некотором роде слово, смысл которого – заданность науки – непосредственно возводит к вечности. Само научное описание, сама система знаний – это лишь раскрытие уже заданного в науке смысла, попытка воспроизвести вечное содержание во времени, иначе говоря, наука есть развернутое слово.

Теургичность науки проявляется в стремлении организовать систему знаний так, чтобы она соответствовала универсальной структуре ситуаций, чтобы все научное содержание сделалось прозрачным для созерцания вечного содержания заданного в ее смысле. Иначе говоря, структура науки должна быть подчинена не целям решения прагматических задач, но принципу красоты, как критерию выразимости вечного во временном.

Решение прагматических задач – побочный результат науки, связанный с тем, что ее теургичный характер соответствует теургичному характеру жизни, и в силу этого направление развития науки выражает направление основных че-

ловеческих устремлений, помогает ему, является для человека еще одной опорой. Именно в этом практический смысл теургической науки, а не в признании приоритета утилитарных задач.

Примером теургической науки может служить характер китайской науки. Вся наука в целом, как и каждая конкретная наука, стремится явить единый смысл, выражающий приобщение к моменту вечности, благодаря которому и существует китайская культура. Смысл этого выражен в гармонии Инь и Ян (женского и мужского, пассивного и активного, воды и огня, ночи и дня, низа и верха и т.д.) суть которого в великом пути – Дао. Соотношение Инь и Ян определяет ритм всего человеческого бытия, всей вселенной, а их гармония позволяет узреть в каждом проявлении жизни всеединый смысл.

Принципы каждой конкретной науки Китая стремятся воплотить гармонию этих двух начал. В медицине Инь-Ян определяет циркуляцию энергии в организме. Болезнь человека – преобладание одной из стихий, а лечение – приведение их в гармонию. В агрономии Инь-Ян связывалось с природными циклами, в астрономии и астрологии – с космическими. Даже военная наука строила свою систему знаний на основе этого принципа.

Можно сказать, что соотношение Инь-Ян для китайского сознания является универсальной структурой ситуаций, стремление воплотить которую определяет теургическое мышление. Воплощение этой структуры в каждой науке определило единство всех сфер знания, сделало взаимопонятными и взаимопрозрачными все области науки.

В этом универсальном принципе сливаются как сферы человеческого знания, так и все сферы человеческой деятельности, открывая в своем слиянии вечное содержание. Вся культура – это раскрытие во времени постигнутого через культ вечного содержания. Для других культур универсальная структура ситуаций будет выглядеть иначе, определяясь характером выражения вечного содержания и определяя тем самым своеобразие культуры, рождению которой должно предшествовать некое первооткровение вечного.

Арифметика и алгебра

Как я говорил ранее, число, наряду со словом, явилось первым синтезом ситуаций континуального феноменального потока, приподнявшимся над временем и пространством. Число первоначально понималось как магический символ, с помощью которого осуществляется воздействие на окружающий мир. Число было заклинанием, а арифметические действия – манипуляцией над заклинаниями.

Магические символы отражали в вечности практичность мотивов своего использования в виде множества богов, олицетворяющих силу магического воздействия. На примере пифагореизма мы видим как числа становились языческими богами, воплощая в себе положительные и отрицательные силы, которыми пользовался человек.

Согласно пифагорейцам, вся природа есть воплощение чисел, числа же выражают первоначальные качества мира: темное-светлое, круглое-квадратное, благоприятное-неблагоприятное, воплощают в себе человеческие свойства: справедливость, мужество, мудрость. Операция над числами есть не просто проникновение в суть мира, но это воздействие на мир. И до сих пор магическая сила числа заставляет людей избегать 13, а 3 и 7 считать благоприятными.

Рождение арифметики обусловлено магическим мышлением, отголоски которого мы находим в пифагорействе, и которые постепенно преодолеваются в учении о числах неоплатоников, сохранивших преемственность традиции. Число есть самостоятельная реальность как выражение вечного содержания, но форма числа определялась магическим мышлением, как придание этому вечному содержанию определенного временного оформления. Этот пережиток магического мышления заставляет понимать каждое число как нечто отдельное, автономное, не вскрывая его всеединого содержания.

Можно сказать и так, числа – это форма человеческого мышления, наложенная на вечное содержание. Реальность числа самого по себе – это реальность всего числового ряда, выраженного в своем частном аспекте. Нет отдельного числа самого по себе, есть мир чисел как единство в своих многооб-

разных проявлениях. Именно к такому пониманию приближается теория множеств.

Теургическое очищение математического мышления от практицизма магизма должно освободить число от обособленности, а взаимоотношение между числами поставить в подчинение не задачам заклинаний или другого какого-либо прикладного применения, а воплощению принципа красоты.

Главным становится поиск структурного взаимоотношения между числами, соответствующего универсальной структуре ситуаций, в то время как качества числа самого по себе отходят на второй план. Важным становится не само число, а принадлежность числа группе чисел, находящейся в определенных отношениях с другими группами чисел. Эти отношения должны воплотить в себе идею взаимопроникновения чисел, всеединство чисел, выраженное в определенной эстетической форме.

Такой характер носит китайская математика, стремящаяся подчинить законы чисел единому принципу гармонии Инь и Ян. Для иллюстрации этой идеи можно обратиться к работе такого известного деятеля искусства как Сергея Эйзенштейна “Чет-нечет”.* Приведу ряд моментов из нее: “Возвращаясь теперь к китайской науке, мы можем сказать, что в ней научные системы построены не по принципам отвлеченного мышления, а по нормам мышления чувственного.

То есть, иными словами, что науки Китая построены не по типу научных систем, а по образу и подобию художественных произведений”.**

“У нас ритмическое качество определяется количественной точностью – только подобный “счет” дает возможность учесть повторяемость – например, при исследовательском анализе.

У китайца дело решается не количеством отдельного элемента, а качественной принадлежностью того или иного числа к определенным рядам или семьям чисел! И прежде всего – по признаку чет-нечет. Ибо и эти правят принципы Инь и Ян, разделивших между собою семейство четных и нечетных”.***

В этой работе Сергей Эйзенштейн показал, что китайская математика переводится на зрительный язык, на котором отчетливо видно подчинение ее эстетическому принципу. Математические законы (выражающие, как я бы ска-

зал, универсальную структуру ситуаций) оказываются теми же самыми эстетическими принципами искусства, которые выражаются в живописи, архитектуре, и которые он стремится выразить в киноискусстве.

Математика становится наукой не о числах, а о взаимоотношении между группами чисел – алгеброй, принципы которой формулируются теургическим мышлением.

В современной науке попытка освободить математику от всякого прикладного характера, от возможности ее практического применения, породила теорию множеств, которая и претендует на раскрытие изначального смысла, лежащего в основании всякой математики.

* * *

Теургическое сознание позволило приобщиться к вечности как целому, преодолевая магический политеизм. Та или иная форма приобщения породила все многообразие культур как выражений культового постижения вечности.

Но постижение вечного не привело к утверждению его в земной жизни, не привело к ее преображению, и потому носило ограниченный характер.

Для китайской культуры это высшее начало так и осталось безымянным. Индийская культура в своем пламенном стремлении к высшему началу пришла к отрицанию начала земного. Греческая культура, жизнеутверждающие ценности которой не позволили оторваться от земного, смогла говорить о высшем устами своих философов, которые поняли Единое не как личность, но как высший принцип становления бытия.

И лишь еврейское сознание знало это высшее начало как Живого Бога, обращенного к земному миру, приготавливая тем самым переход на более высокую стадию религиозного сознания, связанную уже не только с усилиями человеческими – с богочеловеческой синергией.

Но без действия Бога на человека, без Его воплощения в человеческом мире теургическое сознание должно было начать деградировать, пройдя высшую отметку, которую только может достичь человек в своем стремлении к вечному.

4. Рацио-редукционистская стадия

Разум на теургической стадии открывал во всяком знании онтологическое содержание, укорененное в вечности. Переход на рацио-редукционистскую стадию ознаменован редукцией этого онтологического содержания знания. Если под сердцем мы будем понимать тот центр человека, который позволяет переживать постигаемое разумом содержание, то мы можем констатировать противопоставленность сердца и разума на этой стадии. Сердце не получает от разума того, чему оно могло бы сопереживать; разум, обладая тем или иным знанием, не усматривает в нем никакого жизненного содержания, но лишь некую схематическую структуру, тем самым самоограничивая себя до функции оперирования над этой структурой, т.е. сужаясь до рассудочной деятельности.

Вечность не наполняет жизненным содержанием знание, лишь формой которого теперь может оперировать человек посредством рассудка, обособляя эту форму в некую автономную область, в некое царство голых абстракций, противопоставляя его царству жизни и, тем самым, искажая последнее.

Слово

Теургическое и рацио-редукционистское понимания слова столкнулись в старом споре реалистов и номиналистов. Реалисты утверждали, что общее существует до вещей как универсалия, выражающая аспект вечности, к которому возводит слово. Универсалия есть жизненная реальность, в которой отдельные вещи объединены в живой организм в вечном бытии, и которая воплощается во временном бытии через смысл. Рацио-редукционистское сознание, редуцирующее вечное содержание, отрицает вместе с ним и смысл слова, а наиболее последовательные номиналисты вынуждены были утверждать бессмысленность слов.

Но, дабы не распался человеческий язык, рацио-редукционистское мышление подменяет смысл слова его значением. Значение предполагает соотне-

сенность слова с тем или иным эмпирическим содержанием: фактами, явлениями, вещами. И хотя в этой соотнесенности слово и обретает значение, смыслом оно от этого не наполняется, как не наполняется смыслом значение действий выдрессированных животных для того чтобы получить очередную порцию лакомства. Ведь никто не скажет, что танец собаки на двух лапах воплощает смысл конфетки, которую за него ей даст дрессировщик, хотя для самой собаки танец имеет значение именно этой конфетки. Природа значения слов та же самая, что и природа условных рефлексов.

Значение слова не может выражать живое единство феноменов, ибо объединение феноменов в живой организм предполагает выход за пределы эмпирического мира – воплощение в вечности.

Поскольку значение слова выражает некую связь с эмпирическим содержанием, то значение более общего понятия будет получаться путем выделения повторяющейся связи, путем редукции всех индивидуальных свойств тех явлений, которые обобщаются понятием. Получается парадоксальная ситуация, чем более общее понятие, тем беднее содержание его значения, а самые общие понятия превращаются лишь в бессодержательные ярлыки.

На этой стадии становится возможным оперировать Именем Божиим как абстрактной категорией, ибо оно, в силу своего содержательного превосходства всего мыслимого для рацию-редукционистского мышления, практически лишается значения.

В противоположность значению смысл слова вбирает в себя все индивидуальные свойства явлений, которыми слово обладает, и чем более обобщено понятие, тем содержательно богаче смысл.

Наука

Наука на рацию-редукционистской стадии теряет свой смысл как то вечное содержание, которое воспроизводится во времени в виде научного описания. По сути, сама наука подменяется научным описанием в силу ее переориентации с выражения предзаданного смысла на решение практических задач. Научное описание превращается лишь в удобный способ ориентироваться

внутри эмпирической реальности посредством отвлечения от жизненного содержания или его упрощения, создания абстрактной системы, которая ничего не выражает, но позволяет себя использовать для практических нужд.

Наиболее ярко этот характер проявляется в новоевропейской науке. Науку не интересует истина, которую она призвана выражать, она готова перестраивать себя в соответствии с утилитарными установками, ориентируясь на эксперимент, подобно магу, который готов перестраивать свою систему в зависимости от нужд, ориентируясь на результат.

Но если магия способна создавать новые причинно-следственные связи, открывающие новый способ воздействия на мир, то наука способна выражать в упрощенной форме уже данные причинно-следственные связи.

Новоевропейская наука совпадает с магией в постановке своих утилитарно-приземленных задач, в своем критерии истины (эксперимент, результат), но современная наука не имеет всех тех средств для решения своих задач, которые имеет магия.

Главное отличие науки от магии в том, что если маг уверен, что внешняя необходимость должна уступать ему – он активен, то ученый считает, что он должен подчиняться внешней необходимости, признавать ее как факт, оставаясь пассивным наблюдателем. Если маг считает, что закон природы должен уступить закону магии, то ученый считает, что законы науки должны соответствовать законам природы, и в этом плане современное состояние науки можно понимать как импотенцию магии.

Редукция вечного содержания науки и ее практическая переориентация привели к разрушению единства научного мышления. Современная научная картина воспроизводит старый политеизм но уже не в зеркале вечности, а в зеркале эмпирического мира. Каждая наука стремится вычлени из мира свою предметную область, не сводимую на предметную область другой науки, задать свои законы функционирования системы, никак не связанные с законами другой науки, и каждая такая обособленная наука ориентирована на решение именно своих практических задач.

Если магизм членит вечность на множество противостоящих друг другу языческих богов, то современное научное мышление подобным же образом

стремится расчленил уже этот мир, в котором живет человек; мало того, она стремится расчленил самого человека. Оказывается, что человек с точки зрения физики – одно, а с точки зрения социологии – другое, а еще свою точку зрения имеет биология, психология, статистика и т.д. Только вот самого человека в этих науках нет, как нет его в научной картине мира, как нет там и самого мира. Есть произвольно сконструированные предметные области, которые и накладываются на содержание жизни, но сами с ней ничего общего не имеют. Симптомом кризиса науки является все большее противостояние между интуицией человека и научными данными, что впервые мы встречаем в системе Коперника.

Эго

Подобно тому, как каждая наука стремится наложить на жизненное содержание сетку предметных отношений, таким же образом и язык, в котором отрицается его укорененность в вечности, превращается в одну из сеток предметных отношений, которую человек накладывает на свое восприятие мира, редуцируя все индивидуальное, своеобразное, неповторимое, выделяя лишь наиболее часто повторяющиеся закономерности в упрощенном абстрагированном виде.

В результате человек и себя начинает воспринимать одним из предметов данной предметной области, которая наделяет его определенными свойствами и задает правила его функционирования.

Это отождествление человека с тем или иным предметом выражается как эго. Эго подменяет личное в человеке, отчуждает его. Закономерным результатом этого процесса является приведение эго в соответствие со стереотипом среднего человека.

Религиозный имперсонализм

Рацио-редукционистское мышление может подвергнуть редукции не только жизненное содержание эмпирического мира, но и жизненное содержа-

ние мистической интуиции, что мы находим в адвайта-веданте, в разных школах буддизма. В результате такой редукции мир уподобляется иллюзии, а сама вечность – некой бессодержательной реальности, очищенной от всех проявлений жизни, от всякой множественности феноменального многообразия. Весь мир пребывает в неразличимом единстве чистого Абсолюта – Брахмана, либо успокаивается в нирване.

В искусстве ярким выражением редукции жизненного содержания внутри мистического опыта служит произведение Казимира Малевича “Черный квадрат”.

5. Эсхатологическая стадия

Эсхатологическое мышление, как и теургическое, направлено на вечное содержание как высшую ценность, но если теургическое мышление позволяет лишь приобщиться к вечности, то эсхатологическое – утвердить вечное в земном мире вытесняя из него все жизнеотрицающие моменты, раскрыть совершенство бытия.

Человеческая история раскрывается эсхатологическим мышлением как направленная к своему концу, ознаменованному осуществлением всей полноты жизни, когда сама история будет снята как таковая. Конечная цель мира – преображение; цель истории как становления через постоянное преодоление внутреннего самоотрицания – ее снятие через полное и окончательное ее осуществление; цель человека – спасение его во всей полноте бытия, воскресение в Царстве Божием в нетленном теле для вечной жизни.

Эти цели становятся основными ценностями эсхатологического мышления, но они не могут быть утверждены и воплощены лишь человеческими усилиями. Поэтому в отличие от предыдущих стадий сознания, на которые человек восходил собственными усилиями, переход на эсхатологическую стадию возможен лишь через откровение свыше.

Воплощение Христа

Это откровение должно возвестить человеку высшую Истину как жизненную реальность – оно должно быть словом.

Но это слово не есть сила, идущая от человека к Истине – как слово теургическое, но есть сила, идущая от Истины к человеку, спасающая человека – Оно должно быть Словом Божиим.

Это Слово должно помогать и поддерживать человека, находиться с ним в личном общении – это Слово должно быть Личностью.

Но если человек по сущности не будет един с этой Личностью, то его искаженная грехом природа не позволит воспринять ее как откровение – эта Личность должна воплотиться в человека, телесно родиться от женщины. И, вместе с тем, эта Личность не должна быть причастна к первородному греху, в Ней не должно быть неполноты греховной природы, иначе Она не могла бы дать человеку спасение через Себя. Поэтому эта Личность должна родиться от Девы (по человечеству) и от Духа Святого (по Божеству), должна быть Богочеловеком, единосущая Богу Отцу по Божеству и единосущая нам по человечеству. Через Нее мы обретаем единство с Богом и через Нее мы восполняем неполноту нашей жизни.

Эта Личность должна была взять на Себя всю тяжесть человеческих грехов, которые ведут к смерти, должна была пройти весь человеческий путь, принять смерть, победить ее и воскреснуть, дабы и все люди могли совоскреснуть с Ней через свою смерть – эта Личность должна быть Исккупителем и Спасителем.

И, наконец, эта Личность должна была воплотиться среди народа иудейского, теургическое сознание которого приготавливалось к принятию откровения.

Это воплощение совершилось в воплощении Иисуса Христа. С Его вступлением началась новая эра, новая стадия сознания, просветленная единством Бога с человеком во Христе, высший смысл которой – реальное утверждение полноты спасения.

Высший религиозный идеал, открываемый христианством как совершенное спасение всего человека во всей полноте его телесной, душевной и духов-

ной жизни, не знала ни одна религия, либо в силу своей зачарованности созерцанием вечности, что влекло к отрыву от земли, либо в силу неспособности утвердить вечное в себе, что влекло к отрыву от вечности. Утверждение нового религиозного идеала сделалось возможным, когда совершилось Искупление.

Церковь

В искуплении человеку уже дано спасение, человек должен в свободном выборе принять его, утвердить в земной жизни, тем самым преображая через себя весь мир. Началом этого преображения является Церковь.

Если ранее все люди были едины в своей причастности первородному греху, то теперь открылась новая возможность единства людей вне причастности первородному греху, единства людей в причастности к Богу. Церковь и есть рождение нового единства, нового мира внутри старого, где люди, входящие в него, составляют Тело Христово, а Сам Он – ее Глава.

Смысл эсхатологического сознания – превратить весь мир в Церковь, и через это – снять историю, завершить ее в совершенном ее осуществлении. Церковь есть единство человека и Бога, осуществляющееся в истории Богочеловечество, в которое через человека входит вся тварь и весь мир, ждущий своего преображения.

От Христа спасение получает человек, а от человека – весь мир. Это возможно в силу внутреннего единства мира и человека, внутреннего единства всех людей. Христианство утверждает природу всеобщего единства как любовь.

В любви осуществляется совершенное единство без растворения в другом, через любовь любящий воплощается в любимом и воплощает в себе любимого, не растворяя свою личность в другом, но утверждая ее как любящую.

Любовь есть живое тождество любящего с любимым – совершенное единство, воплощенное в различии. В любви как основе человеческого бытия каждый человек воплощает в себе всех людей, единосущ им, и чем ярче проявляется в нем это воплощение, тем богаче содержание его личной жизни.

Любовь как живое тождество вскрывает истинную природу всечеловеческого живого организма как его соборную природу, проявляющуюся в каждой личности. Но это живое единство разомкнулось вследствие грехопадения, в результате чего человек стал понимать себя как обособленного индивида, хотя полное обособление невозможно, ибо оно означает уничтожение. Человек стал вынужден пребывать в состоянии полужизни, которое и называется его греховной природой.

Через воплощение Христа во внутреннем соборном единстве была утверждена вся полнота жизни, к которой каждый человек стал причастен по осуществившейся в Искуплении единосущности со Христом, каждый человек может в этой причастности утвердиться в своем единстве со всеми людьми и со Христом, обрета тем самым полноту жизни, в чем и заключается смысл его спасения. Это единство в полной мере восторжествует на земле с наступлением Царства Божия, сейчас же оно открывается нам как Церковь Христова.

Подобно тому, как все люди осуществляют свое единство через Христа, все твари земные осуществляют свое единство через человека. Каждое животное – это лишь гипостазированное качество человека, а весь мир – всечеловеческая личность распавшаяся на множество самостоятельных начал, подчинившихся закону выживания.

В это состояние их ввергла потеря целостности внутри человека. До грехопадения все твари пребывали в любви, осознавая себя в соборном единстве по причастности человеку, но когда человек лишился полноты жизни, он лишил через себя полноты жизни и тварь земную, которая в мучениях своих ждет преображения человека.

Слово как тело

“И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу едиnorodного от Отца” (Ин.1. 14.).

Христос есть Слово, Слово стало плотью. Смысл тела Христова, в котором он был рожден от Марии – воплощение всей полноты божественной Жиз-

ни. Через тело вся полнота Божества была явлена в нашем мире и через тело стала единосущна нам. Тело Христа – это, во-первых, тождество людей с Богом, а во-вторых, явление вечной жизни в нашем мире. Во втором смысле тело есть слово, подобно тому, как и человеческое тело есть слово его души, явление души себя для другого.

Подобно тому, как слово выражает смысл, укорененный в вечности, через который вечность становится данной человеку, тело также выражает смысл внутренней жизни человека, внутреннего его мира, делает его явленным для другого.

Но если тело есть словесное выражение души, то оно должно быть совершенным, дабы быть прозрачным для созерцания внутренней жизни, нетленным и бессмертным подобно душе. Таким и было тело до грехопадения, таким оно и будет по воскресении, но в нынешнем состоянии тело ослаблено с ослаблением любви человека выраженным в трагедии грехопадения, ибо тело есть утверждение души себя вовне силой любви. Обретение единства в любви и есть обретение нетленного тела, в котором человек вступит в Царство Божие.

Апокатастатический идеал спасения

Переходу мира в Царство Божие должно предшествовать утверждение в христианском сознании апокатастатического идеала спасения, заключающегося в преодолении эгоистического понимания спасения, доставшегося в наследство от языческого сознания в виде определенного настроения внутри христианского сознания, питающего расколы и ереси.

Для истинного христианина должно быть более важным спасение ближнего, чем его собственное спасение. Человек, фарисейски уверенный, что может пребывать в самодовольном блаженстве в Царстве Небесном, в то время, как его ближний будет обречен на муки, просто никогда не имел любви к ближнему.

Христиане должны осознать свою Церковь не как орудие для спасения лишь себя, но как орудие спасения всего мира. Церковь Христова источает благодать всему миру, а христианин должен понимать себя как орудие передачи благодати инославным и иноверным.

Самая райская жизнь превратится в адскую муку при воспоминании страданий тех, кто остается за ее пределами, поэтому праведная жизнь предполагает самоотречение во имя ближних, для праведника личное спасение имеет лишь тот смысл, что оно помогает спасению окружающих, поскольку своим приобщением к Царству Небесному он способствует преображению мира.****

6. Царствие Божие

Образ жизни в Царстве Божием может быть познан лишь в откровении, но у каждого человека есть своя надежда, в соответствии с которой он имеет свое представление о Царстве Божием, и которое нуждается в критическое оценке.

Для такой оценки мы должны пользоваться в качестве критерия истины догматом о полноте спасения человека через Христа. Мы должны признать истинными те представления о Царстве Божием, отрицание которых приведет к отрицанию догмата о полноте спасения, должны признать ложными те представления, утверждение которых также приведет к отрицанию догмата, должны признать не обязательными, хотя и возможными, те представления, которые не обязательны для утверждения догмата. Чаще всего предрассудки о Царстве Божием связаны с утверждением в качестве обязательных представлений тех, которые хотя мы и не можем признать ложными, но которые вовсе не очевидны.

Началом наступления Царства Божия, преображения мира по всеобщему воскресению является Суд. Суд отменит последствия первородного греха и вместо этого взвалит на плечи каждого последствия греха личного. Для того, чтобы это объяснить, необходимо раскрыть смысл первородного греха.

Изначально весь мир был един в человеке, человек же в своей любви был един с Творцом. Через Творца человек получал жизненные силы, которые передавал миру.

Грехопадение человека означало утрату единства с Богом. Первоначально высшее питало низшее: дух – душу, душа – тело, Бог – человека, человек – тварь, тварь – весь мир. После разрушения высшего звена иерархии (единства человека с Богом), вся иерархия перевернулась, высшее начинает питаться за счет низшего: дух за счет души, душа за счет тела, тело за счет животных и растений, тварь за счет друг друга. Мир подчинился закону выживания. Совершенное единство всех животных, которое осознавало себя по причастности человеку, распалось. Весь мир раздробился на множество враждующих между собой начал.

И здесь важно сказать о важнейшем догмате христианства: зло в мире не от Бога, не от дьявола, но от свободного выбора человека.

Человек сам привел мир в такое состояние, в котором он сейчас пребывает, и через возвращение к Богу человек сделается силой преображения мира, возвращения его в совершеннейшее состояние, о котором сказал Творец, что оно “добро зело”. Если мы скажем, что мир плохой от Бога, то придем к отрицанию благодати Творца, если скажем, что мир плохой от дьявола, в следствие ли дьявольского творения или в следствие дьявольского искажения мира – мы придем к отрицанию мира.

Идея дьявола-творца или дьявола-демиурга лежит в основе самых гнусных ересей, которые стремятся посеять вражду человека к миру и ко всему в мире. Дьявол – падший дух – не имеет творческой силы, он может лишь искушать человека, склонять его волю, но не определять ее, действовать в мире только через соблазненного человека, не в силах действовать сам по себе.

И человек должен помнить, что зло в мире – это отражение зла в его душе. Сам по себе мир совершенен как творение Божие, освободить его от зла можно лишь если человек освободит от зла свою душу.

Первородный грех – причина зла в мире – есть результат неправильного выбора первого человека, но необходимо ответить, почему каждый человек расплачивается за первородный грех, а не только первый человек, его совершивший. Почему каждый расплачивается за общий грех, а не за личный.

Хотя грехопадение повредило единству всех людей, но полное разрушение единства означало бы полную смерть. Посмотрим на это единство с внешней стороны: человек связан с другими людьми тысячами связей, если бы мы поместили его на необитаемый остров, то и там он оказался бы человеком в силу духовных связей со своим народом, со своей культурой. Человек остается человеком пока говорит на языке, который выражает жизнь народа. Даже с этой внешней точки зрения человек не может существовать вне единства людей.

Если народ позволяет своему правительству втянуть себя в войну, то бремя войны, как результат совокупного греха, ложится на каждого человека. Но если в этом случае, чтобы избежать этого бремени, человеку надо покинуть свою страну, то, чтобы избежать бремени совокупного греха всех людей, человеку потребовалось бы покинуть человечество, т.е. перестать быть человеком.

Посмотрим на это единство с внутренней точки зрения: разве любящий не испытывает стыд, если любимый поступает неправильно, разве не осознает грех любимого как свой? И каждый праведник не может не принять грехи людские как свои, если он любит ближнего. И чем больше любит человек, тем большим грешником он себя чувствует, тем большая ответственность взваливается на его плечи.

Теперь посмотрим на это единство с точки зрения онтологии: единство через любовь, пусть искаженное, пусть извращенное эгоизмом, остается основой существования человека, ведь сама телесная явленность одного человека другому есть проявление изначальной направленности человека за пределы себя, движущей силой которой является любовь. Если убрать в человеке лю-

бовь как онтологическую основу, то он не будет выражать себя вовне и не будет ничего воспринимать извне, иными словами, перейдет в небытие.

Сам факт существования мира есть результат взаимопроникновения одного в жизненный мир другого. Без любви не будет взаимопроникновения, не будет мира. Поэтому человек существует только в единстве с другими, и если это единство поражено болезнью, то болеет и он сам, ибо ему некуда уйти, чтобы не быть причастным этой всеобщей болезни, чтобы не быть причастным совокупному греху.

С воплощением Христа возникла новая онтологическая основа существования человека, если раньше его существование было возможно через единство в Ветхом Адаме, пораженном первородным грехом, то теперь открылась возможность нового единства в Иисусе Христе, в Боге ставшем человеком. Рождение этого нового, освобожденного от первородного греха, единства в единстве старом, несущем на себе печать совокупного греха, есть рождение Церкви в нашем мире.

Каждый вступающий в Церковь рождается вторично, рождается в этом новом единстве, рождается свыше. И родившись, он повторяет весь жизненный путь Христа, умирает и воскресает вместе с ним в Царстве Божиим.

И если для не вступившего в Церковь наступление Царства Божия бесконечно отдалено, то христианин своей подвижнической жизнью сжимает всю длительность посмертного существования до одного момента и почти сразу вступает в вечную жизнь.

Но конечное торжество Церкви на земле означает полное освобождение всей земли от последствий грехопадения, т.е. полного вытеснения старого единства новым. Церковь пока лишь предлагает приобщиться к новому единству, но наступит день, когда старое единство, единство в Ветхом Адаме будет упразднено, и вместе с ним упразднятся все последствия первородного греха, упразднится смерть, наступит всеобщее воскресение, упразднится закон выживания, которому подчинен живой мир, упразднится зависимость высшего от низшего. И Церковь подготавливает мир к наступлению этого дня.

Упразднение первородного греха и единства в Ветхом Адаме и есть Страшный Суд, который совершится над каждым человеком. Смысл его будет

заключаться в том, что когда с человека снимутся все последствия общего для всех людей греха: страдания, болезни, смерть, озлобленность и т.д., на него взвалятся последствия греха личного, которые для одних будут легкими, не ограничивающими их свободы, для других окажутся тяжелыми, подобно тяжести греха первородного или того хуже – такие люди вступят в Царство Суда.

Царство Суда

Нельзя понимать муки Царства Суда как извне наложенные на человека, наказание есть следствие его свободного выбора, причинно обусловлено не действиями Бога, но действиями человека.

Человек страдает от первородного греха в силу того, что люди оторваны от Бога, а не в силу того, что Бог специально придумал для них такое наказание. Когда первородный грех снимается, то все люди приглашаются в новое единство, и каждый сам делает свой выбор подобно Адаму перед древом познания добра и зла. И если человек сам отворачивается от нового единства, то сам лишает себя той полноты жизни, которая должна излиться на него, сам вносит в свою жизнь отрицание, страдание и т.п. Спасаются все, кто обратился к Богу. Для обратившихся при жизни время ожидания Царства Божия сжимается, для остальных кажется долгим, но в момент Суда им предлагается обращение. Если он продолжает отказываться и тут от Бога, то он вместе с тем отказывается и от полноты жизни.

Я не знаю как будет выглядеть жизнь после Страшного Суда, но должен указать на те утверждения, которые хотя и распространены, но вовсе не очевидны. Например, что последующая жизнь ничего общего не будет иметь с настоящей жизнью: праведники будут пребывать в блаженном состоянии, не зная бытовых проблем, грешники будут мучиться в специально отведенной для них области.

Может будет и так, но вовсе не обязательно. Скорее, жизнь последующая будет продолжением нашей земной жизни и не будет принципиально от нее отличаться. Люди также будут встречаться, общаться, читать книги, зани-

маться искусством, науками. Те, кто не испытывает тяжести личных грехов, не будут обременены болезнями, старением, смертью, отвращением к чему-либо, на остальных будет проявляться печать этих состояний. Но отличие от нашего мира будет заключаться в том, что там не будет страданий, которые накладывались бы на человека извне, которые бы не были следствием его личных греховных поступков. Человеку некого будет винить за некрасивое лицо, за то, что он выглядит старым и т.д., ибо его внешность будет отражением состояния его души.

Скорее всего будет существовать и место особо тяжелых мук, хотя большая часть не освободившихся от страданий, вызванных личными грехами, будет жить вместе с теми, кто уже освободился от них. Суд – это не акт осуждения, а состояние жизни, когда будут сказываться последствия только личных грехов, а потому принципиальной границы между Царством Суда и миром освободившихся не будет. Праведник будет иметь возможность свободного общения с осужденным на муки, ибо граница эта пройдет не между людьми, а через их сердца.

Думаю, что по мере обращения к Богу, люди будут переходить из Царства Суда в Царство Свободы, путь спасения никогда не будет закрыт ни для одного грешника. Это не значит, что не будет вечных мук, но нельзя путать вечные муки с бесконечными муками. Бесконечные муки – это бесконечная длительность мучений, которую никто и не требует признавать, ибо речь в христианской догматике шла именно о вечных муках. В вечности может быть представлено содержание, раскрытое для нас на конечном промежутке времени, которое для человека не уходит в прошлое, остается для него вечно настоящим, но это не означает, что за этим данным в вечности промежутком нет никакого продолжения.

Переживая моменты своей жизни в вечности, человек продолжает становиться, продолжает открывать новое содержание жизни. И если он переживает свои муки как вечные, то это не означает, что он не имеет спасения. И спасшийся праведник будет воспринимать те или иные моменты своей жизни как вечное страдание.

Вечным страданием будет обременен каждый, и спасшийся и не спасшийся, смысл же этого заключается в том, что окончательное утверждение Царства Божия на земле означает включение в вечную жизнь всего содержания жизни земной с момента появления человека на свет.

Нельзя противопоставлять вечность и время, ибо все моменты времени войдут в содержание вечности, в том числе и моменты страдания. Вечность предполагает дальнейшую жизнь человека, становление, открытие нового, но ни один момент этого жизненного становления не будет уходить в прошлое.

Вся прожитая жизнь человека будет восприниматься как данность в настоящем. И его греховные поступки, вновь открытые в настоящем, будут для него вечной мукой, которая не отрицает других моментов его жизни, в которых он преодолевает свой грех.

Царство Свободы

Между Царством Свободы и Царством Суда нет внешних границ, нет пространственного или временного разграничения. Царство Свободы начинается тогда, когда последствия личных грехов человека перестают ограничивать его свободу. Даже находясь в аду, свободный человек будет чувствовать себя спасенным.

Вероятно, жизнь спасенных будет протекать совместно с жизнью не спасенных, как сейчас жизнь христиан протекает совместно с жизнью не христиан, во всяком случае ничего не будет мешать вступившему в Царство Свободы свободно общаться с пребывающими в Царстве Суда. Главным мучением для спасенных будет сострадание мукам тех, кто еще не спасся, которые они будут наблюдать постоянно. И если есть в действительности какая-либо бесконечная мука, то это мука сострадания, смягчать которую будут праведники своим деятельным участием в освобождении остальных людей.

Вечная жизнь раскрывает богатство своего содержания в причастности каждого момента жизни каждому другому моменту. Это есть созерцание через новый момент всех предыдущих в наличности настоящего. В Царстве Свободы

не может быть прошлого, и все вечно настоящее пребывает в вечном становлении.

Тело человека обретет нетление, неподверженность болезням и старению. Состояние тела будет свидетельствовать о состоянии души, и эта прозрачность тела для созерцания внутреннего мира человека будет выражаться в красоте.

Вряд ли у тела в Царстве Свободы исчезнут телесные потребности, которые имеем мы, но также ясно, что они не будут угнетать и подчинять человека. Во всяком случае ни о какой анатомической перестройке тела не может идти и речи.

Тело человека в земной жизни и тело по воскресению – не два разных тела, а одно и то же, мысль о воплощении человека в какое-либо другое тело нелепа, ибо тело есть неотъемлемая часть сущности человека. Душа без тела еще не человек, и если бы она воплотилась в другое тело, то не было бы спасения человека. Телесное воскресение Христа – залог нашего телесного со-скресения с Ним.

Для вступившего в Царство Свободы всякое тело другого человека или другого какого-либо существа будет раскрывать стоящий за ним внутренний жизненный мир. Человек обретет свою изначальную способность, утерянную в грехопадении, видеть мир изнутри – внутривидение. Все внешние явления превратятся для него в живые символы.

Переживание внутренней жизни за внешней явленностью есть переживание красоты, и человек Царства Свободы будет видеть красоту во всем, даже сквозь то, что нам предстает как безобразное. Внутривидение открывает переживания другого как свои, что выражается в совершенной любви. Эта совершенная любовь взвалит на плечи человека невероятную тяжесть страдания, и в этом плане человеку, не вступившему в Царство Свободы, замкнувшемуся в своих личных мучениях, будет в некотором смысле легче.

Следует сказать о преображении пространства в Царстве Свободы. Для нас пространство задано как нечто внешнее, которое определяет наше положение по отношению к другим телам. Но наша пространственная детерминированность есть лишь одно из следствий грехопадения. Для вступившего в Цар-

ство Свободы не пространство будет задавать его местоположение, но он сам будет задавать пространство собственной жизни. Такое преображенное пространство – пространство калургическое – откроет возможность воскресения на земле всех когда-либо живших, которые не уместились бы в пространстве физическом.

Говоря простым языком, места всем воскресшим должно хватить потому, что каждый будет задавать калургическое пространство для себя. Можно представить такое преображенное пространство в виде матрешки, где внутри одного пространства может задаваться новое. Эта многомерность пространства не будет препятствовать встрече одного человека с другим, ибо оно будет перестраиваться в зависимости от намерений человека.

Все это не означает, что пространство будет каким-либо неустойчивым, чем-то эфемерным, или что все станет бестелесным. Внешне оно не будет разниться от нашего пространства, отличаясь лишь тем, что не оно будет задавать положение тела, но тело будет задавать положение пространства. Примером такого освобождения от пространственной ограниченности служит появление Христа перед апостолами в запертом помещении, что не привело ни к превращению Христа в бестелесное, ни к потере устойчивости пространства.

Говоря о твари земной, следует указать, что она вновь обретет свое единство через человека. Ведь всякая тварь – это воплощение в самостоятельной жизни того или иного момента человека. Когда человек обретает свое единство с Богом, то полнота его жизни изольется и на тварь, которая, не обладая личным сознанием, обретет соборное сознание в новом единстве со всем живым миром по причастности человеку, в котором каждое животное будет стремиться к осознанию себя через воплощение в себе общего сознания.

Закон джунглей упразднится, ибо не будет более необходимости поддерживать жизнь одного за счет других, каждая тварь будет переживать свое внутреннее единство со всякой другой тварью. То, что в нашем мире кажется отсутствием сознания у животного, в Царстве Свободы будет выглядеть как отсутствие способности выделить себя из соборного единства. Так, те животные, которые сейчас обладают чрезвычайно слабым самосознанием, в Царстве Свободы растворятся во всеживотном сознании, но чем более животное может

самосознать себя здесь, тем более ярко в нем будет выражен личный аспект этого соборного единства.

Это всеживотное единство будет укоренено в человеке, и сознание этого соборного животного мира будет воспроизведением и продолжением человеческого сознания. Тварь будет являться органическим продолжением человека в мире. Калургическое пространство, которое будет задавать человек, не ограничится сферой только его жизни, ибо будет продолжать становиться, открывать новые планы через причастную человеку тварь. И для раскрытия всей полноты тварного мира потребуется вызывание к вечной жизни через человека всякой твари, когда либо жившей на земле.

*С.Эйзенштейн Чет-нечет // Восток-Запад. Вып. 3, М.: Наука – 1988

**Там же с. 239

***Там же с. 270-271

****Здесь речь идет не об апокатастазисе как об учении о всеобщем восстановлении, а именно об апокатастазическом идеале, как направлении всех устремлений христианина.

ПОНИМАНИЕ ВЕЧНОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

1. Сейчас я попробую осмыслить вечность не как метафизическое понятие, а в контексте православной сотериологии. В той мере, в какой мы, осмысляя понятие вечности, приближаемся к сущности тайны спасения, мы обретаем возможность открыть истинный смысл вечности. В сотериологическом аспекте мы должны говорить о вечности как о вечной жизни и вечной гибели. Стараясь через согласование эти двух моментов придти к осмыслению вечности, мы оказываемся перед антиномией рационалистически не разрешимой, и здесь нам предстоит вырваться из оков собственного рассудка, подчиненного закону ис-

ключенного третьего. Мое же изложение не есть утверждение философской или богословской системы, но лишь описание тайны несовершенным языком.

Эту антиномию можно сформулировать так: если мы признаем, что спасаются избранные, то принижаем жертву Христа, искупившего не всех. Да и как сможет принять собственное спасение человек, помня, что его близкие обречены на гибель? Не превратит ли его сострадание вечную жизнь в вечную муку? С другой стороны, если мы признаем всеобщее спасение, то оно давалось бы независимо от воли человека, как нечто внешнее и насильственное. Благодать, действующая насильно, воспринимается для свободной воли как зло.

Оба эти ответа даются в одной и той же плоскости рационализма, не способного выразить высшую тайну. Дабы стало наглядней, обращусь к историко-богословской традиции.

2. Понимание вечности у Августина: во временном бытии прошлое и будущее даны в настоящем как память и ожидание, ускользающий же миг между ними дан как созерцание, который мы и называем настоящим. В вечности все дано как созерцание, там нет прошлого и будущего – все вечно настоящее. Для Бога жизненный путь человека, вся история мира, ушедшая для нас в прошлое и ожидаемая в будущем, явлена в наличности настоящего. “Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни»- говорит Бозций в “Утешении философией”. Именно понимание вечности бытия Бога Августином и Бозцием предопределило рационалистическое решение антиномии, о которой я говорил ранее. Я имею в виду идею тождества в бытии Божиим субстанции и акциденции, развитую в последствии схоластами.

Если каждое качество Бога тождественно Его сущности, то всякий модус Его воли тождественен всякому другому модусу. Полностью совпадая в Его сущности, они не могут различаться между собой. Иными словами, воля Бога неизменна, дана раз и навсегда в вечности настоящего. Бог не может желать сначала одного, потом другого, то что Он желает – желает всегда, безотносительно к конкретному моменту времени. В свою очередь и всякий момент времени, данный для Бога в вечном настоящем, сопряжен с одним и тем же модусом воли.

3. Человек, бытие которого раскрывается во времени, обладает динамичной волей, каждый момент времени сопряжен с новым модусом воли, с новыми желаниями, устремлениями и т.п. И тут мы встаем перед вопросом, как возможна вечная жизнь для человека, если предполагаем неизменность воли в вечности. Если в вечности дан лишь один модус воли, то как дана для человека в созерцании настоящего в вечности вся его жизнь, сопряженная с разными модусами воли?

Это становится возможным, если прошлое открывается ему в вечности настоящего, как застывшая картина, безотносительно к его воле. Но вечность тогда превратится для него в вечную муку, когда все совершенные грехи человек будет воспринимать как совершаемые им в настоящий момент и не будет иметь воли отказаться от их совершения.

Спасение, как достижение блаженного бытия, требует при таком подходе полного забвения земной жизни, исключения всех ее моментов, как мешающих пребыванию в блаженном состоянии, из вечной жизни. Вечная жизнь противопоставляется земной жизни как нечто принципиально отличное, как неизменное бытие, сопряженное с неизменной волей, становящемуся бытию сопряженному с динамичной волей. Вечное блаженство превращается в вечное блаженное пребывание в неизменном состоянии – своеобразный рай для наркоманов.

Если вечная жизнь исключает земную, запредельна ей, то все люди должны быть поделены на тех, кто достигнет блаженного состояния, и тех, кто не достигнет. Очевидно, должна быть граница во времени, которая отделит настоящую жизнь от инородной ей будущей, и на гибель обрекаются все те, кто к данному моменту не успеет покаяться. Следовательно, спасаются только избранные, а Бог, для которого будущее дано как настоящее, предвидит, кто спасется, а кто – нет. Хотя наше спасение или гибель предопределены в предвидении Божиим, мы можем утешать себя тем, что приходим к неизбежному результату через свой свободный выбор. Таков рационалистический вариант решения антиномии вечной гибели и вечного спасения, который привел к утверждению предопределенности нашего спасения и нашей гибели.

4. Идея всеобщего спасения принадлежит представителю восточно-христианской традиции – Оригену, впоследствии отвергнутая Вселенским Со-

бором, ибо она давала ответ в рамках того же самого рационалистического подхода. Вместо одного тезиса антиномии утверждается другой, и чтобы приподняться и над тем и над другим, мы должны обратиться к святоотеческой традиции.

5. Вместо идеи тождества субстанции и акциденции мы находим догмат о различии сущности и энергии, вместо рационалистического познания – апофатизм.

Энергия Бога есть модус Его сущности. Являясь ее проявлением, энергия не исчерпывает сущности. В энергии проявляется сущность, но сама сущность превосходит энергию. Бога мы можем познать в Его энергиях. Через них мы приобщаемся к Его сущности, но не можем постичь ее саму по себе. Она больше всего, что мы можем помыслить, приблизиться к ее пониманию можно путем отрицания того, что она не есть – в этом смысл апофатизма.

Энергия Бога, направленная на мир, есть воля Бога. Поскольку сущность хотя и проявляется в энергии, но не исчерпывается ей, то она должна проявляться каждый раз в новой энергии, в новом модусе воли, не тождественном предыдущему. Воля Бога пребывает в становлении, но ее становление не ограничено временем. Раскрыть смысл вечного становления и является моей главной задачей.

6. Следуя за Августином, мы можем определить прошлое и настоящее как данность в памяти и данность в созерцании, но это определение не достаточно, ибо необходимо показать, чем отличается память от созерцания, так как созерцать можно и по памяти. Главным отличием будет то, что если на данное в созерцании можно воздействовать, изменять его, то данное в памяти – нет. Прошлое для нас неизменно. Иными словами, прошлое не сопряжено с нашей волей, а настоящее – сопряжено. Можно дать следующее определение:

Настоящее есть созерцание сопряженное с модусом воли, прошлое есть созерцание не сопряженное с модусом воли.

Становление человека во времени есть сопряженность нового момента с новым модусом воли. Каждый новый модус воли открывая новое содержание сущности человека, не тождественен предыдущему. При повторении одних и тех же обстоятельств один и тот же человек может поступить по разному, в од-

ном случае он, допустим, поступил плохо, затем, раскаявшись, не совершит в тех же обстоятельствах того же, или наоборот.

Представим себе, что вся человеческая жизнь была бы ограничена одним лишь мгновением. В каждом мгновении человек проявляет лишь один модус воли, и если бы было так, как мы представили, то единственный его модус воли – его энергия – был бы тождественен его сущности. По его проявлению мы бы постигли его сущность без остатка.

Допустим, что мгновение, уходящее в прошлое, перестает существовать. В этом случае реально существует лишь одно мгновение, которое сменяется следующим, уничтожаясь. И в этом случае мы должны говорить о тождестве энергии человека и его сущности, о познаваемости сущности в энергии, делая лишь корректив в своем познании при смене мгновения.

Непостижимость сущности человека определяется тем, что ни одно мгновение, уходящее в прошлое, не исчезает, но наличествует в вечности. Сущность человека не во мгновении временного бытия, но в бытии вечном, содержащем в себе все моменты временного бытия, остается непознаваемой до конца ни через какое ее проявление.

7. Восточная традиция утверждает невозможность познания сущности Бога, и нетождественность энергий Бога и Его сущности – богословское оформление этой идеи.

Но если мы представим, что бытие Бога было бы также ограничено лишь одним моментом времени, смогли бы мы тогда утверждать, что Его сущность полностью будет выражена в энергии, как мы могли бы это утверждать применительно к человеку? Очевидно, нет, ибо и в рамках одного мгновения Бог не выражает себя до конца в энергии хотя бы потому, что Бог не есть только то, как Он открывается человеку, поскольку в то же самое мгновение он открывается множеству других людей и каждому по своему. Бог вообще не есть только то, как Он открывается миру, ибо этим не исчерпывается полнота Его внутри-божественной жизни.

Сказанное можно сформулировать так: *каждое мгновение времени сопряжено не с одним модусом воли Бога (как это наличествует в бытии человека), а с бесконечным множеством*. Если для человека сопряженность воли и

созерцания оформляется в данную в настоящем ситуацию, то для Бога соединение бесконечного числа модусов воли и созерцания оформляется в бесконечное разнообразие ситуаций. Если человеку в одном моменте дана ситуация с ограниченным содержанием, то Богу – бесконечная полнота жизни. Приобщиться к полноте жизни, раскрываемой в каждом мгновении, и значит обрести вечное бытие, т.е. вечную жизнь.

8. Сведу воедино оговоренные мной позиции. *Во времени один модус воли сопряжен с одним мгновением. В вечности с точки зрения западной богословской традиции – один модус воли сопряжен со всеми моментами. В вечности с точки зрения восточно-христианской традиции – все модусы воли могут быть сопряжены с каждым моментом.* Это и определяет бесконечное раскрытие содержания в каждом моменте, которое я называю вечным становлением.

9. Понимание вечности как вечное становление открывает нам не только нравственный смысл покаяния, но и онтологический.

Покаяние – отказ от совершенного греха. Если мы допускаем, что все моменты времени входят в вечное бытие, и в то же время остаемся на позициях западной богословской традиции, то неизбежно сведем свое понимание к абсурду: в вечности человек, созерцая свое прошлое как настоящее, созерцает совершенный в прошлом грех как совершаемый им в настоящем.

Однако в вечном становлении каждый момент времени может быть сопряжен с разными модусами воли, открывая для каждого из них новое содержание, следовательно, момент совершения греха, сопряженный во временной жизни человека с извращенной волей, в вечной жизни может быть сопряжен с волей преображенной. Сопряженность момента с преображенной волей, данная в вечности, во времени проявляется через таинство покаяния. Можно сформулировать так: *покаяние – утверждение вечной жизни во времени, онтологическое преодоление греха.* Покаяние – не просто отказ от прошлого, но реальное изменение прошлого.

Динамичное понимание вечности предполагает и динамичность того, что мы относим к прошлому – не неизменность прошлого, а его становление. Это становление не есть отрицание старого содержания, но прибавление к старому

содержанию новых аспектов, через сопряженность одного момента с разными модусами воли в вечном становлении. В вечности мы не можем вычеркнуть ни один из прожитых во временной жизни моментов, но мы можем к содержанию старого момента добавить новое содержание через сопряженность с новым модусом воли; так, в моменте совершения греха в вечной жизни можем утвердить и отказ от этого греха. Это утверждение во временной жизни достигается через покаяние. Неизменное в нашем восприятии прошлое изменяется через покаяние в восприятии Бога, и при вхождении в вечную жизнь мы открываем это новое содержание.

Отсюда ясен онтологический смысл заповеди: “Не судите, да не судимы будете”. Осуждение есть следствие допущения, что сущность человека целиком раскрывается в явлении. Однако с точки зрения вечного становления человек не исчерпывается своим явлением (в данном случае – совершением греха), ибо в вечном становлении этот грех может быть преодолен. Сущность человека в вечном становлении раскрывается не как один, а как бесконечное многообразие модусов воли, сопряженное с каждым моментом, и то, что мы воспринимаем как совершение греха, в вечности – как отказ от него. И для Бога наш отказ от греха превращается в факт жизни через таинство покаяния.

10. Наше стремление к вечной жизни раскрывает и онтологический смысл страдания. Если в вечности момент сопряжен с множеством модусов воли, то во времени – с одним, и чувство бессилия перед временем и есть страдание. Сопряженность момента лишь с одним модусом воли заставляет воспринимать прошлое как неизменность, а жизнь – как подчинение необходимости, но, наперекор всему, человек стремится утвердить свою свободу и перед неизменностью прошлого, и перед необходимостью. Эта свобода проявляется в стремлении человека все свои модусы воли сопрягать со всяким моментом, и с прошлым, и с настоящим. Бессилие совершить это во времени переживается как страдание, но то, что во времени переживается как страдание, в вечной жизни переживается как вечное становление.

Иными словами, наше страдание здесь – это утверждение вечного становления в вечной жизни. Жить без страданий – значит принять эту жизнь в ее ограниченности, смирится перед необходимостью, не нуждаться в ее преобра-

жении в вечности. Страдание – это утверждение нашей свободы, которая раскрывается при вхождении в вечную жизнь. Смысл христианства не в убегании от страданий, как нам предлагают многие восточные учения, сводясь в конечном счете к убеганию от жизни, а в принятии страдания как факта собственной свободы, и, через это – в предпобеждении его в обращенности к вечному.

11. Интуиция вечного становления проявляется в стремлении человека открыть во временном вечное содержание, что проявляется в творчестве и, прежде всего – в искусстве. В качестве иллюстрации можно привести рассуждения П.Флоренского об изобразительном искусстве “Смысл идеализма” и рассуждения А.Лосева о музыке в работе “Музыка как предмет логики”.

Не вдаваясь в анализ всех сфер творчества, скажу, что музыкальное восприятие является иллюстрацией идеи вечного становления. С точки зрения времени музыка – последовательность звуков. В каждом мгновении дан конкретный звук, подобно тому, как в вечной жизни каждое мгновение сопряжено с конкретным модусом воли. Но если мы будем воспринимать каждый звук в обособленности, то музыку не услышим. Музыкальная гармония слышна тогда, когда мы воспринимаем каждый звук в его причастности ко всем остальным звукам. Музыка звучит лишь тогда, когда она вся дана в настоящем, а ее динамизм, становление, определяется тем, что она дана каждый раз через новый звук. Подобно этому и динамизм вечной жизни будет определяться тем, что данная в созерцании настоящего вся человеческая жизнь будет дана каждый раз через сопряженность с новым модусом воли, через свою выраженность в новом моменте. Эту музыкальную гармонию своей жизни нам еще предстоит услышать.

12. После вышесказанного можно вернуться к антиномии вечного спасения и вечной гибели. В вечном становлении сопряженность момента с новым модусом воли не отменяет сопряженность со старым – преодоление греха не отменяет сам грех как свершившийся факт.

Обретение полноты жизни не отменяет прожитую жизнь, в которой воля человека проявлялась в извращенной форме. Созерцание в вечности совершенного греха есть вечное страдание, вхождение в полноту вечной жизни – спасение – не отменяет его.

В той мере, в какой вечная жизнь предполагает вечную муку, в той же мере и вечная мука предполагает вечную жизнь. Созерцание в вечности совершения греха заставляет человека соединить данный момент с новым модусом воли, очищенным от греховного искажения, то есть сделать фактом своей жизни и отказ от греха наряду с фактом его совершения.

Таким образом, вечные муки человека предполагают становление его в вечности, обретение полноты вечной жизни. Вечная жизнь и вечная гибель не два взаимоисключающих, но два взаимодополняющих понятия. Точно также можно согласовать два тезиса: спасаются избранные и спасаются все, ибо каждый человек совместит в вечности и свою гибель, и свое спасение.

ВРЕМЯ В АДУ

1. Время

Ключевую роль в понимании времени сыграл Августин Аврелий, связавший природу времени именно с человеческим бытием как данность в памяти, созерцании и ожидании. Но все эти временные формы – прошлое, настоящее и будущее – суть данности в сознании, человек здесь остается пассивным созерцателем потока времени, и, дабы преодолеть такое понимание, я истолковываю время не как оформление данности мира в созерцании, но как оформление волевых актов человека.

Ибо и становление собственной жизни человек мыслит не иначе как развертывание в мире собственных действий, т.е. действий воли, что и есть данность жизни в настоящем. Ставшее для него, то есть прошлое, есть то, что уже свершилось и неизменно пребывает в памяти, будучи уже недостижимо для каких-либо изменений посредством воли. Будущее есть потенция воли, способность утвердить себя вовне. Неопределенность будущего есть прямое следствие несовершенства нашей воли, ее слабости, неспособности утвердить себя.

Всемогущество воли Божией предполагает ничем не ограниченную ее потенцию. Иными словами, будущее для Бога включает все без каких-либо са-

моотрицаний. Под самоотрицанием я разумею всякое несовершенство, страдание, характерное для человеческой жизни. Когда человек страшится будущего, боится, что может случиться “все что угодно”, он истолковывает это “Все” отрицательно, как нечто неопределенное, как ожидание того, что может принести с собой любое самоотрицание, любое мыслимое или не мыслимое страдание. Положительное “Все”, потенциально содержащееся в Боге как будущее, исключает оное самоотрицание и является по отношению к миру его предвечным замыслом.

Для ясности дам следующие определения форм времени.

Прошкое (ставшее) – несопряженность акта воли с эмпирически оформленным бытием, данным в созерцании (памяти).

Настоящее (становление) – воплощение акта воли в эмпирически оформляющемся бытии.

Будущее – потенция воли, сопряженность воли с еще эмпирически не-оформленным бытием.

2. Преодоление линейного понимания времени

Истолкование времени как оформления волевых актов предполагает преодоление линейного понимания времени. Все эти три формы времени могут взаимопроникать одна в другую.

Так, в модусе настоящего может быть дан модус прошлого и будущего.

Под настоящим я подразумеваю момент открытости мира человеку, когда человек имеет возможность воздействовать на него, изменять. Прошлым – когда это воздействие уже свершилось и ставшего не изменишь. Будущим – те моменты, в которых может раскрыться воздействие, пребывающее в воле как намерение.

Однако в момент воздействия человека мир открыт для этого воздействия лишь частично. Человек может передвинуть тот или иной предмет, произвести то или иное слово, но он не может превратить стол в вазу, не может приостановить действие закона всемирного тяготения. Иными словами, один и тот же момент времени выступает для человека и в модусе настоящего, и в модусе прошлого. То содержание мира, что явлено в том же самом моменте, но уже

как неподверженное воздействию человеческой воли, выступает как прошлое. Неспособность воздействовать на прошлое вовсе не предполагает принципиальную невозможность проникновения настоящего в прошлое. Неспособность воздействовать на прошлое есть проявление немоги человеческой воли, а не заданный до человека закон.

Также и будущее выступает для человека содержа в себе модус прошлого. Собственно к будущему относится лишь то, что содержится в намерении человеческой воли, и в этом плане будущее скрыто своей неопределенностью. Ожидание чего-то неизбежного есть ожидание прошлого в будущем. Так, ожидаемый заход солнца есть факт закона вращения Солнца вокруг Земли (или Земли вокруг Солнца?) – есть то, что уже свершилось, и с чем столкнется в будущем человек как со свершившимся, т.е. с прошлым.

3. Ад как обособление временных форм

Настоящее включает в себя и прошлое, и будущее, но тот или иной модус времени может доминировать в настоящем. В принципе возможно такое преобладание модуса времени, когда он будет исключать все остальные. Такое обособление формы времени, самоотрицание времени, и должно привести нас к пониманию ада подобно тому, как осмысление преодоления самоограниченности времени приводит нас к пониманию вечной жизни.

4. Холодный ад: обособление прошлого

Обособление модуса прошлого от настоящего и будущего низвергает человека в холодный ад. Обособление от будущего означает утрату потенции воли, утрату надежды на достижение чего-либо нового, надежды на изменение. Будущее – это данность мира в потенции воли, лишенность будущего – обособление мира от человека.

Настоящее есть воплощение воли в становлении мира, взаимообщение с миром. Такую данность, в которой мы находимся в общении как становлении взаимопроникновения своей воли и воли другого, мы обозначаем местоимением не “Оно”, а “Ты”. Модус бытия “Я-Ты” есть модус бытия в настоящем.

Обособление от настоящего есть утрата возможности общения. Холодный ад – это ад одиночества. Пребывая в этом аду, человек покинут не только всеми людьми, всем живым, но оставлен самим миром. Эта мирооставленность выражается в ощущении чуждости мира, в котором не находит отголосок никакой призыв человека, любое его воздействие, устремление поглощается окружающей мертвой действительностью без остатка и последствий.

Мир стал, а не становится, все что в нем есть – уже свершилось и дано как факт, безотносительно и безразлично к человеку. И это равнодушие бытия, незамечающего самого существования человека, и вызывает в нем мучение покинутости, ощущение пустоты вокруг, разрывающей его изнутри, которая стремится впитать в себя без каких-либо следов последние проблески жизни человека. И ужаснее всего – парализующий страх перед бесконечностью длящегося прошлого, вырваться из которого теряет надежду человек.

Феноменалистически ад оставленности часто воспроизводит нашу действительность – те же дома, те же улицы, все те же вещи – только ничего не происходит, никого нет, все пусто и ничто не замечает человека. И если в земной жизни мир сопричастен человеку, человек ощущает уют окружающего, интимную близость вещей, наполненность их внутренним смыслом, слышит на всякое действие своей воли отзвук мира, чувствует реальное касание мира – проникновение своей воли в мир и восприятие ответного воздействия, пребывает в состоянии взаимообщения с окружающим как с чем-то родственным, то в аду оставленности все это вытесняет невыносимый ужас чуждости, пустоты вокруг себя, сохраняющей лишь внешнюю оболочку окружающей действительности, лишенной какого-либо внутреннего содержания.

Кошмарный опыт пребывания в холодном аду описал Х.Борхес в произведении “Продолжительность ада”: пустая комната, стул, на котором сидишь, ничего не происходит – и так всегда.

5. Горячий ад: обособление настоящего

Обособление модуса настоящего низвергает человека в ад, требующий бесконечного напряжения всех сил без смысла и надежды.

Настоящее есть становление, включающее в себя волевое усилие человека. Это становление ведет к обогащению новым содержанием, которое, превращаясь в ставшее, предстает в модусе прошлого.

Настоящее, обособленное от прошлого, есть чистое становление, исключаящее обогащение новым, исключаящее ставшее, но требующее постоянного напряжения воли, которое ни к чему не ведет.

Настоящее, обособленное от будущего – это бессмысленное напряжение воли, лишенной всякой потенции, возможности что-либо изменить – это напряжение целиком направлено на сохранение нынешнего, а не утверждение будущего.

Единственный модус существования человека, обособленного от прошлого и будущего – это напряжение действующей воли, без этого напряжения он исчезнет, перестанет существовать, и ужас перед самоуничтожением заставляет его напрягаться на пределе своих возможностей, дабы поддержать свое существование без всякой надежды на улучшение или изменение. Горячий ад – это ад, в котором пережить каждое мгновение требует величайших усилий при полном осознании бесконечной длительности такого состояния.

Это ад, где об успокоении человек не может и мечтать, ибо окружающий мир, будучи враждебен ему, заставляет человека прилагать все усилия, чтобы сохранить себя, не быть окончательно раздавленным чуждым окружением. Но эта враждебность мира вместе с тем является и необходимым условием существования человека, ибо без нее человек, который обособлен от прошлого и будущего, перестал бы прилагать усилия, пребывать в становлении, т.е. перестал бы существовать. Безысходность ужаса в этом аду – в его необходимости для существования. Ибо человек в обособленном модусе настоящего может существовать в постоянном преодолении этого ужаса без надежды преодолеть. Ослабление усилия в этом аду означает внутренний распад, а единственное спасение – в вечной бессмысленной войне – это ад вечного воителя, не знающего ни смысла войны, ни цели, ни надежды на умиротворение.

Чисто феномениалистически этот ад предстает в виде окружения демонических существ, мучающих человека, но безысходность страдания проявляется в том, что главное мучение произрастает изнутри самого человека как невыно-

сима́я душевная боль, грозящая разорвать человека, распылить его существование как только он ослабит свое усилие, направленное на то, чтобы сдержаться. Ослабление воли перед этой болью означает еще больший ужас ввержения во внутренний самораспад.

Горячий ад не знает прошлого и будущего, но если в вечном становлении жизни прошлое и будущее содержательно наличествуют в настоящем, то в горячем аду они исключены из настоящего, если вечное становление переводит все содержание прошлого в наличие настоящего, постоянно обогащается новым содержанием, то в этом аду мы обнаруживаем бесконечную длительность пребывания в одном моменте без всякого обогащения новым содержанием, отторжение всего, что за рамками одного этого данного момента.

6. Ад безысходности: обособление будущего

Обособление прошлого и настоящего ввергает человека в ад наивысшего страдания – в ад непринятия себя.

Обособление будущего есть обособление от всего содержания прошлого и настоящего, это чистая потенция воли, потенция, которая не может себя осуществить, реализоваться, ибо все реализующееся тут же отторгается.

Это отторжение содержания прошлого и настоящего предстает как непринятие его, и в первом приближении к этому аду, проявляется как обесмысливание всего содержания жизни, отвращение ко всему. Это выражается в страдании, которое тем больше, чем больше степень этого непринятия.

Обособление будущего есть такое обособление потенции воли, которое отвергает саму волю, раскрывающую содержание сущности человека. Иными словами, обособление будущего окончательно завершается в неприятии человеком самого себя.

Ад безысходности представляет собой высший предел страданий, к которому может приближаться человек. Человеческие страдания проявляются от простого непринятия тех или иных ситуаций – что вызывает дискомфорт, до непринятия всей жизни в целом – обиженности на судьбу, утери смысла жизни, тяги к самоубийству. Но и это страдание бледнеет перед страданием непринятия себя, которое также предстает от своего малого проявления – недовольст-

ва частным своим выражением, вызывающим смущение, и до страдания неприятия себя во всех своих осуществлениях – энергиях, то есть страдание калеки, уроды, умственно отсталого и т.д. Но и это энергичное страдание оставляет человеку еще какую-то надежду, надежду на спасение – восстановление своей истинной природы – надежду на апокатастазис.

Страдание как неприятие себя по сущности является наивысшим, ибо оно не только включает в себя все моменты предшествующих ему страданий, но и окончательно лишает его надежды на спасение. Ибо неприятие себя по сущности есть неприятие себя в силу собственного существования, отвержение себя не в своих проявлениях, но в том, в чем “ты есть сам ты”. Это страдание обрекает на бегство от себя, и апокатастазис как совершенное восстановление своей истинной природы, совершенное спасение, стал бы для такого человека наивысшим наказанием, ибо столкнул бы его с тем, чего он больше всего боится – с самим собой.

Если страдание в холодном или горячем аду оставляет человека почти без всякой надежды, то все же он помнит, что это страдание остается внешним по отношению к нему, которое может быть преодолено с изменением внешних условий. И сей человек имеет возможность уповать на силу свыше, которая когда-нибудь может снизойти до него, дабы разбить эти узы мучения.

Но страдание безысходности не может оставить человеку и такой надежды, поскольку это страдание внутреннее, ибо ужас неприятия себя берет начало в самом человеке, а не в окружающих условиях, и в равной мере поражает человека, где бы он ни был: в аду ли, в раю ли, в земной жизни или в Царстве Небесном. Это исходящее из самого человека страдание отнимает у него и то, что он мог бы иметь в любом другом аду – надежду на Бога.

Однако мелочные земные страдания облегчают ношу тому, кто стоит перед адом безысходности, ибо затмевают собой абсолютное страдание. В земной жизни, пока человек не знает еще самого себя, самоотжествляясь со своей социальной ролью, обстоятельствами, ситуациями, ценностями, он еще не может в полной мере испытать ужас неприятия себя. Лишь порог смерти, отнимающий у человека все, что он имел, может окончательно свергнуть чело-

века в ад безысходности, который скрытно присутствовал в человеке уже при жизни.

Но только в этом аду, аду безысходности, человек может по настоящему узнать себя, когда он обнажится от своего культурного воспитания, своих привычек, иллюзий, стереотипов, от своего представления о себе, и впервые увидит кто он есть.

КУЛЬТ И КОСМОС

1. Тварной мир как инобытие Бога раскрывает предвечный смысл, содержащийся в божественной Премудрости – Софии Божественной. В Софии изначально содержатся все смыслы и парадигмы тварных вещей, в соответствии с которыми Бог наделяет бытием возникающее из ничто. Это содержание божественной Мудрости является моментом внутрибожественной жизни, мышлением Бога, сообразно которому творится мир, но которое есть абсолютно иное по отношению к миру.

В этом предвечном прообразе созерцает Бог мир без обращенности к инобытию, как подразумевает Дионисий Ареопагит, когда пишет: “И полагаю, именно это подразумевается в Писании, где сказано: “Ты созерцаешь все прежде бытия его”, ибо божественный Ум созерцает все сущее прежде его воплощения в бытии, он получает знание о сущем из себя самого. ...божественный Ум не изучает каждую идею в отдельности, но как Единая Причина вселенной он охватывает взором всю совокупность их. Таким образом, зная все о самом себе, божественная Премудрость знает все обо всем: о вещественном – безвещественно, о раздельном – безраздельно, о множественном – единообразно, в своем единстве порождая и познавая все сущее”.*

Все относящееся к тварному бытию имеет свой предвечный смысл – божественный эйдос или предвечный эйдос, который, будучи прообразом тварного, остается от него принципиально отличным.

Предвечный прообраз мира содержит в себе все безвещественно, безраздельно и единообразно, иными словами, все прообразы вещей пребывают в божественной Премудрости в сперматическом единстве, единстве еще не дифференцированном, не выявившем свою внутреннюю структуру, подобно тому, как семя содержит в себе в сперматическом единстве все дерево. Творение же из ничего мира в соответствии с божественной Премудростью порождает не сперматическое, но органическое единство, где каждый момент, обретая собственную индивидуальность и отличность от остального, выражает в себе целое, внутренне оставаясь с ним единым.

2. Оппозиция “сперматическое единство – органическое единство” выражает отношение между смыслом и его воплощением. Всякая жизненная реальность обладающая органической целостностью воплощает в каждом своем моменте всю себя в сперматическом виде. Причастность каждого момента целому, наличие этого целого в частном, мы и понимаем как воплощение смысла. Но это целое может присутствовать в частном моменте не иначе как в сперматическом единстве. Таково отношение между смыслом и словом, между духом и душой, между духом и телом. Но если во всех перечисленных примерах смысл субстанциально тождественен своему выражению, то когда речь заходит о предвечном смысле божественной Премудрости, мы должны констатировать принципиальное отличие тварного мира от нетварного бытия.

3. Весь тварный мир представляет собой иерархию раскрытия предвечных смыслов. Органическое единство тварного мира держится на причастности сперматическому единству божественной Премудрости. Без этой причастности все тварное бытие распалось бы на бесконечно малые величины, распылилось бы и снова превратилось бы в ничто. Внутреннее единство тварного мира и есть сила, вызывающая вещи к существованию.

Разная степень воплощения этого единства создает иерархию ступеней воплощения внутри тварного бытия. Предвечный эйдос раскрывается в иерархии ступеней воплощения. Он определяет не фактическое содержание мира, но его смысл, внутреннюю взаимосвязанность и взаимовыразимость.

На основе сказанного можно сформулировать следующее положение: божественная Премудрость определяет не вещи, не их фактическую сторону,

но их смысл. Предвечный эйдос может быть воплощен в разном жизненном содержании, созидаемым действиями воли тварных существ, но остается вместе с тем irrelevantным по отношению к нему. Фактическая сторона мира определяется не божественной Премудростью, а тварными существами – носителями свободной воли. Таким образом, божественное провидение определяет не факты, а отношения между ними, выражающие их единство, восходящее к сперматическому единству в божественной Премудрости.

Второе положение, которое необходимо сформулировать из вышеприведенного: если содержание мира определяется в соответствии со свободными произволениями тварных существ, то мы не можем заранее ни предопределить, ни предугадать, каким должен быть мир в его фактической стороне. Мы можем лишь говорить, какой смысл будет иметь его фактическая сторона.

Более того, если предвечный смысл может раскрываться на разном содержании мира, то мы можем говорить о возможных параллельных мирах, на разном материале раскрывающих один и тот же смысл, и о разных уровнях реальности, соответствующих разным ступеням раскрытия этого смысла.

Содержание мира с его законами, служащими лишь для описания его фактической стороны, определяется волениями тварных существ. Иногда мы не замечаем, что находящиеся рядом с нами люди живут несколько в другом мире, где господствуют другие законы. Закон всемирного тяготения не существует в мире дикаря, также как и о законах мира дикаря современный городской обыватель может и не подозревать. В том, в чем мы видим естественное стечение обстоятельств согласно принципу каузальности, древний грек увидел бы судьбу, китаец – дао, а индус – непреложное действие закона кармы. Какой мир на самом деле? – Это непостижимо, но смысл, открываемый нами в религиозном опыте, возводит к себе все это непостижимое многообразие.

4. Предвечный эйдос определяет смысл явления, но не содержание, которое зависит от согласованности воли. Каждое тварное существо может противопоставить себя всему остальному, отрешиться и обособиться, но это означает отрицание своего единства с другими и, вместе с тем, противопоставление сперматическому единству, к которому возводит органическое единство

мира. Самозамкнувшееся в себе существо отрицает предвечный смысл, который вызвал его к бытию; теряя свое единство, распадается до небытия.

В той мере, в которой тварные существа взаимосогласовывают свои воли, они воплощают предвечный смысл в фактическом содержании жизни, и в той мере, в какой они противопоставляют себя друг другу, они отрицают его. Окончательное раскрытие смысла мира возможно лишь в совершенной согласованности воли в вечной жизни, установление которой связано со вторым пришествием и всеобщим воскресением.

5. Тварное бытие может расслаиваться на параллельные миры в зависимости не только от разности содержания фактической стороны жизни и степени воплощенности предвечного смысла, но и от степени искаженности этого смысла. Искажение – это наличие в жизни его отрицания, как болезнь есть отрицание здоровья, ненависть – отрицание любви, а уродство – отрицание красоты. Эти отрицания тоже представляют собой некоторую систему, единство, но это единство не выражает никакой реальности, но лишь чистое отрицание ее, восходит не к смыслу, но к некому подобию смысла, внутренне пустому – ***эйдической скорлупе***.

Наличие эйдической скорлупы становится возможным, когда воля человека стремится в ослеплении своей страсти к небытию, вожделеет к предмету, которого в действительности нет, и в этом ослеплении забывает положительное содержание жизни.

6. В “Диалектике мифа” А.Ф.Лосев говорит о мифологической отрешенности как отрешенности от чисто отвлеченного и дискретного существования, подразумевая под этим преодоление обособленности вещи через подчинение более общей идее. Вещь является в той степени вещью, в какой воплощает в себе идею. Мифическая отрешенность есть отрешенность вещи от частной идеи и воплощение в себе более общей идеи. Невоплощение идеи означает отсутствие внутреннего единства вещи, расщепления ее до ничто, и поэтому “все вещи вообще ... есть та или иная степень или качество мифической отрешенности”** уже в силу того, что они представляют собой конкретные единства.

Так, всякая личность является личностью в той мере, в какой каждый ее момент, каждое ее проявление воплощает в себе всю личность, содержит в

себе ее идею. Невоплощенность личности во всех ее моментах ведет к болезненному раздвоению, размножению, а затем и разрушению.

Подобно этому и всякая вещь уже в силу своего существования воплощает в себе идею. Более общая идея открывает вещь как момент нового единства в более общей вещи. Следовательно, отрешаясь от частных идей вещей, мы переходим в другой мир, где существуют новые вещи включающие в себя в качестве частных моментов вещи нашего мира, не имеющие там самостоятельного существования в своей обособленности. Данный мир по отношению к миру воплощения более частных идей является мифом, в то время как сам по себе является конкретной жизненной реальностью. О мифе мы говорим как об отношении более общего к более частному. Так для физиолога Павлова и внутренний мир собаки являлся мифом, рассматривавшим ее в категориях естественной науки, в то время как собака в своей отрешенности от смыслов условных и безусловных рефлексов, обнаруживаемых в ней Павловым, переживала свой мир в конкретной жизненной данности.

Весь мир мы можем рассматривать как воплощение в виде идей предвечных эйдосов в виде определенной иерархии, где более высокая ступень будет рассматриваться как миф более низкой ступени.

7. Когда мы говорим о предвечных эйдосах в божественной Премудрости, мы должны отличать их от вечных эйдосов, являющихся уже тварным бытием.

Вечный эйдос объединяет все многообразие жизни в ее фактической данности настоящего, когда каждый момент этого многообразия выражен через другой. Это многообразие составляет органическое, а не сперматическое единство, и его отличие от временного бытия заключается в том, что ни один его момент не уходит в прошлое, а слагается в новое жизненное многообразие при прибавлении к нему нового момента. Все это многообразие может проявляться в частном временном моменте не иначе как в сперматическом единстве, которое выступает как смысл вещи. Этот смысл также следует отличать от сперматического единства прообразов вещей в божественной Премудрости, поскольку он относится к тварному бытию.

8. Ритуал есть субстанциальное восхождение от своего частного бытия к бытию, воплощающему в себе более общую идею, воссоздает в тварном един-

ство в соответствии предвечным сперматическим единством вещей, объединяет в сперматическом единстве фактическую сторону жизни.

Так, ритуальные празднества соединяют в сперматическом единстве циклично повторяемые моменты и возводят их к эйдосу, воплощаемому в предмете празднования. В молитве, в поклонении иконам, в участии в таинствах, человек как бы синтезирует всю свою жизнь, выражает ее в едином акте поклонения, озаряясь божественной благодатью.

На основе сказанного можно сформулировать следующие положения касательно ритуала: 1) ритуал преодолевает обособление, возводит к новому единству, в котором осуществляется вечный эйдос, 2) ритуал открывает второй план существования вещи – в мифологическом мире вне ее фактической обособленности, 3) осуществление вечного эйдоса в ритуальном синтезе фактической стороны нашей жизни ведет к ее переструктурированию, по новому организует ее в соответствии с собой. Порядок вещей и событий зависит от ритуала, совершаемого человеком.

9. Воссоздавая в ритуале подобие сперматического единства прообразов в божественной Премудрости, человек озаряется светом божественной благодати через это уподобление, которое становится встречей воли человека и воли Бога, синергией воли. Это синергическое единение ритуального действия человека и божественной благодати есть культ. Воссозданное через культ сперматическое единство жизни в вечном эйдосе открывает действие на нее Божества в соответствии с предвечным эйдосом, которое было ранее пресечено противопоставленностью Богу и друг другу воли тварных существ.

Таким образом, культ воссоздает утраченное в грехопадении совершенство жизни. Тварная воля не способна создавать что-либо, чего бы не было в замысле Божиим, но способна, будучи свободной, обратиться к небытию, сделав его фактом своей жизни, внести небытие в совершенный мир как момент его отрицания. Мир пал через грехопадение человека, отвратившегося от полноты бытия в Боге и обратившегося в ослеплении своих страстей к небытию. В культе синергия воли Бога и человека восстанавливает мир, организуя мировой порядок в соответствии с замыслом Божиим.

Это восстановление не есть создание нового смысла, но есть совершенное воплощение недовоплощенного смысла. Оставаясь той же по смыслу, в соответствии с провидением, фактическая сторона жизни изменяется под действием культа в сторону преодоления собственной неполноты. Грехопадение человека привело мир к внутреннему распаду, и силой, которая удерживает его от окончательного разрушения и является залогом его будущего восстановления, служит культ.

Таким образом, культ мы должны рассматривать как организующий принцип космоса. В связи с этим о.Павел Флоренский пишет: “Время и пространство – производные культа. Время и пространство – реальности культа, но не наоборот. Мир в культе, но не культ в мире”.*** “Меон – все то, что не входит в состав сознания, что из него извергается то есть что не относится к предмету ориентирования сознания, то есть внекультовое”.**** Культ поддерживает установленный порядок мироздания.

10. Культom мы называем лишь тот ритуал, в котором проявляется действие божественной благодати, однако не только культовый, но и всякий ритуал ведет к выражению жизни в синтетическом единстве и через это к изменению порядка космоса. Ритуал становится культом лишь через уподобление этого синтетического единства предвечному эйдосу.

Но это синтетическое единство может не достичь совершенства уподобления, может вообще подменить положительный смысл заложенный божественной Премудростью его отрицанием. Ритуальное выражение отрицания смысла есть черная магия. Она возводит не к эйдосу, но к его подобию – эйдической скорлупе, не имеющей собственного существования вне притока энергии через черную магию, которая не создает что-либо новое, но отнимает от уже имеющегося бытия, дабы поддержать видимость реальности эйдической шелухи, остающейся внутренне пустой.

Черная магия также ведет к переструктурированию мира, но в сторону его разложения, самоотрицания, ибо, не обладая собственным творческим потенциалом, отрицает действующий творческий принцип. Черная магия низводит мир до уровня призрачного полубытия, копируя по видимости культовый ритуал.

Примером может служить более чем семидесятилетнее существование коммунистического режима в России, хотя всякому ясно, что государство, построенное на таких принципах, не жизнеспособно. Дабы сделать возможным столь длительное существование этой химеры требовалось постоянное искажение законов мироздания с помощью черной магии, выражавшейся в нелепых для постороннего наблюдателя демонстрациях, субботниках, всевозможных собраниях, мумиепочитании и других ритуальных действиях. Потеря интереса к коммунистическому ритуалу привела к превращению этой черной магии в формальность, что привело к выправлению законов мироздания и падению режима.

11. Законы космоса должны изменяться в соответствии с ритуалом. Возможные миры должны определяться степенью раскрытия божественного замысла и степенью противопоставленности божественному замыслу. Можно сформулировать так: есть столько вариантов мироздания, сколько есть вариантов ритуала. Мы живем в космосе, который ритуально утверждаем.

12. Смысл христианского культа – совершенное воплощение божественного замысла о нашем мире как совершеннейшем из возможных. Через культ человек спасает не только себя, но и весь мир, о чем говорил Максим Исповедник, утверждая, что спасение человека предполагает соединение через него всех разделенностей нашего бытия: разделенностей на мужчину и женщину, на сферу обитания человека и остальной мир, на небо и землю, на чувственное и умопостигаемое. Вся тварь и весь мир воспринимает через человека от Бога благодать, лишь преодолев через человека собственную разделенность.

Главный вывод из сказанного заключается в том, что эгоистический идеал собственного спасения должен быть оттенен в христианстве более высоким апокатастатическим идеалом спасения – спасение через себя остального мира. Человек соединяет всякую тварь с Богом через себя, также как и несет ответственность перед Богом за всякую тварь, ожидающую от человека спасительного действия божественной благодати. Лишь человек может участвовать в культе, но поскольку остальной мир существует по причастности человеку, он также весь освещается культом.

*Дионисий Ареопагит Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 70

**А.Ф.Лосев Диалектика мифа // А.Ф.Лосев Философия. Мифология. Культура. Москва, 1991. С. 71

***П.Флоренский Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. Москва, 1977. С. 134

****Там же с. 135

АНТРОПОГОНИЯ

Введение

В этой работе я стремлюсь раскрыть идею становления человеческого бытия в соответствии с традицией христианского неоплатонизма. Задача эта двояка: во-первых, необходимо преодолеть язычество классического неоплатонизма, дабы превратить его в живой язык, на котором озвучится человеческое бытие; во-вторых, силой неоплатонической диалектики выразить основные интуиции человека, раскрыть их смысл в своем становлении.

Если языческий неоплатонизм исходит из имперсональных принципов: единое, эманация, меон, личность же лишь производна от них, то христианский неоплатонизм, будучи персонализмом, должен дать персоналистическое истолкование этих принципов.

Я исхожу не из безличного Единого, а из категории самобытия, т.е. бытия личности – то что является бытием внутреннего жизненного мира или феноменального мира. Однако содержательную сторону самобытия – все что существует в жизненном мире личности – еще предстоит вывести, первоначально же самобытие постулируется как исходное основание конкретной личности.

Если антропология исходит из самобытия конкретной личности, то философия Плотина – из абсолютного сущего, которое, будучи единым и выше бы-

тия и небытия, не знает другого иначе как своего полагания в меоне. Пребывание самобытия в чистом единстве ни что иное, как сон самобытия. Платиновская диалектика ипостасей Единого есть описание сновидений, и сколь бы ни был многообразен космос по Плотину, Единое может открыть в нем лишь себя, а не другого – т.е. свое собственное сновидение. Но если философия Платина раскрывает становление человека в сновидении, то антропогония раскрывает становление человека в бодрствовании.

Следует далее преодолеть другую основополагающую имперсоналистическую категорию – меон – условие инобытия, то, что делает возможным становление сущего вовне. Вместо меона я мыслю инобытие, которое есть всякое самобытие другой личности, а становление есть воплощение в самобытии другого.

И, наконец, следует преодолеть понимание в неоплатонизме самого принципа становления – эманацию, наполнив его также персоналистическим содержанием. Принцип становления самобытия есть любовь, являющийся в то же время исходной основополагающей характеристикой личностного бытия, который в антропогонии не выводится, но постулируется как выражение интуитивно данной самоочевидности. Волю, как силу воплощения самобытия в инобытии другого, я рассматриваю как частный модус любви.

Если эманация предполагает такое становление, при котором эманлирующая сущность остается пассивной, пребывая сама в себе, то наполнение принципа становления персоналистическим смыслом предполагает активное самовыражения себя в ином, утверждение себя для другого, что было раскрыто в истолковании различия сущности и энергии в православной традиции, и что раскрывается в понятии воли в антропогонии.

Воплощение воли в инобытии ведет к ее телесному оформлению, а воплощение иной воли в самобытии – к оформлению феноменального содержания самобытия. Таким образом, все содержание человека и мира в целом суть моменты становления одного самобытия в другом, результат взаимопроникновения и взаимооформления самобытия различных личностей.

В таком выведении содержания человеческого бытия преодолевается иерархизм неоплатонизма как наследие язычества: деление на самостоятельную ноуменальную, психическую и космическую сферы.

Языческий иерархизм считает ценность низшей ступени производной от высшей и онтологически ущербной, т.е. менее совершенной. В догмате творения из ничего христианское сознание выразило самоценность всего содержания мира, ибо что-либо сотворенное Богом не может иметь производную ценность от чего-либо другого.

В антропологии ноуменальная, психическая и телесная сферы истолковываются как разные модусы выражения самобытия, самоценные в силу своего существования, исключая всякий ценностный или онтологический иерархизм.

Всем этим и определяется содержание моей работы: в первых главах я задаю основополагающие принципы становления: любовь, воля, становление в инобытии, затем я должен вывести телесное, душевное и умопостигаемое содержание человеческого бытия, раскрыть принципы его оформления – время и вечность, перспективное пространство и пространство калургическое, объяснить момент деградации человеческого бытия (глава “Грехопадение”) и возможность его восполнения (главы “Калургия” и “Всезерцание”). Завершаю я работу переходом к соборной личности, являющейся, по сути, организмом конкретных личностей и даю заключительное определение личности как таковой.

1. Любовь как онтологический принцип

Антропология раскрывает смысл становления человека.

Становление это можно рассматривать в двух аспектах: по горизонтали – становление человека во времени как ряд каузально связанных событий, и по вертикали – вневременное становление смысла, раскрываемого во времени.

Изучение становления человека по горизонтали – область конкретных наук, с той или иной стороны изучающих человека: психологии, истории, анатомии, социологии и т.д. Каждая наука создает собственное описание в соот-

ветствии с тем, какие именно аспекты вычленяет из всего многообразия эмпирического содержания.

Описание это задается принципами той или иной науки. Отсюда ясно, что изучение человека в данном случае есть описание, которое уже задано. Что есть сама эта заданность, определяющая характер эмпирического бытия, смысл законов становления человека – вопросы, на которые должны ответить не конкретные науки, а антропология.

Все содержание эмпирического бытия человека, все законы, задающие его описание, вся каузально связанная последовательность событий определяется уже заданным отношением человека к миру.

Чтобы понять смысл становления человека в мире, мы должны понять вневременное становление отношения человека к миру (которое задает содержание раскрываемое во времени) – становление по вертикали.

Если бы мы могли свести все содержание личности к принципам, связывающим те или иные ее моменты данные во времени, к описанию конкретной науки, то получили бы не личность, а механизм. К тайне личности мы приближимся лишь тогда, когда поймем ее в отношении к миру как вневременному становлению, задающему сами эти принципы, по которым она раскрывается во времени. Задать парадигму такого становления и является задачей моей работы.

Для того чтобы рассмотреть становление по вертикали, необходимо обнаружить первоначальный принцип этого становления.

Принцип этот должен:

а) Иметь смысл онтологический, а не абстрактный. Этот принцип раскрывает нам универсальный характер человеческого бытия.

б) Принцип должен быть интуитивно ясен человеку как самооткровение собственного бытия.

в) Принцип этот должен отражать динамический характер человеческого бытия, его становление.

г) Он должен определять связь человеческого бытия с внешним бытием.

д) Принцип этот должен быть дан человеку в религиозном откровении как единая первооснова всего бытия, моментом которого является человек.

Этим принципом, который следует не выводить, но постулировать как интуитивно данный, является любовь.

В данном случае любовь следует понимать не как эмоциональное состояние, но как основу человеческого бытия. Эта основа проявляется как несамотождественность бытия, это выход бытия за пределы себя, приобщение к другому бытию, но вместе с тем и различие с ним. Человек любит другого, выделяя его из остального, но вместе с тем переживает бытие другого как свое собственное. Это слияние без растворения – несамотождественное тождество или – *живое тождество*. А есть В, и в то же время А отлична от В, А больше А. *“Я” больше самого себя.*

Итак, любовь как живое тождество:

а) Выражает онтологический смысл человека (выход его бытия за пределы себя и включение в себя бытие другого без потери различия с ним).

б) Хотя этот принцип кажется противоречивым с точки зрения формальной логики, он интуитивно ясен каждому человеку (ибо каждый в любви, осознавая полное единство с любимым, любит другого как отличного от себя).

в) Любовь отражает динамический характер бытия именно как направленность.

г) Любовь определяет отношение человеческого бытия к внешнему бытию (как живое тождество).

д) Любовь дана в откровении как бытие Бога: “Бог есть Любовь”, является и бытием человека, сотворенного по образу Божию.

Любовь как откровение Бога о Себе выражает внутрибожественную жизнь трех Ипостасей. Каждая Ипостась во всей полноте воплощает в Себе другие Ипостаси, но не сливается с Ними. Единство и различие Ипостасей – живое тождество – есть любовь как суть божественного бытия. С другой стороны, любовь есть принцип отношения Бога к миру, ибо Бог в Своих творческих энергиях выходит за пределы Себя. Смысл любви выражает суть различия сущности и энергий Бога, как бытия в себе и бытия в другом, т.е. в мире, в человеке. Бог больше Самого Себя.

Совершенная природа человека, незамутненная грехопадением, предполагает совершенное постижение в любви бытия другого человека, делает его

видимым изнутри со всеми его переживаниями, чувствами, мыслями... Мир человека через любовь расширяется, включая в себя во всей полноте мир другого. Но это расширение не ведет ни к растворению в чем-либо бытии, ни к отрицанию воли и свободы.

До грехопадения в любви человек видел весь мир изнутри. Его бытие включало в себя бытие всех существ, и земных, и ангельских. Вселенское сознание через любовь обретало свое существование в сознании человека.

Проявлением такой универсальной любви является соборность, внутреннее единство всех людей в противовес единству внешнему – общественному. В соборности каждый человек во всей полноте содержит в себе всех людей, а в конечном счете и всех существ, как существо всечеловеческое и всеживотное. Но если сейчас это единство в человеке содержится потенциально, то по мере освобождения от греховной природы будет явлено актуально.

Любовь, таким образом, является не только принципом бытия человека, но и всего тварного мира, без которой он растворился бы в бесконечном распаде. Любовь отражает всеединство мира, вершиной которого является человек, возводящий его к Богу.

2. Воля

Любовь есть принцип человеческого бытия, который выражается в направленности на бытие другого, на инобытие. Эта направленность имеет два аспекта:

а) причащение миру другого, открытие его для себя, включение его в свое бытие – *созерцание* (созерцательная энергия),

б) утверждение себя внутри бытия другого, открытие себя для другого. Этот второй момент – *любовь как утверждение себя в инобытии – есть воля*.

Любовь определяет отношение бытия и инобытия, а в аспекте воли – воплощается в инобытии, становится с ним тождественным, оформляется в этом инобытии. Именно в этом оформлении любовь приходит к осознанию себя как личности, в своей неповторимости, в своей самообнаруживающейся свободе.

Неповторимость личности, определенная характером неповторимого воплощения, кроется в любви как изначальной свободе, ибо только любовь как первопринцип не может быть чьим-либо следствием. Любовь есть первопричина любого причинно-следственного ряда. Эта первопричинность любви дана человеку в интуиции его собственной свободы. Таким образом, воля есть стержень, вокруг которого кристаллизуется личность.

Воля, воплотившись в инобытии, вбирает инобытие в себя как свое телесное содержание, открываясь другому как символическая явленность внутренней жизни. Воля как символ человека, воплощенный в инобытии, как единый символический организм, есть тело этого человека. *Тело – это аспект тождества самобытия и инобытия в воплощении воли.* Телесно воплотившись, воля раскрывает себя в человеческих действиях, человеческом характере, человеческом творчестве.

Тело превращается в дверь между двумя замкнутыми мирами. Через него человек может открыть внутренний жизненный мир другого человека, узреть изнутри человека через его внешнее явление. Потенциально тело содержит в своем проявлении весь внутренний мир человека, который становится актуально явлен через любовь.

В той мере, в какой мы говорим о телесности мира, мы должны говорить о воплощении в мире воли других существ. Всякая вещь понимается как телесно воплощенный символ внутренней жизни, стоящей за ним, и совершенная любовь человека открывает ему за телесной явленностью другой внутренний мир. *Наш мир – область взаимного телесного воплощения – существует как результат взаимопроникновения и взаимообщения.* Не должно быть деления на живое и неживое, все телесное одухотворено, и мир жаждет общения с человеком, дабы выйти из своего косного состояния, в которое его ввергла катастрофа грехопадения.

Мир сотворен по Воле Божией. Воля Бога открывается человеку либо непосредственно, как нетварная энергия Божия, Свет Фаворский, либо опосредовано, через сотворенные Богом воли других существ. Человек, видящий мир как манифестацию Воли Божией, понимает свой жизненный путь как диалог с Богом.

3. Ступени оформления воли

(Воля а аспекте выражения)

Понимая волю как направленность любви, мы должны вывести все многообразие человеческой жизни как ряд ступеней ее оформления. Здесь следует говорить как об оформлении воли, направленной на инобытие, так и об оформлении внутреннего бытия человека – самобытия, в результате воплощения в нем иной воли. Выражение воли, направленной на бытие другого я отличаю от выражения воли, обращенной внутрь себя, что собственно и составляет самобытие человека. Выражение воли в первом аспекте я обозначу как бытие-для-другого, а во втором – бытие-для-себя. Понимание самобытия как изначальной воли, направленной внутрь себя, снимает по сути необходимость предварительного постулирования самобытия.

Диалектический метод этой работы предполагает рождение новой категории как результат оформления воплощения в инобытии. Если воля воплощается в инобытии, то она оформляется. Однако это оформление не снимает саму изначальную волю, и она может действовать в уже оформленном бытии, но уже в ином качестве, не как воля, но как желание. Внутри телесного мира само тело тоже должно оформиться, приобретя специфический характер своего проявления.

Иными словами, каждую категорию: воля, тело, внутренняя жизнь человека, мы должны рассматривать как проходящую несколько стадий инобытийного оформления, где на каждой последующей стадии конкретизируется и детализируется их содержание. Этих стадий я выделяю три, получая для воли такие категории, конкретизирующие ее выражение, как *желание*, *внимание*. Для тела, как выражения самобытия вовне – *характер*, *действие*; для внутренней жизни человека, являющейся результатом оформления его самобытия в результате воплощения в нем иной воли – *ситуация*, *феномен*. Каждая ступень оформления раскрывает в себе определенное содержание, которое я также выражаю в виде категорий: для жизни – *континуальный поток ситуаций*, для тела – его *ипостасное проявление*, для ситуации – *мозаика феноменов*, для характера – *поступки*.

Дабы избежать терминологической путаницы, следует различать оформление воли, суть которого желание, и оформление воплощения воли, то есть тело.

Для наглядности приведу следующую схему:

Любовь.

бытие-для-себя-----бытие для другого
внутреннее оформление-----внешнее оформление
оформление инобытия в бытии-----оформление бытия в инобытии
оформление иной волей-----оформление иным бытием
иноэнергийное оформление-----инобытийное оформление
воля составляет самобытие-----воля открывается в инобытии

1 ступень инобытийного оформления
воля

жизнь-----тело
содержание инобытийного оформления
континуальный поток ситуаций-----ипостасное проявление
конкретизация воли на 1 ступени
инобытийного оформления
желание

2 ступень инобытийного оформления

ситуация-----характер
содержание инобытийного оформления
мозаика феноменов-----поступки
конкретизация желания на 2 ступени
инобытийного оформления
внимание

3 ступень инобытийного оформления

феномен-----действие

Перейду к объяснению схемы. Любовь предполагает в себе два аспекта: направленность на другого – влечение, страсть и т.п., и направленность на се-

бя – стремление быть любимым, ревность. Эти два аспекта предполагают друг друга: “возлюби ближнего своего как себя самого”. В силу этого можно говорить об аспектах любви как *бытие-для-другого* и *бытие-для-себя*. Эти аспекты выражают как направленность воли на себя – самобытие, так и направленность на другого – открывающуюся в инобытии.

Соответственно, бытие-для-другого оформляется как тело, являясь оформлением воли в инобытии – внешнее оформление. Форма тела определяется границей воли в инобытии. Соответственно, осознание этой границы дано как факт и в самобытии.

Бытие-для-себя, в свою очередь, оформляется волей другого через воплощение чужой воли в самобытии. Это оформление составляет всю совокупность переживаний внутреннего мира человека. Поскольку это не оформление в инобытии, а оформление самобытия иной волей, более точно его следовало бы назвать *иноэнергичным оформлением самобытия*.

Оформление воли человека в инобытии и граница его воли в самобытии отождествляются в самообнаруживании своего тела как внутреннее чувство тела (результат оформления в инобытии) и внешняя данность собственного тела (граница тела в самобытии).

Иноэнергичное оформление самобытия есть жизнь, а содержание этого оформления – все проявления жизни, все переживания, чувствования, мысли душевного мира человека. Это содержание я обозначу как *континуальный поток ситуаций*. Содержанием тела как инобытийного оформления воли будет *ипостасное проявление* человека для другого.

Воля, будучи первичной по отношению к оформленному бытию, внутри этого бытия сама оформляется, конкретизируется. Результатом конкретизации воли является желание. Желание превращается в организующую силу для этих двух аспектов: внутренней жизни человека и его внешней ипостасной явленности.

В аспекте бытия-для-себя человек согласно своему желанию стремится к конкретным ситуациям, которые благодаря этому вычленяются из континуального потока ситуаций. Соответственно, его ипостасное проявление для другого, определенное желанием, выражается в характере как объединяющем смысле

всей совокупности поступков. Желание открывает в ситуации все многообразие ее феноменальных проявлений, составляющих ее содержание – мозаику феноменов – элементов ситуации, в то время как содержание характера раскрывается в многообразии поступков.

Желание есть продолжение воли изначальной, но если оно полностью подменит ее, то такой человек теряет свободу, став рабом внешних обстоятельств. Ему будет казаться, что он может делать все что хочет, но он не замечает, что его желания сами сформированы внешними обстоятельствами, ибо желание – это воля оформленная. Человек в этом случае попадает под власть обстоятельств, выражающих внешние аспекты оформления воли.

Рабство от желаний есть следствие отказа от своей изначальной воли, и человек, не соблазнившийся на этот отказ, остается свободным и в своих желаниях. Иначе не было бы ясно, почему одни и те же обстоятельства у разных людей формируют разные желания. Ответ – в первичной свободе воли, которая, облекшись в оформленность, выражается всегда индивидуально в соответствии со своим изначальным и свободно определенным отношением к миру.

Но даже испытывая одинаковые желания по качеству и силе, два разных человека в одинаковых обстоятельствах поступят по-разному. Один может потворствовать своему желанию, другой пойдет наперекор ему. Ибо желание – лишь внешний аспект изначальной воли, и дабы вырваться из под власти внешних обстоятельств, человек должен утвердить свою волю, исходящую из своего домирового начала. Именно тогда он предпобеждает свои желания как внутримировое оформление, становясь свободным от него. Суть первичной воли в свободном определении как к внешним обстоятельствам, так и к своим желаниям – результатам воздействия внешних обстоятельств на волю.

В свою очередь само желание в ситуациях и поступках также оформляется, конкретизируется, результатом чего будет внимание – направленность на тот или иной аспект ситуации или поступка. Внимание есть воля, определяющая третью ступень инобытийного оформления. В результате этого оформления ситуация выражается в феномене, а поступок раскрывает себя в своих отдельных актах – действиях.

4. Тело как макрокосмический символ

Хотя обыденному рассудку тело представляется чем-то привычно самоочевидным, но он встает в тупик перед самыми простыми вопросами: как совместить чувство единства своего тела во все моменты времени с фактом его постоянного обновления и изменения формы? Где граница между моим телом и внешним миром, когда я ем, дышу? Являются ли частью моего тела волосы, ногти, прыщики, опухоли, микроорганизмы, протезы, одежда? Антропология внося ясность в эти вопросы, стремится выявить онтологический смысл тела, раскрывая его как необходимый элемент становления человеческого бытия.

Прежде всего следует отказаться от предрассудка анатомического понимания тела. Анатомия тела не есть выражение реальности, но лишь абстрактное построение для описания законов проявления тела и методов воздействия на него. Внутренним содержанием тела являются не анатомические органы, а воля человека.

Приведу пример. Допустим, телу нанесено ножевое ранение. С точки зрения анатомии произошло обнажение внутренних органов тела. С точки зрения антропологии, где тело есть граница воли человека и совокупной воли мира, ранение есть отрицание возможности проявления воли в инобытии. Иными словами, ранение – это отсутствие тела, разрушение границы воплощения воли, и если мы говорим о телесности ранения, то должны видеть в ней телесное воплощение силы, нанесшей это ранение. Рана – это инородное тело, вторгшееся в тело человека. В той мере, в какой тело разрушается, тело исчезает, и труп – это уже отсутствие тела, остаток воплощения силы разрушения, но не воли человека, от кого он остался.

Также нельзя отождествлять с телом все его искажения: бородавки, лысины, гипертрофированные органы и т.д. Они столь же чужды телу человека, как и его протезы, парики или вставные зубы. Это внешние факторы, закрывающие проявление тела. Критерием выделения тела от всего того, что в него внесено извне, является эстетический принцип – чувство красоты, благодаря которому мы можем отсечь от тела все то чуждое, которое почти до неразличимости слилось с ним.

Теперь мы можем ответить на вопрос, как совместима интуиция единства тела с фактом обмена веществ. Можно ли говорить, что человек и ребенком, и взрослым, и стариком, обладает одним и тем же телом, учитывая факт постоянного обновления тела через поглощение и выделение? Можно ли говорить о единстве тела, если оно постоянно изменяется и по составу, и по форме? И, тем не менее, человек говорит о своем теле именно как о своем, одном и том же в разные периоды времени, а не как о перерастающим из одного в другое по мере обновления организма.

Феноменалистически, тело есть граница воли человека и совокупной воли мира, ноуменально – есть сама эта воля. Самобытие нельзя понимать как составное из частей, ибо самобытие человека – это сам человек – чистое единство, имеющее многообразные проявления. Хотя воля человека является аспектом его самобытия, она не может быть частью самобытия, поскольку самобытие неделимо. Следовательно, *воля – такой аспект самобытия, который содержит в себе все самобытие.*

Будучи воплощенной в инобытии, воля не может быть частью инобытия, ибо инобытие не делимо на части и также представляет единство в многообразных аспектах. Следовательно, *воплощенная воля тождественна всему инобытию.*

Но подобно тому, как воля, будучи тождественной с самобытием, является самостоятельным его аспектом, отличным от других аспектов самобытия, воплощенная воля, также будучи тождественной инобытию, отличается от других аспектов инобытия, и, в частности, от аспекта воли этого инобытия.

Тело, как ноумен, тождественно всему инобытию и всему самобытию, хотя отличается от других аспектов. Тело, как феномен, с внешней точки зрения, с точки зрения различия между аспектами, имеет вполне конкретную форму – границу воли.

Можно сформулировать: *тело – тождество самобытия и инобытия, имеет внешне конкретную форму, отличимо от внешнего мира, внутренне же тождественно всему миру.*

Человек, телесно противопоставляющий себя миру, как области взаимопроникновения самобытий, содержит внутри своего тела весь этот мир, всех

существ, и, обратившись к ноуменальной сущности своего тела, может открыть их внутри себя. Внешний мир в той или иной степени актуализируется в моем теле, потенциально содержась в нем весь. Отсюда следует, что изменение формы тела в результате обмена веществ не отрицает единства тела, ибо все вещество мира и так потенциально наличествует в моем теле, актуализируясь в тех или иных своих проявлениях, что эмпирически выражается как потребление и выделение. Но оно актуализируется не как привнесенное извне, а как проявленное из ноуменальной сущности моего тела.

Можно говорить о тех или иных аспектах потенциального присутствия мира в теле. Это тождество мира и тела в определенных модусах выражается в соответствующих мифологических символах, характеризующих ту или иную сторону единства тела и мира: в мировых стихиях воздуха, огня, воды, земли, и их атрибутах – сухого, теплого, мокрого, холодного.

Переход из потенциального состояния в актуальное и наоборот, наличествующий в теле, определяется динамическим характером инобытийного оформления воли, внешне выражаемой в становлении тела, которое сохраняет единство всех возможных своих проявлений. Единство тела определено единством воли, единством личности, сколь многообразным ни было бы его проявление. Благодаря такому пониманию мы можем говорить, что тело есть такая целостность, которая не разложима на части, *тело есть монада*.

Сказанное можно выразить в следующих тезисах:

1. *Душа без тела – абсурд. Тело совечно душе.*
2. *Тело есть монада.*
3. *Отличаясь феноменалистически от мира, сущностно тело тождественно ему, содержит в себе весь мир.*
4. *Обмен веществ – динамически выражаемое тождество самобытия и инобытия, переход наличествующего в теле содержания мира из потенциального состояния в актуальное и обратно.*

На основе их можно сделать главный вывод: диалектическая необходимость требует признания не только факта эмпирического выражения тела, но и тела самого по себе, в котором в совершенном виде воплощена вся полнота телесности, которая раскрывается в отдельных моментах времени лишь в сво-

их частных выражениях. Эту совершеннейшую полноту телесности, *это нетленное, сверхвременное тело я буду называть софийным телом.*

Наиболее обоснованно этот вывод прозвучал в философии Льва Карсавина. Исходя из интуитивистской идеи Н.Лосского о том, что мы в памяти сталкиваемся не с образами вещей, но с самими вещами в подлиннике, Л.Карсавин делает вывод, что в памяти наличествует не образ тела, а само тело, хотя и в несколько умаленном выражении. Иными словами, если Аврелий Августин говорит, что прошлое и будущее даны в сознании настоящего, но лишь как его разные модусы, то Л.Карсавин утверждает, что они не просто даны, но даны личности *телесно*. Тело включает в себя в единой целостности все свои выражения во всех моментах времени, имея при этом сверхвременной характер.

Исходя из этой идеи, можно говорить, каким образом актуализируется содержание мира в моем теле, где оно присутствует потенциально. Актуально – тело и мир тождественны в сверхвременности, во времени мир актуально выражен через тело лишь в своем частном проявлении. Так, если я, поглощая пищу, делаю содержанием своего тела еду, то это означает, что я актуально воспроизвожу в моменте времени содержание сверхвременного моего тела, моментом которого эта пища уже является. То, что мы эмпирически воспринимаем как обмен веществ, есть воплощение в различных моментах времени разных модусов одного и того же софийного тела. *Эмпирически воспринимаемая смерть – это лишь невыраженность в определенных моментах софийного сверхвременного тела, а воскресение есть данное эмпирически наиболее полное воплощение софийного тела, наиболее совершенное выражение всей полноты телесности человека.*

* * *

Из такого понимания тела как тождества самобытия и инобытия, интуитивное понимание которого во всех культурах находило свое выражение в идее тождества микрокосма и макрокосма, следует возможность не только интеллектуального и чувственного познания, но и *познания соматического – познания телом.*

В теле потенциально наличествует то же самое содержание, что актуально явлено вне тела. В силу этого необходимо допустить непосредственную связь, неопосредованную никакими промежуточными носителями, между явлениями вне тела и внутрителесным содержанием, ибо сущностно это одно и то же. На этом основании можно утверждать, что тело может непосредственно воспринимать явления, даже те, что лежат вне сферы нашего ума и органов ощущений.

Эта способность присутствует в каждом человеке, что позволяет, например, чувствовать чужой взгляд со спины, догадываться о присутствии человека, до того, как войти в помещение, различать духов и т.д. Однако недоверие к своим внутрителесным ощущениям, подавленность их чувственной и интеллектуальной сферой, приводит к тому, что у многих эта способность остается неразвитой.

* * *

Становление тела есть динамическое выражение тождества воли и инобытия. В наиболее совершенном воплощении воли, когда она оформляется не просто как тело, но как живое тело, *динамическим моментом этого выражения является еда*.

В еде как моменте становления человеческого тела скрыт не только смысл мира, но и смысл смерти и воскресения.

Когда человек чувствует приближение смерти, он, как правило, хочет есть. Ибо еда – это подтверждение его присутствия в мире. Желание есть – это желание быть живым, оставаться в мире во плоти, быть воплощенным для других. Можно сказать и так: *еда есть возобновление акта воплощения воли в инобытии, человека – в мире*.

Воплощение в мире – это когда мир становится моей плотью, когда мое тело становится единосущным миру, а сама еда – это взаимопроникновение тела и мира.

Смерть наступает лишь тогда, когда это взаимопроникновение более невозможно. В действительности со смертью наше тело не разрушается, но пе-

рестает лишь присутствовать в мире. Умершего мы воспринимаем как бестелесного не потому, что он бестелесен, но потому, что его тело не причастно более нашему миру, не способно причащаться ему посредством еды. Поэтому, стремясь не оставить умершего, мы поминаем его едой. Мы едим за него, и тем самым позволяем ему частично через нас приобщиться к миру.

Тело совечно душе, ибо душа не может существовать без тела, но в реальности мы наблюдаем тленность тела, его подверженность старению, болезни, смерти. Причина этого в том, что мы изначально отрицаем истинный смысл тела – быть выражением себя для других, когда эгоистически замыкаемся в себе – в чем и выражается наша причастность первородному греху.

Смерть же есть окончательное замыкание в себе, когда мы перестаем восприниматься телесно другими, а наши болезни, наше старение – уже есть частичная смерть.

Но иногда нам удастся увидеть истинное тело человека, это достигается в отдельных порывах любви, и тогда мы видим его таким, каким он воскреснет в Царстве Божием.

Сила еды позволяет нам временно сохранять наше присутствие в мире, сила любви – приоткрывает истинный образ тела, сила евхаристии непосредственно причащает человека к будущей жизни, когда его тело воскреснет и воссияет истинной красотой своей нетленности.

Еда есть необходимый диалектический момент становления тела. Открыть в еде свое динамически осуществляемое тождество с миром может не всякое тело, но тело в своем высшем воплощении в мире – живое тело. В еде воплощенная воля воспроизводит акт своего воплощения, и если сейчас еда для нас – способ поддержания жизни, то по воскресению, когда мы обретем нетленность плоти, освободимся от смерти, от физиологической зависимости, еда для нас останется, но не как средство ублажения плоти или потакания физической слабости, а как таинство причащения к миру, явится моментом религиозного культа.

5. Имя собственное

Под именем собственным я прежде всего имею в виду личное имя. Мое имя, как и мое тело, есть продолжение меня в инобытии, но вместе с тем мое проявление в аспекте имени отличается от моего проявления в аспекте тела. Раскрыть смысл этого различия я и попытаюсь. Для этого мне необходимо ввести понятие **познавательной интенции**.

Познавательной интенцией я называю одну из энергий человеческого бытия, понимаемую как частный аспект любви наряду с волей. Это понятие уже потенциально заложено в содержательной стороне интуиции любви, как и понятие воли. Но если воля – это такая энергия, которая воплощается и оформляется в инобытии, становясь сущностно ему тождественной, то *познавательная интенция – не оформляется в инобытии, ибо становится тождественной не инобытию как таковому, а одной из энергий этого инобытия*.

Я постигаю другого либо через его тело, либо через его имя. Через его тело мне явлено его самобытие в аспекте телесно оформленной воли в моем бытии. Форма его тела служит границей его воли. Направляя свою познавательную интенцию на него, я сталкиваюсь с этой границей, ощущаю воздействие чужой воли. Когда я направляю свою познавательную интенцию на его имя, то через него я постигаю его самобытие, но я не чувствую в имени действия его воли, не сталкиваюсь с телесной границей.

Звуковое оформление имени не может быть телесной границей называемого, ибо оно есть выражение моей познавательной интенции, которая, хотя и достигает самобытия другого человека, но не оформляется под воздействием его воли (оформление моей познавательной интенции в звуковое выражение происходит в моем же самобытии).

Следовательно, *имя собственное – это тождество самобытия и направленной на него познавательной интенции без инобытийного оформления этой интенции и без инобытийного оформления самобытия*. Если бы самобытие выступило для познавательной интенции в аспекте воли, то познавательная интенция столкнулась бы с инобытийным оформлением этой воли

как тела. Следовательно, *имя собственное – это постижение инобытия вне его волевого аспекта.*

Пока я дан для другого вне своего волевого аспекта, я дан ему в имени, когда я дан другому в аспекте своей воли, я дан ему телесно оформленным.

Смысл имени – тождество с инобытием познавательной интенции, но поскольку инобытие дано вне волевого аспекта, оно выступает как бестелесное. Имя бестелесно, звук же – тело не имени, но моей познавательной интенции.

Воля всегда имеет конкретную форму направленности, характеризуемую пространством и временем. Поэтому тело всегда дано в пространстве и времени. В свою очередь, постигаемое в имени инобытие вне своего волевого аспекта не зависит от пространственно-временных характеристик. Главное отличие имени от тела в том, что в имени осуществляется такое постижение инобытия, которое не ограничено пространством и временем.

Моя познавательная интенция, которая схватывает смысл имени, есть энергия моего самобытия. Но если я в имени собственном соприкасаюсь с самой сущностью человека как таковой, могу мыслить ее, обдумывать, размышлять, иначе говоря, могу содержать ее в качестве момента своего самобытия, то, следовательно, я все же должен говорить о воздействии смысла на себя, воплощении его вовне, но воплощении не волевым, не приводящем к телесному оформлению.

Дабы отличить действие смысла вне себя от действия воли, воплощающейся в инобытии, я буду называть его *энергией смысла*. Говорить об энергии смысла становится возможным лишь тогда, когда мы будем понимать воплощение этой энергии вовне не как воплощение в инобытии (т.е. самобытии другой личности), *но как воплощение в энергии самобытия, а именно, в познавательной интенции, направленной на данный смысл*. Ибо только благодаря познавательной интенции смысл и может войти в мир личности, без этого он будет просто не понят, не видим.

Поскольку воплощенная энергия смысла не становится тождественной самобытию личности, наличествуя лишь в ее познавательной интенции, она безотносительна к этому самобытию, как к целому, так и к другим его энергиям, а, следовательно, не оформляется телесно.

В связи с этим можно дать определение: *имя собственное – это тождество самобытия и направленной на него познавательной интенции без инобытийного оформления этой интенции и без инобытийного оформления самобытия.*

Таким образом, смысловые энергии, воплощаясь в познавательных интенциях человека, составляют особую бестелесную сферу – ноуменальную сферу – умопостигаемый мир.

К этому умопостигаемому миру относятся также личности, которые никогда телесно не выражаются для человека, раскрывая себя исключительно в смысловых энергиях, и человек воспринимает их как царство идей или мир эйдосов. Однако этот мир бестелесен лишь по отношению к нам, к нашему миру, и такое понимание не следует распространять на него самого по себе, ибо внутри себя он остается телесным, также как телесно выражены друг для друга идеи этого мира.

6. Мифическая личность

Смысл есть умосозерцаемый лик вещи, ее сущность. Эта сущность становится в самобытии человека, выражаясь в двух аспектах: в волевом аспекте, определяющем ее чувственную данность человеку, и в аспекте своей смысловой энергии воплощающейся не в самобытии как таковом, но лишь в его частной энергии – познавательной интенции. В этом случае сущность является человеку как смысл. Сама познавательная интенция, выражаемая чувственно в слове, становится носителем воплощенной смысловой энергии.

Первый уровень становления смысла – это становление в человеческом сознании, порождающем сферу человеческих мыслей. Что касается чувственно данной вещи, то ее становление целиком выражается в этом аспекте. Но если мы обратимся к таким смыслам, которые мы обозначили как эйдосы, то есть не имеющие телесной оформленности и чувственной данности в виде конкретной вещи, то обнаруживаем их смысловые энергии как непосредственно в собственном уме, так и опосредованно вещами. То есть, умосозерцающая вещь, мы об-

наруживаем в ней помимо ее собственного смысла, смысл более общий, не сводимый к этой вещи, обнаруживаем в смысловой энергии сущности этой вещи смысловую энергию, превосходящую ее сущность, о чем в своих диалогах красноречиво рассказал Платон на примере воплощения эйдосов любви, красоты, гармонии, блага, справедливости.

Отсюда ясно, что в качестве второго уровня становления смысла я должен выделить воплощение смысловой энергии в самих вещах, лежащих вне человеческого сознания. Благодаря этому вещь становится не только выражением своего смысла, но и, по причастности, выражением более общего смысла, а весь мир для умосозерцания представляется в виде смысловой иерархии.

Следующим, третьим уровнем становления смысла является момент, когда смысловая энергия объединяет в себе разрозненные в пространстве и времени вещи, явления в новом органическом единстве, выражая их в качестве момента высшего становления жизни, когда, казалось бы неодушевленные вещи становятся живыми, наполняются жизненным содержанием этого становления. Всякая конкретная вещь, становясь моментом этого жизненного процесса, отрешается от своего частного смысла, воплощая в себе энергию более высшего, объединяющего и одухотворяющего смысла.

Эта объединяющая сила смысловой энергии пронизывает всякое жизненное становление, в том числе и жизнь конкретного человека, без которой вещь распалась бы на свои неодушевленные элементы. Так, если человек предстанет нашему взору с точки зрения биологии, то мы найдем в нем лишь скопление клеток, слаженно функционирующих; если с точки зрения анатомии, то обнаружим лишь совокупность телесных органов; если с точки зрения психологии, то выявим лишь мотивационно-эмоциональные цепочки и всевозможные психические комплексы. Когда же мы соприкасаемся в общении с человеком как с личностью, то отрешаемся от частных смыслов всех этих являющихся нам моментов, обнаруживая в них единое жизненное целое.

Иными словами, смысловая энергия, которая объединяет разрозненные моменты, вещи, явления в едином жизненном процессе, будучи отрешенной от их частных смыслов, *есть энергия личностного бытия, выражение личности.*

Если эта личность является для нас лишь в смысловых энергиях, воплощающихся в вещах, а не в своем волевом аспекте, в котором она бы субстанционально воплотилась в виде телесной оформленности, то такая личность предстанет перед нами **как мифическая, как миф**.

Мифическая личность всегда дана нам в своих энергийных воплощениях в других вещах, но в то же время никогда телесно не оформляется в бытии. Общность между именем и мифом заключается в том, что они являются смысловыми энергиями личностного бытия, явлением самой личности; но если в отношении имени следует сказать, что смысловая энергия воплощается лишь в познавательной интенции человека, то в отношении мифа – *смысловая энергия воплощается не только в познавательной интенции человека, но и в вещах, объединяя их в новое жизненное целое и сообщая им качества самой личности*.

Как это уже определил А.Ф.Лосев в “Диалектике мифа”, в мифе вещи отрешаются от своего обособленного дискретного существования. Вещь для нас в той мере предстает вещью (например, стол), в какой являет свой общий смысл. Устрани мы этот смысл, и мы не увидим ничего, кроме ее составных элементов: дерева, досок, гвоздей. Устрани мы смысл и этих составных элементов – и вот, они перестают существовать, распавшись до скопления молекул. И так, устраняя смысл, можно распылить все бытие до ничто, до бессодержательного меона.

Но верно и обратное, что всякая вещь, отрешаясь от своего частного смысла, может воплощать более общий смысл – стол, например, может воплотить смысл стиля эпохи, культуры, которые есть лишь слабовыраженные мифы. Он может обрести магические свойства, неся в себе непосредственно энергию личности.

Если смысловая энергия может наделять вещь новыми качествами (качествами мифической личности) через включение ее в виде момента в новое жизненное целое и отрешение от ее индивидуального смысла, то эта смысловая энергия может воздействовать телесно через эту вещь, на чем и основывается принцип магии.

Допустим, знахарка заговаривает тот или иной предмет, после чего этот предмет обретает свои целебные или вредоносные свойства. Суть этого заключается в энергийном воплощении личности знахарки (или мифической личности, к которой обращается знахарка) в этом предмете, в наделении этого предмета качествами и силой самой этой знахарки через воплощение в нем смысловой энергии личности и включение его в жизненный мир этой личности. Если сформулировать кратко: коль изменяется смысл предмета, то изменяются и его качества.

Отсюда следует, что при разной способности смыслового умозерцания, мир является по разному в своей качественности, в своих внутренних связях, явлениях, событиях, открывая все более богатое содержание по мере способности человека созерцать более общие смыслы, превращая мифологические сказки, казавшиеся нелепыми ограниченному уму, в конкретную жизненную реальность для ума, преодолевшего свою ограниченность. Иными словами, смысловая иерархия мира предполагает и свою телесную выраженность, открываясь в параллельных реальностях, где явления и предметы одной реальности становятся моментом более общих жизненных процессов той реальности, которая воспринимается вне себя как сказка.

Итак, я выделил три момента энергийного становления смысла:

- 1) становление смысла в человеке,
- 2) становление смысла в вещах,
- 3) и становление смысла в новом жизненном единстве, раскрывающимся в вещах, где этот смысл выражается как мифическая личность.

Все что мы воспринимаем неодушевленным и безжизненным, в действительности, лишь частные моменты бытия личностного. В мире нет ничего безжизненного самого по себе, безжизненность есть лишь порождение ограниченности человеческого ума, иллюзия, порождаемая неспособностью в полной мере воспринимать смысловые энергии.

7. Течение времени от личности к личности

Антропология подтверждает интуицию, что линейное течение времени из прошлого в будущее есть искажение действительного течения времени. Начав свое исследование с дедукции бытия таким, каким оно должно быть до грехопадения, т.е. в совершенном состоянии, мы должны говорить и о действительном течении времени в бытии, неподверженном греховной природе.

Рассматривая становление человеческого бытия как оформление его воли, самобытия в отношении к инобытию, мы должны говорить и о течении времени от личности к личности. Время есть результат взаимного оформления самобытий и создается встречей двух личностей. В свою очередь, встреча трех личностей должна породить для каждого не одно, а два направления течения времени, в то время как жизнь человека в мире должна предполагать бесконечно много временных линий.

Бытие Бога не подвержено грехопадению, и поэтому течение времени в обращенности Бога к миру должно протекать от личности Бога к каждой тварной личности. Миллионы людей могут одновременно говорить с Богом, но Бог говорит с ними не одновременно, а с каждым в своей временной линии. Течение этого времени можно уподобить вееру лучей, расходящихся от единого центра по направлению к каждому существу.

Опыт молитвенного обращения к святым говорит о том, что они живут не в однолинейном времени, ибо к ним ежесекундно обращается множество людей, и множеству людей они ежесекундно помогают. Человек, освободившись от печати первогреха, освобождается и от однолинейности времени, начинает переживать множество временных линий направленных к другим людям как вечное сопричастие с каждым человеком.

Лишь в результате грехопадения произошла проекция всех этих временных линий на одну линейную последовательность, но она не может вместить в себя все содержание человеческой жизни. В результате между моментами сопричастия людей возникают разрывы, появляется разлука, одиночество, наполняя жизнь страданием.

8. Становление времени

Раскрытие понятия времени предполагает отказ от ряда предрассудков, прежде всего от предрассудка деления времени на линейную последовательность прошлого, настоящего и будущего, навязанную нам грамматическими формами языка, и смешивания понятий предвечный, вечный и временный.

Прежде всего следует разграничить понятия предвременный и временный. Воля проявляется в двух аспектах: в аспекте изначальности и в аспекте оформленности. Время, соответственно, характеризует эмпирическое бытие, где воля выступает в своем инобытийном оформлении.

Отсюда ясно, что настоящее нельзя понимать только как данное в созерцании, только как наличное переживание, ибо и в созерцании, и в переживании может быть дано и прошлое. Настоящее – это сопряженность модуса переживания (как иноэнергийно оформленного самобытия) и модуса воли, в то время как прошлое – это несопряженность модуса бытия и модуса воли.

Общее между настоящим и прошлым в том, что и там и там мы имеем дело с эмпирической реальностью, т.е. иноэнергийно оформленным самобытием, различие же заключается в том, что на прошлое мы не можем воздействовать нашей волей, прошлое нам дано как свершившееся, уже не подлежащее изменению, в то время как нашу способность воздействовать, изменять эмпирическую реальность, мы называем настоящим. Способность воли воздействовать на эмпирическую реальность я называю сопряжением воли и переживания.

Страх перед неизменностью прошлого, неспособностью воздействовать на него выражается в способности к забвению. Забвение заключается в стремлении человека убежать от данного в созерцании прошлого и не является его естественным свойством, ибо естественным является то, что человек помнит все, что когда-либо пережил. Вернуться к этому естественному состоянию можно только научившись принимать реальность такой, какая она есть.

Ошибочно считать идеальное бытие (математическое бытие, бытие эйдосов, законов) настоящим или вечным. Это бытие дано нам в интеллектуальном созерцании, но мы, как правило, не можем воздействовать на него, и по-

скольку оно не сопряжено с нашей волей, хотя и оформлено, идеальное бытие целиком лежит для нас в прошлом. Все идеальные истины лишь наши припоминания прошлого.

Однако сказанное – лишь констатация факта, а не утверждение естественного порядка вещей. Идеальное бытие – бытие оформленное, следовательно, оно предполагает волю и инобытие, результатом оформления которых является. Иными словами, идеальное бытие могло быть сформировано только в настоящем. Очевидно, творение идеального бытия – это момент творения мира Богом, и для Бога идеальное бытие остается настоящим, подверженным воздействию Его Воли.

Но поскольку человек сотворен по образу и подобию Бога, то в нем должна крыться способность к восприятию идеального бытия в настоящем. Открытие человеком в себе такой способности означает возможность сопрягать идеальные факты с модусом воли, воздействовать на них и изменять их. Это есть способность изменять законы мира, в котором он живет.

Подспудно эта способность всегда присутствует в человеке. Даже если он не замечает, что создаваемые им мифы реально воздействуют на мир, изменяют его. Один человек может жить в мире, подчиненном механистическим законам, другой – в мире наполненном духовными силами, которые постоянно принимают участие в его жизни. Для одного мифологические переживания суть вымыслы, для другого – факты эмпирического опыта, но каждый человек воспринимает именно свой мир как абсолютно реальный.

Все возможности сопряжения с переживаниями эмпирически оформленной воли содержит в себе воля изначальная. Иными словами, в изначальной воле содержится весь возможный эмпирический опыт, который может раскрыться во времени. Изначальная воля, обращаясь внутрь себя, обнаруживает там весь мир, но данный ни как прошлое, ни как настоящее, но как реальность, потенциально содержащая все – дан как предвременный.

Предвременная реальность – это модус существования мира, не сопряженный ни с каким модусом эмпирически оформленной воли (что породило бы время), но сопряженный с волей изначальной, но не в эмпирически оформленном аспекте, а потенциально.

Человеку мешает обращаться к изначальной воле его эмпирически оформленная воля, потому предвременное бытие остается для него сокрыто. В той мере, в какой он теряет изначальную свободу, он теряет в своей воле способность открывать предвременную реальность.

Предвременность всего мира может содержать в себе только абсолютно всемогущая воля – Воля Бога, и тут мы уже должны говорить не только о предвременности, но и *о предвечности, как о предсуществовании не только какого-либо частного содержания, но предсуществовании всего возможного содержания, включая и то, которое раскрывается в становлении мира, и то, которое никогда не раскроется, но останется лишь как нереализованная возможность.*

Именно в божественной Воле содержится весь мир не как эмпирически оформленное созерцание, но как созерцание содержания, еще не актуализированного тварными волями, не воспринятого другими. Предвечное созерцание возвышается над созерцанием инобытийно оформленного как созерцание целым того, что разъединено, созерцание совершенным того, что не совершенно, созерцание недифференцируемым того, что дифференцировано. Именно так предвечно содержится в Боге весь мир, причем содержится не только в том варианте, в котором эмпирически проявлен, но во всех своих возможных модусах. Предвечность включает в себя все возможности, все варианты мира.

Но предвечность не предопределяет события, разворачивающиеся во времени, ибо последние зависят от того, какой аспект бесконечного многообразия мира будет утвержден действиями творчески свободных тварных волей в качестве исторического времени.

На основе сказанного можно дать следующие определения:

Настоящее – сопряженность модуса эмпирически оформленного бытия с модусом эмпирически оформленной воли.

Прошое – безотносительность модуса эмпирически оформленного бытия к модусу эмпирически оформленной воли.

Далее мы можем сформулировать еще две возможные комбинации, которые должны заменить представление о будущем.

Возникающее – сопряженность модуса эмпирически неоформленного бытия с модусом эмпирически оформленной воли.

Возможное – безотносительность модуса эмпирически неоформленного бытия к модусу воли.

Представление о будущем следует разложить на строго определенные понятия возможного и возникающего. Обыденное представление о будущем сформировано под влиянием грамматических особенностей европейских языков и может быть доведено до нелепой мысли, что якобы существует лишь один вариант будущего, на основе чего развивался религиозный провиденциализм, утверждавший, что Бог уже видит наш вариант будущего, где все люди уже определились, кто спасется, а кто – нет. В действительности, Бог содержит предвечно в Себе не один, а все варианты будущего, и какой из них человек вовлечет в становление времени, зависит от его свободной воли.

9. Судьба

Все указанные мной модусы времени определены как отношение содержания оформленного самобытия к модусам оформленной воли. Сейчас же я предполагаю раскрыть отношение бытия и воли изначальной.

Изначальная воля человека в своем свободном самоопределении предопределяет характер эмпирического оформления воли, включает в себя все содержание этого выражения, все эмпирически оформленное бытие в своем намерении, как свою потенцию, то есть содержит в себе все возможности своего проявления, но в непроявленном, не дифференцированном виде, как некое сперматическое тождество жизни, подобно тому, как сперматически тождественны в семени все проявления дерева, произрастающего из него.

Эта потенция изначальной воли относится к своим проявленным и утвержденным в становлении времени возможностям как их смысл. *Изначальное самоопределение воли, определяющее смысл всего становления человеческой жизни, является судьбой человека.* Каждый человек предвременно сам выбирает свою судьбу в своем первичном самоопределении ко всякому инобы-

тию: Богу, миру, другому человеку..., и, уже определившись, вступает в становление жизни, разворачивающейся в потоке времени.

Каждый может увидеть и узнать свою судьбу лишь обратившись внутрь себя, в начало, в котором предвременно укоренена его воля, и лишь оторвавшись от этого первоначала, оторвавшись от первичной свободы своей домировой воли и забывшись внутри проявлений эмпирически оформленного бытия, человек начинает воспринимать свою судьбу как неумолимый рок, равнодушный и безжалостный к нему.

В судьбе человека каждое частное событие обретает свой судьбоносный смысл. Воля внутримировая, инобытийно оформленная, сохраняет свою свободу выбора, но не в силах определить судьбоносный смысл результатов своих поступков, не в силах изменить судьбу. Какие бы поступки она не совершала, они будут иметь тот же самый смысл, который раскрывается на любом фактическом содержании жизни человека, будучи предзадан в изначальном самоопределении воли. И если человек утратил чувство обладания свободой изначальной воли, то все, с чем бы он ни сталкивался, будет обладать роковым смыслом.

Время есть форма становления бытия во взаимооформлении самобытия и инобытия, и поскольку содержание намерения изначальной воли определяется до воплощения в инобытии, то оно будет носить предвременной характер, пребывая в неизменном, недифференцированном виде, никак не умаляясь при своем смысловом соотношении с бытием становящимся. *Судьба же есть отношение временного и предвременного.*

Предвременность, как способ существования, совпадает с предвечностью, и я развожу эти понятия как предзаданность становлению жизни, раскрываемому во времени, в ограниченной воле человека, и как предзаданность становления мира и в его временном, и в его вечном аспекте во всемогущей Воле Бога.

Предвременность – это способ существования, при котором модус существования сопряжен с модусом не эмпирически оформленной воли, а с волей изначальной, но не в эмпирическом оформленном аспекте, а потенциально. Это потенциальное содержание соотносится с его раскрытием во

времени как неизменный смысл внутри становящегося бытия, который мы понимаем как судьбу человека. Если в этом определении к слову “воля” добавить предикат “всемогущая”, то мы получаем определение предвечности.

В свою очередь и всякий смысл мы можем понимать как предвременную самоопределенность в изначальной воле до своего эмпирического выражения.

10. Промысел

Теперь я должен подойти к вопросу о том, что сама диалектическая необходимость предполагает Промысел – некий смысл, раскрываемый в нашем мире и содержащийся в Воле Божией. Смысл всех аспектов становления мира и самого мира, как целого, должен пониматься как выражение этого замысла.

На основе уже достигнутого можно сформулировать следующие тезисы:

1) Всякая вещь выражает смысл. Без смысла вещь перестала бы существовать. Смысл – то, что сообщает вещи внутреннее единство, делает вещь вещью. Смысл – умопостигаемый лик вещи, ее сущность. Таким образом, смысл – необходимое условие существования, бессмысленным может быть только ничто, бескачественный меон.

2) Смысл вне своего выражения, смысл сам по себе содержится в воле изначальной. Осмысленность есть отношение замысла, или смысла самого по себе в изначальной воле, к ее выражению в эмпирически оформленном бытии.

3) Мир есть взаимовоплощение воли и взаимооформление самобытий.

4) Мир в целом имеет смысл, иначе бы он не существовал.

5) Каждая внутримировая воля являет лишь свой собственный смысл и не может претендовать на смысл всего мира.

Отсюда следует: должна быть сверхмировая Воля, являющаяся **Промыслом**.

Поскольку для Бога нет ничего в прошлом и все дано в наличности настоящего, то есть весь наш мир открыт Ему в вечности, а не во времени, то

Промысел должен иметь предвечный характер, лишь раскрывающийся в вечности и во времени.

Иными словами, *Промысел – есть бесконечная потенция всемогущей Воли, содержащей в потенциальном, нерасчлененном виде все содержание нашего мира, нашей истории, и относящейся к становлению мира как его смысл*. Потенция человеческой изначальной воли, будучи ограниченной, полагает лишь свою судьбу, безграничная же божественная Воля определяет судьбу всего мира как его Промысел. Этот Промысел, укорененный в изначальности божественной Воли до ее проявления в мире, составляет содержание божественной Премудрости – *Софии божественной*. Но это содержание, поскольку не может быть производным от чего-либо в мире и первично самому миру, принципиально отлично от мира как нетварное от тварного.

Смысл мира укоренен в изначальном самоопределении божественной Воли в момент творения. Суть этого смысла – в творческом “Да будет!”, то есть в становлении мира в его всеединстве, но этот смысл определяет не само фактическое содержание тварных вещей, а именно их единство, их взаимосогласованность и взаимовыразимость.

Само существование вещи в ее внутреннем единстве, явление ее, как целого, зиждется на силе энергии смысла, объединяющего в это целое все разрозненные модусы ее существования, без чего она бы рассыпалась до мела. Объединяющая энергия смысла в становлении жизни есть явление личности. Объединение же всех личностей в единое мировое целое раскрывается как утверждение в этом целом энергии предвечного смысла – Промысла.

Однако Промысел определяет не сами факты, но смысловые отношения между ними, которые выражаются в единстве мира.

Тварные воли в своем взаимовоплощении выражают смысл мира (как всеединство) изначальным образом определенный в момент его творения, однако они могут самозамыкаться в себе и самообособляться, отрицая этот смысл, а вместе с ним и само существование мира как всеединства.

Внося в мир самоотрицание, личность встает перед необходимостью преодоления этого самоотрицания как условия своего существования. Постоянное преодоление самоотрицания мира есть история. История есть преодо-

ление через воплощение промыслительного смысла, вносимого в жизнь свободными личностями, Ничто. Окончательное воплощение смысла – осуществление полного всеединства – означает снятие истории. Таким образом, Промысел является тем началом, которое объединяет становление истории в единый процесс, но он не определяет конкретное содержание истории, все ее перипетии, которые обуславливаются свободной волей людей.

То же самое верно и по отношению к отдельному человеку. В той мере, в какой человек противопоставляет себя миру, замыкается в собственном самобытии, в той же мере он отрицает промыслительный смысл, приобщающий его к всеединству, отрицает смысл собственной жизни, обесмысливает собственное существование, внося в него разлад, который проявляется как одиночество, оставленность, опошление, душевная опустошенность, экзистенциальный вакуум. И, дабы существовать, он должен побеждать в себе это самоотрицание, победа же есть выражение промыслительно предзаданного смысла, в то время как фактическое содержание его жизни определяется его свободными действиями.

Внесение в собственную жизнь и в историю самоотрицания, как отрицания промыслительного смысла, есть растяжение времени, как разряжение и обеднение его содержания, опустошение жизни; с другой стороны – преодоление этого самоотрицания, как воплощение всеединства, есть сжатие времени, осуществление содержательной полноты жизни, что и определено смысловым образом в Промысле.

Окончательное воплощение смысла истории, промыслительного смысла мира, есть сжатие всего времени как осуществление всех времен в бытии вечном. Иными словами, окончательное осуществление Промысла как полное и окончательное согласование всех волей в любви и восстановление их истинной природы возможно не в бытии временном, но в бытии вечном, не в истории, но за ее пределами.

В истории мы в своей свободе можем либо отдалить от себя до бесконечности осуществление этого предвечного смысла, либо осуществив его в себе, свести всю историю до мгновения и сразу Войти в Царство Божие, как сразу после своей смерти воскресают в нем святые, отчего их тела и не разрушают-

ся, ибо растянутое для нас время в мощах святых не движется, будучи сжато до одного момента.

11. Становление вечности

Прежде чем перейти к анализу понятия вечности, следует отказаться от предрассудка, навеянного восточным имперсонализмом, суть которого в том, что в вечности не может быть множественности, что в вечности все переживания тождественны, неразличимы, будь то в абсолюте (согласно адвайта-веданте) или в мировой воле (согласно Шопенгауэру). Все многообразие переживаний, раскрываемых во времени: а,б,в,г,... по мнению пытающихся противопоставить время и вечность, сливаются в одном безличном переживании, где $A=a$, $A=b$, $A=v$, $A=g$,... Ошибка тут в том, что вечность понимается как нечто иное времени, тогда как вечность целиком включает в себя все содержание времени.

В вечности нет прошлого. Все содержание, которое для нас уходит в прошлое, в вечности остается в наличности настоящего. В вечности нет забвения. Переживания в вечности бесконечно многообразнее переживаний во времени.

Можно представить себе амёбу, которая способна реагировать только на непосредственное раздражение. Амёба способна удерживать в настоящем лишь миг, в котором едва уместается факт раздражения.

Человек удерживает в настоящем не миг, но ситуацию с богатым содержанием, с мозаикой феноменов – чувствами, усилиями, хотениями, ассоциациями, воспоминаниями, ожиданиями. Человек раздвинул границы настоящего по сравнению с амёбой, и можно предположить, что может раздвинуть их дальше, включить в нее свое прошлое, и тогда он будет на столько же богаче обычного человека воспринимать мир, на сколько последний богаче амёбы воспринимает его.

Можно сформулировать так: *вечность – это сопряженность с эмпирически оформленной волей всех модусов мира, в то время как предвечность –*

это сопряженность с изначальной волей всех модусов мира, время – это сопряженность с определенным эмпирически оформленным модусом воли определенного эмпирически оформленного модуса мира.

Созерцание безличного абсолюта (которое не следует путать с постижением вечности), достигаемое в мистических традициях восточного имперсонализма, – *это сопряженность всех модусов эмпирически оформленной воли с одним и тем же модусом эмпирически оформленного бытия*, например, с предметом, на который совершается медитация. Отождествление всех переживаний с предметом медитации не следует путать с постижением сущности мира или с приобщением к вечности.

Различные традиции истолкования вечности определены тем, что это понятие включает в себя довольно разнообразное содержание. Конкретизируя данное выше определение, можно получить еще четыре разных понятия.

Вечный миг – сопряженность всех модусов эмпирически оформленного бытия с одним модусом эмпирически оформленной воли.

Софийный момент – сопряженность модуса эмпирически оформленного бытия со всеми сопряженностями других модусов эмпирически оформленного бытия и модусов эмпирически оформленной воли.

Вечное творчество – сопряженность эмпирически неоформленного бытия со всеми модусами эмпирически оформленной воли.

Вечная жизнь – сопряженность всех модусов эмпирически оформленного бытия со всеми модусами эмпирически оформленной воли во всех возможных вариантах.

Предварительно дав определения тем или иным аспектам вечности, я должен охарактеризовать их.

12. Аспекты вечности

вечный миг

Это понимание вечности характерно для западной теологии. Бог в своем созерцании содержит все время в наличности настоящего, но в вечности Бога,

согласно схоластической традиции, нет становления Его воли. Его желания даны раз и навсегда. Не может быть, чтобы Он желал сначала одного, потом другого.

Абсолютизация этого момента вечности с исключением всех остальных завела в тупик западную теологию. Внеся сюда традиционное представление о будущем, мы получаем концепцию предопределения.

Если в созерцании Бога уже дано и прошлое и будущее, то Он видит, кто спасется, а кто – нет. Отсюда – болезненное стремление разделить людей на предопределенных ко спасению и непредопределенных. И если Августин и Бонэций признавали за человеком свободу выбора, хотя ее результат уже предвиден Богом, то Лютер и Кальвин не оставляют за человеком даже такой свободы.

С другой стороны, неправомерность такой абсолютизации выявляется тогда, когда мы начинаем истолковывать вечное спасение как переход в вечный миг, ибо в этом случае человек, созерцая свое прошлое в наличности настоящего, не мог бы различным волевым образом относиться и к хорошему, и к плохому, ибо его воля тоже не знала бы становления. И греховные поступки, и праведные были бы сопряжены с одним и тем же модусом воли, через который он в блаженстве наркомана взирал бы на них, не в силах изменить к ним отношение. Идеал такого спасения – рай для наркоманов, отрицающий деятельное участие человека по преображению прожитой жизни. Неизменность воли вызвала бы полное безразличие к прожитой жизни, даже если бы она явилась бы в наличности настоящего в вечности.

софийный момент

Софийный момент – это момент присутствия вечного во временном, определенный момент во времени, который продолжает присутствовать в наличности настоящего через каждый новый момент; момент, не уходящий в прошлое даже внутри потока времени и открывающий в себе бесконечно разнообразное становящееся содержание.

Открыть софийный момент – значит пережить ситуацию, как не уходящую в прошлое; и когда мой модус воли сопряжен с новой ситуацией, становясь через нее сопряженным и с софийным моментом, я заново воздействую на прожитую в нем ситуацию и открываю там новое содержание. Становление во времени начинает восприниматься мной как становление нового содержания в софийном моменте. Это есть не просто переход от одного момента времени к другому, но становление вглубь самого этого момента.

У каждого человека были в жизни моменты, которые он навсегда хотел бы сохранить в настоящем. Но сохранение в настоящем – это не просто вечное созерцание момента, но вечная жизнь в нем, возможность воздействовать на него, открывая новые переживания, смыслы. Удержать в настоящем ситуацию – значит открыть в ней бесконечную полноту жизни, не ограниченную тем содержанием, которое открылось первоначально в ней. Открытие софийного момента преобразует ситуацию, даже если она первоначально воспринималась как нечто тяжелое, неприятное. Ибо сама эта неприязнь, как и боль, и любое страдание – есть следствие нашего ограниченного восприятия, когда наше маленькое переживание захватывает весь горизонт нашего восприятия мира, однако в контексте более полного содержания жизни это переживание покажется частным моментом, лишь разнообразящим праздник торжества полноты жизни. В любом моменте времени можно открыть бесконечное софийное содержание.

Человек, постигающий софийный момент, не может страдать из-за нереализованных возможностей, желаний, из-за чего-то безвозвратно утерянного или недостижимого, ибо он в любом моменте может открыть результаты всех своих мыслимых устремлений, открыть полноту жизни, не исчезающую в прошлом.

Софийный момент предполагает открытие в чем-либо такого содержания, которое не ограничено пространством и временем. Явление человеку чего-либо, не ограниченного пространством и временем, я называю **софийным ликом**.

Открыть в другом человеке его софийный лик означает открыть в нем истинное содержание, не ограниченное тем видом инобытийного оформления, в котором он дан эмпирически. Это прежде всего освобождение от того, что ис-

кажает его содержание, от всех внешних наслоений, которые мешают видеть истинную сущность человека.

Видеть софийный лик человека – значит видеть его тело не таким, как оно эмпирически явлено, а таким, какое оно должно быть, причем видеть как нечто реальное, и в этом видении открывать всю бесконечность внутренней жизни человека, не ограниченную временной последовательностью, даже если об этом богатстве своей внутренней жизни он сам и не подозревал.

Стремление вырваться за границы пространственно-временной оформленности с тем, чтобы открыть софийный лик, является целью искусства. Так, в изобразительном искусстве мы находим попытку совместить разобщенные в пространстве и времени моменты в новом органическом единстве, и тем самым изобразить вещь не так, как она явлена эмпирически, а так, как она открывается софийно.

вечное творчество

Человек во временном потоке всегда связан лишь с одним моментом времени – моментом непосредственно следующим за предшествующим. В этом случае он имеет одну степень свободы – возможность только одного выбора в рамках одной ситуации. Вечное творчество – это способность реализации себя в каждой ситуации бесконечно многообразным образом, способность воздействовать не только на предстоящую, но и на любую другую ситуацию. Вечное творчество – это полнота свободы человека, которая является образом вечного творчества Бога.

вечная жизнь

Вечная жизнь не только восстанавливает прошлое в наличности настоящего, но и преодолевает неизменность бывшего в прошлом содержания. Вечная жизнь включает в себя все моменты жизни человека во времени, раскрывая каждый из этих моментов в своем внутреннем становлении. В вечной жизни человек обретает то, что считал утраченным, исправляет то, что считал неисправимым, живет новой жизнью внутри содержания старой жизни. Каждый мо-

мент жизни становится не в будущее, а в глубь себя через реализацию бесконечного многообразия своих альтернатив.

Для того чтобы проиллюстрировать идею изменяемости прошлого, предлагаю обратиться к опыту, который имеет каждый человек – к опыту сновидений. Погружаясь в сон на несколько минут, человек обнаруживает в нем память, простирающуюся на многие годы в прошлое. Причем события, находящиеся по отношению к нему в прошлом, перестраиваются в зависимости от того, какое действие он совершает в настоящем, и если человек совершает что-либо непредсказуемое, то таким же непредсказуемым образом меняется его прошлое, он оказывается как бы в другом мире, сохраняя отчасти реликтовую память о старой временной последовательности. Если у человека хорошая память, то он может помнить сразу несколько временных последовательностей.

Как говорил о.Павел Флоренский, время сновидения телеологично, следствие влияет на причину (точнее было бы говорить об их взаимовлиянии), пытаясь объяснить известные в психологии факты, когда момент пробуждения (например, упавшая на голову полка) совпадает с моментом кульминации сна (например, сновидение о французской революции, где ее участнику после всех длительных перипетий в момент падения полки отрубает голову).

Но если в сновидении прошлое как бы само собой меняется в зависимости от модуса воли, сопрягаемого с данным в настоящем моментом, то в вечной жизни человек может непосредственно сопрягать модус воли с любым предшествующим событием, участвовать в жизни любого момента последовательности событий, открывая его новое содержание. В этом суть способности сопряжения любого модуса воли с любым модусом эмпирически оформленного бытия.

В вечной жизни каждый момент событийной последовательности связан не только с непосредственно предшествующим и непосредственно последующим, но и со всяким другим. В каждом моменте даны все остальные. Именно это всеединство моментов мы можем понимать как живое тождество. Каждый момент оставаясь собой, включает в себя другой момент, не растворяя его и не растворяясь в нем. Истолковав любовь, как онтологический принцип бытия человека, мы должны расширить это понимание: любовь, как живое тождество,

есть взаимосвязь софийных моментов вечной жизни. Становление вечной жизни подчинено интенциям любви.

Сопрягая модус воли с тем или иным моментом, человек в вечной жизни в этом моменте видит в наличности настоящего все другие, всю свою прожитую жизнь, и он может через созерцание этого момента направить свою волю на другой, открыть в нем новое содержание. Например, если это совершенный в прошлом поступок, то человек может исправить его. В вечной жизни прожитая жизнь открывает новое содержание, сохраняя старое.

Образом вечной жизни является для нас музыка. Одиночный звук воспринимается не так как в мелодии, ибо через нее в звуке звучит все музыкальное произведение в целом, которое открывается каждый раз по новому в каждом новом звуке. Подобно этому и в вечной жизни каждый момент будет звучать новым содержанием, и вся человеческая жизнь целиком будет открыта в каждом моменте, но каждый раз в новом звучании. И согласно человеческой воле вечная жизнь будет становится в каждом моменте.

Покаяние является моментом соприкосновения вечной жизни и земной. В покаянии с точки зрения времени человек отказывается от момента совершения греха, с точки зрения вечности – открывает в этом моменте другое альтернативное содержание. Покаяние в несправедных поступках при вхождении в вечную жизнь изменит наше прошлое. Вера в покаяние – это вера в победу над неизменностью нашего прошлого. Покаяние потенциально содержит становление вечной жизни, прощение – таинственная осуществленность вечного во временном.

Но открытие в становлении вечности нового содержания сохраняет старое, исправление в вечной жизни несправедного поступка сохраняет факт совершения этого поступка.

Если бы человек мог лишиться статуса реального существования какой-либо момент в своей жизни, то вечных мук не существовало бы, но если бы он не мог воздействовать на содержание прожитой жизни, то не существовало бы спасения. Вечная жизнь содержит в себе и вечные муки, как вечное тяготение совершенным грехом, и спасение, как преодоление греха, которые являются двумя взаимопредполагающими моментами становления вечной жизни.

13. Грехопадение

Грехопадение есть отрицание любви как живого тождества, как продолжения своего бытия в бытии другого. Грехопадение – это замыкание внутри границ собственного самобытия, противопоставление себя миру как внешнему и отрицание внутреннего тождества с ним.

Бытие человека, как тварное, может существовать только лишь в своей причастности бытию нетварному через любовь к Богу. Любовь к Богу есть сила, на которой зиждется самобытие человека, и с актом противопоставления Богу, выразившемся в грехопадении человека, было утеряно совершенство его бытия.

Но полной обособленности от Бога быть не может, ибо это означало бы полное прекращение существования, и человек вынужден влачить свою жизнь где-то между бытием и небытием, существуя в той мере, в какой в его душе скрытно продолжает тлеть искра любви к Тому, на Ком держится всякая жизнь, и не существуя в той мере, в какой он противопоставляет себя Богу.

Противопоставление, как отрицание внутреннего единства, должно вызывать и взаимоограничение, но поскольку в противопоставлении человек не может ограничить Бога, он ограничивает только себя. Грехопадение не порождает нового бытия – это отрицание совершенства того бытия, которое было сотворено Богом, превратив его в то жалкое полусуществование, которое мы наблюдаем в эмпирической жизни.

Грехопадение, как самозамыкание в себе, есть обособление самобытия от инобытия, а значит и обособление от аспекта их взаимопроникновения – тела. Тело человека противопоставляется ему в результате грехопадения как внешний объект. Обретя автономию от человеческого самобытия, тело начинает ограничивать, подчинять себе человека. Сила обособления, наличествующая в теле, есть его **биологическая природа**, которая начинает подчинять себе содержание внутренней жизни человека.

Но в той мере, в какой тело обособляется от самобытия, оно теряет онтологическую основу своего существования, что ведет к его саморазрушению, которое эмпирически выражается в тленности тела: в подверженности его ста-

рению, болезням, разрушающему физическому воздействию и смерти. Тленность тела есть неизбежное следствие его биологической природы как выражения автономного бытия, которую в более широком смысле можно называть **материальной природой**.

Адам, съев плод древа познания добра и зла, устыдился тела лишь тогда, когда начал понимать его как обособленную сущность, и первоначальная функция одежды, согласно Книге Бытия, заключалась в отгораживании этой сущности от мира. Отрицательные воздействия на тело, от которых призвана защитить одежда – подверженность холоду, зною, сырости – возникли после факта облачения в нее, который является их первопричиной.

Итак, мы видим двойную зависимость человека от биологической природы: зависимость от самого тела, выраженная в подверженности голоду, холоду, усталости и т.д., и зависимость от подверженности тела другим внешним воздействиям на него. Можно говорить и о третьем виде зависимости от тела, которая порождена утратой телом своей символической сущности, что заставляет воспринимать другого человека как внешний объект и порождает зависимость не биологическую, но социальную.

Смысл тела – в символической явленности самобытия, но в результате грехопадения тело тускнеет, перестает пропускать через себя свет внутренней жизни, теряет прозрачность для видения человека изнутри, что эмпирически выражается как безобразное, отталкивающее. Уродство – это внешнее искажение символической природы тела, безобразность – это разрыв между феноменом и ноуменом, то, что воспринимается только внешне.

Человек в той мере безобразен, в какой природа тела затмевает свет его внутреннего бытия, и в той мере красив, в какой воплощает в себе внутреннее бытие. Нельзя любить человека через независимую от него сущность (в этом плане материализм опровергается эротической любовью), но можно любить лишь через ту сущность, в которой воплощен весь человек, которая тождественна его самобытию. Любовь – сила, побеждающая обособленность тела и преображающая его.

Под воздействием обезображивающей природы видение жизни самобытия подменяется его отождествлением с некой абстракцией – предметом, на-

ходящимся в определенной системе отношений с другими предметами. Человек уподобляется вещи, а общество – муравейнику, и через эту систему внешних отношений не видно ни внутренней сущности человека, ни внутреннего единства человека с миром.

И хотя от самозамкнувшегося субъекта скрыто внутреннее единство мира, у него остается тоска по нему, тоска, которая может воплотиться в стремлении насильственно объединить мир.

Это характерно для людей с сильной волей, которая вырождается при соприкосновении с расколотостью мира. Из воли, как аспекта любви, она превращается в волю-к-власти, жизненным выражением которой является пахан.

Пахан – это человек, обладающий способностью силой воли навязывать другому человеку любую социальную роль. Пахан видит мир не иначе как совокупность противоборствующих начал, и хотя он чувствует неправду этого состояния, мыслить преобразование мира он не может. Все что он может сделать – это подчинить противоборствующие начала своей воле, и тем самым создать для себя иллюзию единства мира. Отсюда вытекает болезненность реагирования пахана на всякую попытку покушения на эту иллюзию, покушения на беспредельность осуществления воли-к-власти.

В историческом масштабе воплощением такого паханства является большевизм. Суть его – в попытке подавить ощущение неполноты нынешнего состояния мира насильственным его объединением в единый социальный механизм во имя светлого будущего. Цель большевизма – навязать каждому свою роль в спектакле строительства коммунизма. От человека требуется, чтобы он не просто выполнял свою роль, но и верил в нее.

Мыслепреступление – покушение на столь хрупкое, навязанное единство мира, внесение разрушающего начала в социальный механизм. И поэтому, с точки зрения большевизма, уничтожению должен подлежать не только тот, кто отказывается играть роль, но и тот, кто играет ее не самозабвенно. Конечный смысл – торжество власти ради власти.

Соответственно, воля-к-власти вызывает противодействующую ей силу – волю-к-защите-от-власти, выражающуюся в стремлении человека оградить себя, дабы в его мирок не проник посторонний, создать личное жизненное про-

странство, в котором он жил бы по своим законам, не претерпевая воздействие извне. Разные элементы человеческой культуры могут брать на себя функции границы собственного жизненного пространства, как в духовном, так и в чисто пространственном смысле: мораль, право, этикет, одежда, жилище, определенное время суток – все то, что защищает человека от воздействия чуждой воли.

Стремление отстоять право на собственное жизненное пространство предполагает соглашение, предусматривающее такое же право за другими, т.е. выработку общих норм, обязательных для всех участников соглашения. Эти нормы, абсолютизовавшись, подчиняют человека себе, превращают его в регулируемую функцию механизма. В соответствии с этими нормами вырабатывается стереотип среднего человека, подчиняющий волю конкретных людей. Оспорить его власть мешает страх перед общественным осуждением.

Социальная зависимость человека определяется либо волей-к-власти, воплощенной в паханстве, либо в воле-к-защите-от-власти, воплощенной в стереотипе среднего человека. Обоим этим началам противостоит аристократизм, суть которого заключается в том, что принципы жизни человека не произвол кого-либо и не производная от общества, но индивидуальны для каждого человека соответственно его духу, врожденны, и никто не может ни отметить их, ни подменить. Аристократизм в свободе и от произвола деспота, и от диктата толпы.

14. Калургия

Калургия – преображающая сила красоты, через которую человек воздействует на мир, преодолевая обособление самобытия.

Красота – та область феноменального мира, за которым просвечивает мир ноуменальный, за внешним – внутреннее. Телесное человеку в той мере представляется красивым, в какой через него открывается внутренний мир другого, и безобразным в той мере, в какой обособленность телесного от собственного самобытия затмевает видение внутреннего мира.

Состояния красоты и безобразия – это выражения отношения между самобытием и инобытием, отношение в аспекте внутреннего единства и в аспекте обособленности. Следовательно, созерцание красоты и созерцание безобразия есть силы, которые меняют отношение между самобытием и инобытием.

В той мере, в какой я в телесном вижу безобразное, в той же мере я усиливаю его биологическую и антиэстетическую природу, которая ведет к разрушению тела. Видение безобразного есть разрушительная сила.

Но в той мере, в какой я за обособленным, безобразным вижу красоту, открываю за телесной явленостью внутреннюю жизнь, в той мере я онтологически преодолеваю безобразие, снимаю обособление тела от его самобытия. *Созерцание красоты – это сила, вытесняющая из тела его биологическую и антиэстетическую природу, возвращающая ему первозданную нетленность и символичность.*

Созерцание красоты – это сила, преображающая мир.

Преображающее воздействие на другого и на мир в целом через созерцание красоты я называю калургией.

Калургируя, мы изменяем мир, но сила калургии встречает сопротивление эгоистической обособленности, поэтому в реальной жизни калургия вызывает не полное преобразование, но лишь частичное, в соответствии с нашей силой или нашей слабостью. С помощью калургии мы можем облегчить душевную тяжесть другого, освободиться от болезни тела, как проявления неполноценности телесного бытия, но конечной целью калургии должна быть полная победа над смертью, утверждение такой полноты телесного существования всех существ, когда тело откроется как тождество человека со всеми, как совершенный воплощенный символ, не подверженный разрушению, через который, открывая мир другого изнутри, и человек расширяет свой внутренний мир, включив в него внутренние миры всех существ тварного бытия. В этом переживании всех внутри себя и открывается истинная полнота личной жизни, полнота личности, открывающей свой истинный смысл во всеединстве со всеми личностями.

Преобразование телесного бытия мира должно вести к преодолению ограничений, накладываемых временем и пространством. Время будет течь от личности к личности, раскрывая свои софийные моменты.

Но если о преобразении времени и перерастании его в вечность я сказал ранее, то сейчас должен сказать о преобразении пространства, перерастании его в *калургическое пространство*.

Воплощение воли в инобытии, как становление тела, предполагает и становление пространства как становление оформленности тела. *Пространство – постоянно формирующаяся граница инобытийного и иноэнергийного оформления*. Следовательно, пространство формируется волей и подчинено принципу, выражающему символическую природу тела – эстетическому принципу. В акте созерцания пространство должно перестраиваться так, чтобы наиболее полно выразить красоту.

Но обособление тела в грехопадении создало то эмпирическое пространство, принципам которого мы подчинены, которое представляет собой систему ограничений, наложенную на истинное пространство, т.е. на пространство калургическое.

Эмпирическое пространство перспективно в смысле предзаданной совокупности ограничений нашего восприятия. Калургическое пространство не предзадано восприятию, но само формируется восприятием согласно эстетическому принципу. Первичность калургического пространства по отношению к перспективному подтверждается врожденным стремлением ребенка рисовать, нарушая законы перспективы. О смысле нарушения перспективы подробно изложено в “Обратной перспективе” П.Флоренского.

Можно обобщить: *перспективное пространство предзадано телесному аспекту существования человека и подчиняет его согласно своей трехмерной структуре*. Но эта предзаданность есть результат телесного обособления. *Калургическое пространство не предзадано, но само формируется телесным аспектом существования человека, оно перестраивается согласно эстетическим и волевым интенциям человека и не ставит никаких непреодолимых границ для его существования*.

Калургическое пространство предполагает преодоление всякой пространственной обособленности, в том числе и обособление разных аспектов существования человека: земного и загробного.

Если сила калургии недостаточна для того, чтобы пробиться сквозь замкнутость самобытия другого, то и в этом случае калургирующий создает для другого калургическое пространство, открывает новый модус существования, благодаря чему последний сам впоследствии сможет преодолеть собственную ограниченность.

15. Всезерцание

Созерцание в восточной традиции – дхьяна – направлена на постижение не живого, но абсолютного тождества созерцающего с созерцаемым, а в конечном счете и со всем миром, что определяет ее характер – такое сосредоточение на чем-либо, как будто ничего другого не существует. В результате практикующий открывает не богатство внутренней жизни, а очищенную от феноменального содержания сущность, в которой все вещи сливаются до неразличимости в абсолютном тождестве.

Смысл же всезерцания в таком постижении внутренней сущности явления, которое позволит всезерцающему приобщиться к стоящему за явлением жизненному миру и обрести единство с ним. Поэтому всезерцание стремится охватить явление не в обособленности от прочего, а в максимальном феноменальном многообразии и воплотить это многообразие в едином эстетическом акте. Поскольку слово “созерцание” имеет слишком большую область своих значений, включающих и восточную дхьяну, описываемый мной вид созерцания я называю **всезерцанием**.

Прежде всего всезерцание разоблачает иллюзорную сущность безобразного, открывая сквозь него сияние красоты. Поскольку безобразное есть следствие обособления и противопоставления, то, дабы преодолеть его, всезерцающий должен снова восстановить органическое единство обособившихся начал, что осуществимо в эстетическом акте восприятия. Поиском такого восстановления является искусство.

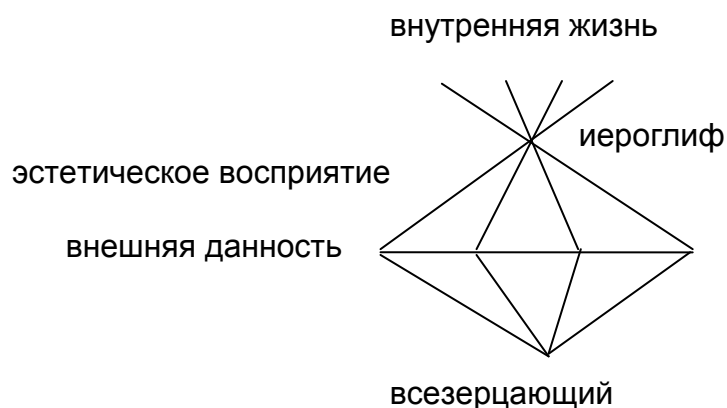
Интуитивно художник стремится так совместить на полотне разобщенные в пространстве и времени феномены, чтобы они объединялись в новую целостность в акте восприятия. Он может совместить элемент утра с элементом вечера, одну черту лица занести чуть в прошлое, а другую – чуть в будущее. В акте всезерцания подобный синтез различных феноменов позволяет воспринимать явление вне его ограничения пространством и временем. Всезерцание открывает явление не таким, как оно представлено в пространственно-временном мире, а таким, каким оно представлено в вечности.

Феномен есть воплощение воли другого существа, и, будучи очищен всезерцанием от искажений, от безобразного, от пространственно-временной ограниченности, он становится прозрачным для всезерцающего, открывая ему свой жизненный мир.

Поэтому конечной целью всезерцания будет состояние *просветления* – *расширение собственного жизненного мира путем приобщения к внутренней жизни другого*.

Подобно художнику, всезерцающий должен охватить явление в полноте его феноменального многообразия и синтезировать то, что в реальности разобщено. Если он всезерцает лицо, то все движения и выражения лица он должен совместить в едином моменте. Если он всезерцает водопад, то все его многотысячелетнее движение должно предстать в едином акте. Если он всезерцает лес, то каждый куст, каждый лепесток должны объединиться в живом образе лешего. Частный феномен в этом синтезе не только не растворяется, но наоборот, только теперь и приобретает свое истинное значение.

Сказанное проиллюстрирую схемой:



Иероглиф, как видно из схемы, если ее рассматривать снизу вверх, *представляет собой синтезированное в эстетическом акте феноменальное многообразие, ведущее к просветлению*. Схему можно истолковать и сверху вниз: в этом случае *иероглиф – синтезированная в едином акте жизненная реальность, которая раскрывается для другого как внешняя данность*. Таким образом, иероглиф – это не только то, что приводит к просветлению, но и то, через что воля утверждает себя в мире другого. Пользуясь распространенной терминологией, иероглиф в этом случае можно назвать применительно к человеку *духом*, его внутренний мир – *душой*, а внешнюю данность для другого – *телом*.

Всезерцание, направленное на человека, восстанавливает это соединительное звено между душой и телом, утраченное в силу самообособления, возвращает телу первоначальный смысл – связь между самобытием и инобытием, благодаря чему тело поднимается с биологического уровня существования на уровень *калургический*, что в нашей жизни выражается как частичное преобразование (освобождение от болезни, омоложение и т.п.) и предполагает преобразование полное.

Всезерцающий начинает видеть эмпирически данное тело в его неискаженном греховной природой состоянии. Его зрению открывается очищенное от биологизма нетленное тело, которое он реально начинает утверждать в эмпирическом мире. Он может устранять те факторы, которые затмевают нетленное тело в обыденной жизни, тем самым преображая его, может открыть для другого калургическое пространство, в котором последний обретет возможность освободиться от тленности своего тела.

В связи с этим становится осуществимой идея воскресения предков, как идея деятельного участия человека в приближении Царства Божия. В перспективе человек должен в земном мире во всезерцании утвердить свое нетленное тело. Для этого он должен утверждать через всезерцание калургическое пространство своего тела, в каком бы аспекте существования он ни находился: во сне, в бодрствовании или в загробном мире. Для воскресения предков требуются усилия всех людей по расширению общего калургического пространства, в котором и осуществится воскресение. Наше непреображенное пространство не

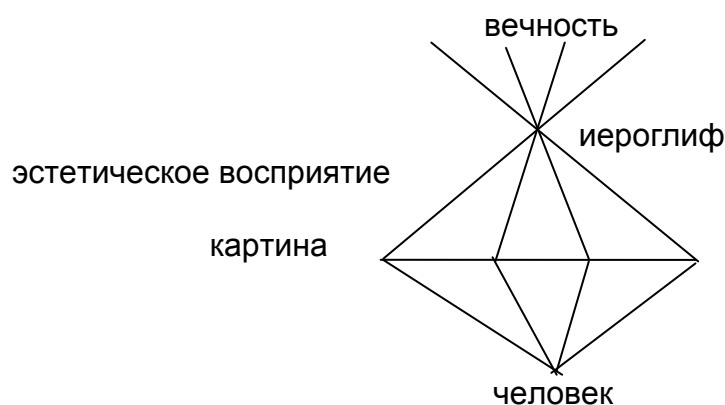
способно вместить всех, когда-либо живших людей, но калургическое пространство, предполагающее свое становление в соответствии со становлением личности, снимает ограничения нынешнего состояния пространства.

Следует иметь в виду, что всезерцать нужно с осторожностью, ибо если человек не чувствует в себе силы преодолеть безобразное, то он должен избегать всезерцания другого, ибо рискует внести в его мир это безобразное, которого, как может оказаться, там и не было. Эмпирически это может выражаться в появлении апатии, плохого самочувствия, человек может заболеть. В народе это связывают с дурным глазом.

16. Всезерцание в культовом действии

Выше я коснулся всезерцания как такового. Дабы определить всезерцание в культовом действии, сравню живопись с иконописью.

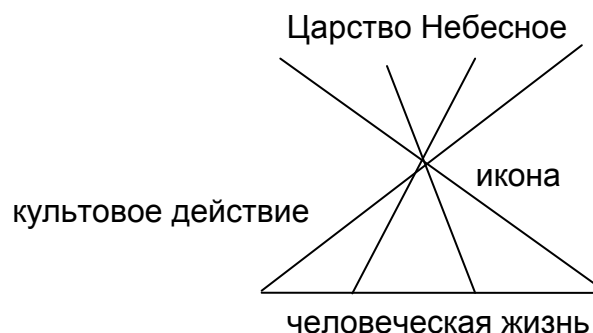
Живопись стремится к тому, чтобы на плоскости выразить не только глубину, но и движение. Для этого художник должен уместить в одном моменте само движение времени, найти такое сочетание феноменов, которое позволило бы освободить восприятие от временной обусловленности. Это возможно, если он создаст новое органическое единство разобщенных в пространстве и времени феноменов. Критерием присутствия этого органического единства является красота, отражающая внутри времени лик вечности. Именно через этот эстетический синтез человек реально постигает вечность. На схеме это будет выглядеть так:



Если картина стремится изобразить явление во всем ее внешнем многообразии, то икона, наоборот, стремится очиститься от всего внешнего, эмпирического, психологического. Она стремится явить не образ, а первообраз, не лицо, а лик. Икона являет высшую реальность не через синтез ее внешних феноменальных проявлений, а будучи сама точечным иероглифом. Синтез этот должен осуществиться перед иконой.

Если человек подойдет к иконе вне культового действия, без благоговения и молитвенного обращения, подойдет как к картине, то реальность, стоящая за иконой, так и останется сокрытой.

Для открытия стоящей за собой реальность и картина, и икона требуют синтеза, но если в первом случае этот синтез осуществляется на полотне, то икона требует синтеза всех моментов человеческой жизни в культовом действии человека. Только полностью раскрыв перед иконой свою душу, синтезировав свою жизнь в едином акте поклонения, человек субстанциально входит в вечную жизнь. Изобразю сказанное на следующей схеме:



Если в живописи человек, приобщаясь к стоящему за картиной жизненному миру, обогащает свою личность, то в иконописи – преображается, или, говоря евангельскими словами, рождается свыше. Через картину человек узнает о существовании истины, через икону сама истина входит в бытие человека и преображает его, картина – лишь вопрошание, икона – слышимый ответ.

Если первоначально я определил всезерцание как эстетический синтез внешнего феноменального многообразия, то культовое всезерцание – это синтез не внешних феноменальных проявлений, а своей внутренней жизни – всезерцание, направленное вглубь себя, благодаря чему открывает себя для дей-

ствия свыше, принимает благодать, изливаемую Богом на человека через культ.

17. Ступени действия воли

(Воля во внутреннем аспекте)

Ранее я выделил ступени оформления воли – воли в аспекте выраженности, теперь я должен рассмотреть волю с точки зрения действия, волю во внутреннем аспекте, а не во внешнем, взглянуть на волю не с внешней точки зрения, но с внутренней. Выделив ступени действия воли, я собираюсь вывести из них основные экзистенциальные понятия.

Всего я выделяю три ступени действия воли: изначальная воля, раскрытая и периферийная.

Изначальная воля – действие воли в аспекте предшествования своему инобытийному оформлению. Воля предшествует эмпирическому миру, и ее действия внутри этого мира не подчинены ему. Благодаря этой воле человек свободно самоопределяется не только по отношению к внешним обстоятельствам, но и по отношению к фактам своей психической жизни. Все человеческие эмоции, проявления характера, психического склада – не причины, а поводы действия изначальной воли, человек может подчиняться течению иноэнергично оформленного бытия, а может плыть наперекор ему. Изначальная воля имеет домировую основу и выражает человека в аспекте свободы от всех внутримировых фактов (здесь понятие “домировое” не во временном, а в онтологическом понимании).

Раскрытая воля – действие воли в аспекте инобытийного и иноэнергичного оформления. Действие этой воли выражается в человеческих чувствах, которые определяют его внутримировую роль.

Чувства человека – это конкретное содержание раскрытой воли, которая есть результат наполнения изначальной воли внутримировым смыслом. Именно раскрытая воля определяет основные душевные качества и силы человека, определяющие его внутримировые отношения.

Периферийная воля – действие воли, производное от инобытийного и иноэнергийного оформления. Это вся совокупность желаний и действий человека, которые обуславливаются внешними обстоятельствами. Действие этой воли определяется конкретным содержанием эмпирической жизни человека, представляет собой такие акты психической жизни, которые обуславливаются ситуацией.

Иерархию действия воли можно проследить на примере действия любви. В аспекте периферийной воли любовь еще не может оторваться от конкретных обстоятельств. Когда любимый рядом – человеку хорошо, когда его нет – плохо, любимый с другим – ревность, придумал оправдание – ревность прошла и т.д. Каждое переживание привязано к ситуации, и вне ее не может быть никакого чувства.

Любовь, проявляющаяся вне обстоятельств, наперекор им – любовь выраженная на ступени действия раскрытой воли. Определяющим для человека становится не эмоциональная реакция на ситуацию, а содержание чувства к другому человеку само по себе, эмоции же вторичны от этого чувства. На этой ступени человек готов жертвовать благополучием ситуаций ради любви, ибо содержание любви самоценно и не зависит от внешних обстоятельств.

Но этот вид любви, как совокупность интенций, чувств, в свою очередь сам есть результат внутримирового наполнения изначальной любви. Лишь приподнявшись над всяким внутримировым содержанием, человек способен осознать любовь на ступени изначальной воли. Эта любовь выражает домировую родственность одного человека другому, не зависит от характера своего проявления в конкретном чувстве.

Истинно любящий не тот, кто под воздействием чувства готов совершить все что угодно, но тот, кто независимо от проявления своих чувств способен сохранить любовь. Чувства определяются внутримировым положением человека, изначальная любовь не зависит ни от внутримирового положения человека, ни от самого факта присутствия человека в мире. Она не зависит ни от способности испытывать чувства, ни от внешних обстоятельств, превосходя любовь чувства настолько, на сколько последняя превосходит эмоциональную реакцию на ситуацию.

18. Дедукция экзистенциальных понятий

В соответствии с определенной ступенью действия воли можно определить основные экзистенциальные понятия. Так, в соответствии с изначальной волей мы получаем понятия **страха, мужества, долга**.

Изначальная воля, направленная на инобытие, обладает свободой утвердить себя в инобытии и свободой отказаться от этого. Во втором случае она проявляется как слабость – слабость влечения, слабость любви, слабость перед другим. Это другое остается для нее недостижимым, чуждым ее самобытию, т.е. предстает как внушающее страх Ничто.

Ничто – это аспект неутвержденности воли в инобытии, **страх** – это сила, препятствующая утверждению. Ничто и страх – взаимоопределяющие понятия. Я не испытываю страха в той мере, в какой чувствую свою родственность с миром, внутреннюю тождественность с ним, и страшусь мира, когда воспринимаю его как нечто отличное от себя, чуждое мне, моей жизни, воспринимаю как не-жизнь – Ничто.

Страх ситуационный, перед объектом – лишь легкий ветерок перед изначальным страхом перед Ничто. Но всякое проявление страха в обыденной жизни есть отражение того же самого изначального страха. Допустим, я кого-то и чего-то боюсь. То, что я принимаю за страх перед объектом, есть ощущение чуждости определенных моментов времени по отношению к моей жизни. Я боюсь, что что-то случится, я воспринимаю наступающий момент как абсолютно чуждый течению моей жизни, как вторжение в нее Ничто, вносящее в мое самобытие разрыв.

Сила, преодолевающая страх – **любовь в аспекте мужества**. Эта сила выводит человека из самообособленности, заставляет преодолеть ужас неведомого и утвердить себя в этом неведомом, постигая его как родственное себе. И страх перед конкретным обстоятельством, и изначальный страх перед миром, преодолевается любовью.

Если слабость любви не дает ей раскрыться внутри инобытия, наполниться инобытийным содержанием: чувствами, эмоциями, то сила, преодолевающая эту слабость, предстанет как долг. **Долг** – действие воли, преодоле-

вающей неполноте проявления любви. Когда в нас не раскрывается любовь к другому, когда наша изначальная любовь не наполняется внутримировыми чувствами, мы поступаем в соответствии со своим долгом. *Главный императив долга гласит: поступай так, как ты поступаешь по любви.* И долг, и мужество есть в конечном счете преодоление страха перед Ничто, но если долг – преодоление страха в аспекте любви, то мужество – в аспекте воли.

В соответствии с раскрытой волей определяются экзистенциальные понятия, отражающие внутримировое содержание, моменты общения, взаимопроникновения. Слабость и сила раскрытой воли выражаются в поляризации чувств ***пошлости и одухотворенности, внешнего стыда и внутреннего, бессердечия и сострадания.***

Через созерцание красоты человек осознает явленный ему феномен как символ внутренней жизни. Отрицание символического смысла феномена есть его ***опошление***. Так, проституция есть пошлость, ибо утверждает тело как средство зарабатывания денег, как механизм для вызывания удовольствий, отрицая тем самым в нем символическую воплощенность внутреннего содержания. Иконоборчество есть церковная пошлость, ибо отрицает за иконами символическое воплощение высшего мира, не видит в иконе тождество горнего и дольного, времени и вечности. Пошлой является всякая философия, утверждающая непостижимость ноумена, непостижимость внутреннего за внешним, истолковывающая внешнее как безжизненное.

Преодоление пошлости есть чувство присутствия во внешнем феномене внутренней жизни – ***одухотворение*** феномена.

Одухотворенное лицо, одухотворенная икона, одухотворенная природа – все проявления силы, делающей прозрачным явление для видения его ноумена, внушают нам благоговение. ***Благоговение*** – это выражение отношения человека к внутреннему содержанию, к другому жизненному миру через его символическую воплощенность.

Благоговение – есть начало видения другого изнутри – начало внутривидения.

Если данность мне другого может рождать с одной стороны – благоговение, а с другой – пошлость, то, в свою очередь, моя данность другому может рождать с одной стороны внутренний стыд, а с другой – внешний стыд.

Внутренний стыд есть страх быть опошленным другим, это стыд быть выраженным для другого не во всей полноте или искаженно, стыд, заставляющий избегать пошлого взгляда. Суть этого стыда в чувстве онтологической значимости собственного воплощения в инобытии, в стремлении избежать всякого, кто отрицает эту значимость.

Если внутренний стыд – страх перед отрицанием собственной индивидуальности, то **внешний стыд** – это страх перед проявлением собственной индивидуальности, страх оказаться несоответствующим образу себя самого, страх оказаться не таким как положено, как все.

Человек, испытывающий внешний стыд, смирился перед собственным опошлением, перед тем, что другой воспринимает его как объект, лишенный внутреннего жизненного содержания, как вещь. Этот стыд превращает человека в предмет, подчиненный законам функционирования предметной области. Именно страх выпасть из этой предметной области и навлечь на себя осуждение другого, или, что более ужасно, общественное осуждение, и порождает внешний стыд. Именно внешний стыд заставляет человека автоматически подчиняться всем общепринятым нормам, воплотить в себе стереотип среднего человека, что приводит к отчуждению от него всего личного содержания.

В соответствии с периферийной волей можно определить понятия **радости, тоски, скуки**.

Экзистенциальные проявления в аспекте периферийной воли выражаются в эмоциях, вызванных конкретными ситуациями, конкретными вещами. Все положительные эмоции можно обобщить в чувстве радости. **Радость** – это чувство периферийной воли, которое возводит через себя к экзистенциальным переживаниям воли раскрытой и воли изначальной.

Допустим, человек обрадовался подаренной игрушке. Эта радость выражает в себе и более общее чувство – чувство любви к человеку, который ее подарил, сопереживание ему. Содержание каждой маленькой радости определя-

ется ее причастностью более общим чувствам. Человек, утвердивший в своей жизни изначальную волю, будет радоваться каждому проявлению жизни.

Однако слабость периферийной воли может проявляться как неспособность установить связь между эмоцией, обусловленной ситуацией, и высшим чувством. Подаренная игрушка превратится тогда в ничего не значащую вещь. Разрыв периферийной воли с высшими ступенями действия воли ведет к обесцениванию конкретно данного содержания жизни – к **тоске** по чему-то утраченному. Но когда теряется сама память о жизненной значимости конкретных переживаний, когда человек полностью обособляется на периферии своей воли, тоска переходит в **скуку**, чувство внутренней опустошенности, чувство бессмысленности.

Трагедия воли, выраженная в скуке, есть момент трагедии воли как обособления: обособления раскрытой воли от изначальной, и обособления периферийной воли от раскрытой. В результате этого обособления человек становится рабом собственных желаний и эмоций, хотя ему может казаться, что он свободен, действует по собственной воле. Эту иллюзию действия по собственной воле я называю **своеволием**, самым тонким и неприметным рабством, в котором может оказаться человек.

Вырваться из рабства своеволия можно через аскетизм – укрощение своих желаний и эмоций. Но речь должна идти именно об укрощении, а не об уничтожении (как это наличествует в восточных традициях аскетизма), о подчинении их воле изначальной. Цель аскетизма – не отрицание влечения, а подчинение самой способности влечения воле изначальной, и через это – обретение истинной свободы.

19. Антропология соборной личности

Тайна троичности бытия Бога кроется в смысле любви, в живом тождестве.

Любовь в изначальном смысле есть такая направленность на другого, которая составляет сердцевину рождающейся личности и позволяет приобщить-

ся ко всей полноте внутренней жизни другого. Такое единство двоих, в котором их внутренние миры становятся открытыми друг другу, взаимопроникают, я называю **феноменологическим единством**, т.е. единством их феноменальных миров при неслиянности их волей. Для осуществления феноменологического единства достаточно двух, но тайна троичности указывает, что подлинное единство осуществляется лишь в троице.

Три – наименьшее возможное число ипостасей Бога. Теоретически возможно большее, но они, не будучи необходимыми, являются тварными, приобщаясь к Богу по мере своего очищения и обожения. Здесь предполагается единство более высокого порядка – **сверхфеноменологическое единство**, смысл которого я постараюсь раскрыть.

Представим два человека: А и В, осуществивших во взаимной любви свое феноменологическое единство (обозначу их интенции любви друг к другу как АВ и ВА). Представим третьего человека – С, который в любви к А открывает свое феноменологическое единство с ним (его интенцию обозначу как СА). Но если С воплощает в себе всю полноту жизни А, то он воплощает и любовь А к В, начинает любить В любовью А. Эта новая любовь С к В через А (обозначу как САВ) превосходит его начальную любовь к В (СВ) и любовь А к В (формализовано можно выразить так: $CAV > CB \ \& \ CAV > AB$). Иными словами, любовь трех порождает во взаимопроникновении новую любовь, которая превосходит силу любви каждого из них и несводима к ним.

Поскольку высшая любовь несводима к частной любви, то она должна существовать как самостоятельная реальность, лишь проявляя себя в частной любви человека, способного приподняться над собой. Осуществление единства в этой любви, как причастности к высшей реальности, есть осуществление сверхфеноменологического единства, для которого три – наименьшее число взаимоллюбящих, хотя может быть и большее.

Но если, как утверждает антропология, любовь в своем становлении рождает личность, то и эту высшую любовь мы должны мыслить как личность, которая относится к личностям ее составляющих не в аспекте инобытийного оформления, составляющего эмпирическое содержание мира, а в аспекте

внутреннего единства интенций любви, выраженности любви высшего в любви низшего и причастности любви низшего к любви высшего.

Высшая личность в отношении к составляющим ее личностям не будет входить в их мир как момент его внутримирового, эмпирического содержания, она будет для них сверхэмпирична, принадлежа не эмпирии, а эмпирее. Личность, которая является сверхэмпиричной по отношению к личностям, ее составляющим, я называю **соборной личностью**.

Самая первая ступень выражения сверхфеноменологического единства есть **ангел-хранитель** – соборная личность нескольких человек. Так, в вышеприведенном примере, любовь С к В через А (СAB) есть воплощение ангела-хранителя В, обладающего собственной волей. В своей любви С лишь приобщается к любви ангела-хранителя, согласовав свою волю с его волей, дав тем самым ему возможность воплотиться в своей любви.

Мир ангелов-хранителей следует понимать как самостоятельную реальность, аналогичную земному миру, но трансцендентную по отношению к нему. Мир ангельский для человека – мир невидимый. Из своего мира ангелы-хранители могут воплощаться в нашем мире, воплощаясь в чувствах людей, которые силой своей любви смогли достичь высот мира невидимого.

Если наш мир подобен миру ангельскому, то можно предположить, что и мы, как личности, тоже являемся соборными душами личностей более низшего плана реальности. И если так, то каждый человек должен обладать способностью воплощаться в этом низшем плане, воплощаться во множестве различных людей, где у каждого свое прошлое, свои проблемы, где они могут даже не знать друг друга. И такое воплощение происходит с человеком каждую ночь, я имею в виду воплощение в мире сновидений.

Сновидением следует называть реальность не саму по себе, а в ее отношении к высшей реальности. Так и наш мир можно назвать сновидением в отношении к миру невидимому, как его воспринимают ангелы-хранители, которые воплощаются здесь, засыпая там. *Бодрствование, сновидение, невидимый мир – эти понятия указывают на отношения между мирами, а не на характеристики миров самих по себе.*

Соответственно, каждое единство людей: субэтнос, этнос, суперэтнос, будет составлять свою соборную личность того или иного плана реальности, и которая в своих сновидениях может воплощаться в конкретных людях, играющих в такие минуты определяющую роль для своего народа. Каждый народ, и большой, и малый, составляет свою соборную личность. Высшей соборной личностью тварного мира является **София**.

Три – наименьшее возможное число Ипостасей Бога, которые осуществляют свое сверхфеноменологическое единство, силой которого творится София как перволичность, завершающая иерархию тварных личностей, как идеальный прообраз мира, в котором разворачивается становление мира реального.

События каждого плана ангело-человеческой иерархии мира находятся в строгом соответствии с событиями другого плана. Так, вражда, зависть, ненависть между людьми, разрушающая соборное единство народа, переживается соборной личностью как страдания, революции – как болезни, войны – как раздоры с другими соборными личностями.

С другой стороны, человеческие депрессии, болезни, конфликты отражают реальные события мира сновидений, вот почему, когда мы засыпаем, мы сталкиваемся во сне с теми же событиями по смыслу, что и в бодрствовании, на основе чего существуют традиции толкования сновидений. Чрезвычайно важно помнить, что каждый наш поступок в сновидении найдет свое отражение в том, что должно случиться в бодрствовании, и человек не должен слагать с себя ответственность за свою жизнь в сновидениях.

Следует сказать о данности соборной души в мире. Как я говорил, она может воплощаться в чувствах людей как нечто внутреннее им. Но как нечто внешнее им она может быть дана только в именах, поскольку не может быть воплощена телесно, т.е. инобытийно оформлено. Так, флаг, герб, гимн – суть собственные имена соборной личности, подобно собственным именам человека, в которых содержится самобытие соборной души, но вне своего аспекта воли, вне инобытийного оформления.

20. Буквальное понимание Ветхого Завета

В той мере, в какой мы говорим о священном смысле ветхозаветной истории, мы должны подразумевать реальное воплощение этого смысла в конкретных исторических событиях.

Сакральное значение Ветхого Завета, его мистическое понимание предполагает его буквальное понимание. Если бы мы предположили, что вся ветхозаветная история – не реальная история, а иносказание, то тем самым отрицали бы священный характер Книги, уподобив ее басням, проповедующим отвлеченные моральные принципы.

Однако буквальному пониманию Ветхого Завета мешает форма изложения, создающая иллюзию присутствия в тексте нелепостей. Эта форма изложения есть попытка соединить в одно линейное повествование события разных планов бытия, и если бы в буквальном толковании нам удалось развести их, то мы бы избавились от всех псевдонелепостей.

Так, книга Бытия начинается с описания жизни Адама. Очевидно, что личность Адама существует в другом плане бытия, чем история еврейского народа. Адам – это соборная личность всех людей, именно поэтому грехопадение Адама есть грехопадение всех людей, ибо каждый человек является составным моментом всеединства личностей в Адаме и тем самым соучаствует во всех действиях Адама. Поврежденность грехом природы Адама есть поврежденность грехом природы каждой личности, составляющей соборную душу Адама.

С другой стороны, мы находим явление Адаму демона в образе змея. Змей, как мифологический символ, есть воплощение низшего мира, мира сновидений. Следовательно, во встрече Адама и змея произошло смешение двух пластов реальности – мира Адама и миров, являющихся сновидениями для Адама.

Можно предположить, что ветхозаветная история излагает историю еврейского народа не на одном, а на разных планах реальности, низшие из которых являются сновидениями высших. Это подтверждается тем фактом, что сновидения человека имеют ту же структуру, что и ветхозаветная история, обладают своей внутренней логичностью, но при изложении в линейной последо-

вательности кажутся нелепицей. Подобно тому, как внутри сновидения снимается граница между одним уровнем реальности и другим, возможен свободный переход из одной линейной последовательности в другую, и ветхозаветная история повествует об истории еврейского народа, перескакивая с одного плана реальности на другой и накладывая одну событийную линию на другую.

Чтобы подтвердить эту мысль, проанализирую структуру сновидения, которую можно использовать для толкования Ветхого Завета. Время сновидения многомерно, течение событий, подобно выплеснутой на землю воде, может то разделяться на отдельные рукава, то собираться вновь, может неожиданно сделать резкий поворот и также неожиданно встретить русло другого ручейка.

Приведу некоторые возможные структурные компоненты сна:

1) Два разных сна, но в них один и тот же символ служит началом третьего сна. Здесь две событийные линии сливаются в одну.

2) Определенный символ сна вдруг наполняется иным смыслом, не вписывающимся в контекст сна. Древо понимается как человек, ковер – как страна и т.п. Здесь произошло пересечение двух событийных линий в одной точке.

3) Возможен вариант, когда человек, взглянув на ситуацию под новым углом зрения, определяет течение событий по новому руслу. Переход бывает как плавным, так и резким, как, например, если бы он обнаружил, что сновиденческий символ перед ним имеет совсем другое значение и моментально оказался в мире с новым значением символа.

4) Событийное русло распадается на несколько рукавов, затем сходится вновь. Здесь человек помнит несколько вариантов определенного отрезка сновидения.

5) Две или несколько событийных линий накладываются одна на другую и воспринимаются одновременно. Все символы в этом сне перемешиваются, и при пробуждении такой сон кажется наиболее абсурдным.

Проснувшись, человек может вспомнить сон не иначе, как разложив события в линейную последовательность в соответствии с восприятием в мире бодрствования. В результате проекции сложной многомерной структуры на одну линию события перемешиваются и их внутренняя логика разрушается, отчего сны и кажутся нелепыми. Однако, это не более чем иллюзия восприятия. Ка-

ждающая сюжетная линия обладает своей собственной логикой, пусть не такой, как формальная, пусть не такой, как в соседней сюжетной линии, но отнюдь не нелепой. В этом человек убеждается каждый раз, засыпая вновь.

Можно предположить, что и в повествовании Ветхого Завета подобным образом переплетаются разные событийные линии, отражающие становление еврейского народа сразу в нескольких планах реальности. В Библии можно найти много подтверждений этому.

В четвертой главе Бытия рассказывается о трагедии между сыновьями Адама – убийстве Каином Авеля. Несмотря на то, что Каин остается единственным сыном Адама, он встречает впоследствии людей, которые не должны были бы согласно линейному течению времени успеть родиться. Очевидно, под сыновьями Адама подразумевались соборные природы перволюдей как живые организмы личностей. По совершению преступления Каин ниспадает на план мира личностей, составляющих его соборную природу.

Есть в Библии и прямые указания на падение на более низший уровень реальности. Так, в шестнадцатой главе Чисел описывается наказание Корея, Дафана и Авирона, поднявших восстание против Моисея. В главе повествуется, что земля разверзлась перед ними, и они живые сошли в преисподнюю (можно предположить, что преисподняя, в том виде, как она представлена в религиозной мифологии, лежит где-то на низших уровнях мира сновидений).

Но если мы находим указания на присутствие человека в разных планах бытия, то следует говорить о разном прошлом этого человека в разных планах. Например, эффект долгожительства первых людей может быть объяснен тем, что, например, если в нашем плане бытия Каин мог прожить обычную по длительности жизнь, то, имея наряду со своим прошлым в этой реальности свое прошлое в другой реальности, он мог оставаться долгожителем в ней.

Для иллюстрации можно вообразить, что в данный момент кто-то доказал, что Земля прошла миллиарды лет своего развития, но сам момент получения доказательства может иметь не одну, а несколько линий предшествующих событий с разными историями Земли, и если в одной – Земля действительно развивалась миллиарды лет, то в другой – всего несколько тысячелетий от своего сотворения.

Подобно этому лишен смысла спор между эволюционистскими и креационистскими концепциями как средствами описания эмпирического содержания.

Следует отметить, что если в разных планах реальности события по содержанию могут различаться, то смысл их должен оставаться одним и тем же. Например, всемирный потоп в реальности Ноя должен соответствовать каким-то глобальным катастрофам в нашей реальности, смысл которых тот же самый, что и смысл потопы.

Иными словами, ветхозаветная история совершенно точно передает смысл событий нашей реальности, даже если описания не касаются ее. Описание падения Адама есть описание высшего плана реальности, но оно передает точный смысл первокатастрофы, постигшей наш мир.

Чудеса, описанные в Ветхом Завете, могут пониматься как точки пересечения разных событийных линий. То, что в одной событийной линии имеет одно значение, в другой событийной линии имеет другое значение. Так, пламя горящего куста выражает воплощение в нем ангела, передающего глас Божий. Исходя из того, что определенные вещи в результате такого пересечения меняют свое содержание, становятся понятными и многие сверхъестественные явления: расступившееся море перед Моисеем, манна небесная, вода, выбитая жезлом Моисея из скалы, остановка Солнца молитвой Иисуса Навина и т.д.

Священность ветхозаветной истории заключается в том, что она воплощает в себе сверхмировой смысл имеющий одинаковое значение для любого плана реальности, и для понимания его необходимо признание реальности событий, в которых он воплощен.

21. Имя нарицательное

Определив ранее имя собственное, после введения понятия соборной сущности я могу определить и имя нарицательное.

Имя нарицательное отличается от имени собственного тем, что говорит о вещи вообще, и поэтому вызывает подозрение в своей произвольности, в ус-

ловности соглашения называть нарицательным именем тот или иной класс предметов. Однако нарицательное имя содержит некий обязательный для человеческого разума смысл, и потому являющийся самостоятельным началом, а не условной конструкцией мышления. Условными являются не слова, а клички, которые исторгаются живым языком, в то время как самостоятельная жизнь слова в языке опровергает подозрение в его произвольности. Все неологизмы рождаются из живой ткани языка, и вряд ли удастся привести пример случая, когда бы прижилось произвольно придуманное слово, не связанное с предшествующей жизнью языка.

Смысл имени нарицательного, как и смысл имени вообще, должен онтологически содержаться в самой сущности вещи, о которой идет речь, быть тождественным ей. Как и всякое имя, имя нарицательное не оформляется действием на себя этой сущности, хотя и содержит ее, выражает тождество с сущностью вне аспекта ее воли, которая могла бы оформить слово как тело. Но если в собственном имени содержится сущность конкретной вещи, то в имени нарицательном она содержится отрешенным образом, благодаря которому нарицательное имя может содержать сущности других вещей помимо данной.

Однако не может быть отрешенной сущности как таковой, вне соборного единства. Выражение смысла в нарицательном имени заставляет нас мыслить вещь в более высоком плане, в плане мира соборных личностей. И если нарицательное имя было бы непосредственно приложимо к сущности соборной вещи, то оно превратилось бы в собственное имя соборной вещи (как, например, бело-сине-красный флаг является собственным именем русской соборной души).

Следовательно – *имя нарицательное содержит в качестве своего смысла не саму соборную сущность, но момент тождества соборной сущности и сущности вещи.*

С помощью нарицательных имен мы говорим о воплощенности вещей в конкретных вещах. Примером тому может служить использование многими языками личного имени соборной души человечества – Адама в качестве нарицательного имени для обозначения всякого человека.

22. Заключительное определение личности

Подводя итог работе, посвященной становлению человеческого бытия, следует дать определение личности, как форме существования этого бытия.

Личность следует понимать именно как характеристику бытия, а не как свойство индивидуума. Это бытие никоим образом не может быть ограничено природой индивидуума, оно включает в себя и трансперсональное содержание.

Личностное бытие может включать в себя телесное выражение природы индивидуума, а может и вообще не иметь таковой, как это мы видим, когда речь идет о мифической личности, может вообще не подразумевать отдельного индивидуума, если речь идет о соборной личности.

Если индивидуум определяется через противопоставление себя остальному, являясь обособлением части от общего, сохраняя при этом однородность с общим, то личность предполагает раскрытие некоего трансубъективного содержания в некоей неповторимой, уникальной форме. Личность – это форма самораскрытия и самообнаружения бытия. И хотя ее содержательные моменты могут и не входить в индивидуальную природу (которая включает общие свойства для всех индивидов), тем не менее эти содержательные моменты, трансубъективные по своему содержанию, обретают уникальную форму существования – форму личностного бытия, не воспроизводимую другими личностями.

Опираясь на всю проделанную ранее работу, я могу так определить понятие личности.

Личность, во-первых, предполагает неделимость и простоту, ибо невозможно дробить личность на более мелкие личности. Во-вторых, личность предполагает бесконечное многообразие своих динамичных проявлений в инобытии. В-третьих, все эти проявления составляют единое органическое целое, единый жизненный процесс. В-четвертых, все эти инобытийные проявления личности выражают ее сущностное содержание, являющееся той стороной личности, которая обозначена как неделимая простота. В-пятых, содержание этой неделимой простоты, или, иначе говоря, сущности, составляет свободное домировое самоопределение воли. В-шестых, это самоопределение должно актуально выражаться в своих энергиях – инобытийных проявлениях личности,

причем ни одна из этих энергий не может вместить всей полноты бесконечного содержания сущности. В-седьмых, это содержание раскрывается в становлении свободно.

И, наконец, в-восьмых, личность, таким образом, является самообнаружением себя в моменте тождества своей сущности и своих энергийных оформлений, раскрывающегося в живом становящемся органическом единстве всех своих аспектов.

ИСТИНА И КУЛЬТУРА.

1. Истина

В этой статье я постараюсь ответить на вопрос, каким образом можно говорить о причастности различных культур разных народов и эпох, в основании которых лежат взаимоисключающие архетипы, единой Истине. И первоначально я должен сказать, что понимаю под Истиной, и что под культурой.

Мы говорим, что суждение ложно, если оно утверждает несуществующее в качестве существующего, и истинно, если утверждает существующее в качестве существующего. Истинность есть причастность к Истине, т.е. к началу, вызывающему к существованию то, о чем сказывается. Абсолютная Истина, таким образом – начало, вызывающее к существованию весь наш мир, – Бог как Творец.

Мы можем говорить о частных истинах, например, об истине в науке. Научная истина есть некий предзаданный смысл в виде общих принципов, лежащих в основании конкретной науки, из которого выводится частное научное положение, который вызывает это положение к существованию, сообщает ему истинность. Но в данном случае мы имеем лишь абстрактное понимание истины, ибо здесь она относится к предметной области, искусственно вычлененной путем абстрагирования. Истина же, понимаемая по отношению к реальности как жизни, а не как к совокупности абстрактно-теоретических построений, есть высшее начало, сообщающее существование всем моментам жизни, объеди-

няющее их в единый организм, в котором каждый элемент воплощает в себе все прочие элементы и целое как таковое, не растворяясь в этом целом.

Степень сообщения существования может быть разной, что рождает иерархию, выражающую разные аспекты мира: материю, где сообщается существование отдельным элементам, живое – где элементы существуют не сами по себе, а в органическом единстве, духовное – где это единство не зависит уже от пространственных ограничений. Эти моменты следует понимать не как разные сущности, но как разные модусы одной сущности.

Таким образом, Абсолютная Истина есть начало, которое не только вызывает к существованию, но есть начало, объединяющее в живое и духовное единство, начало, сообщающее жизни полноту, по мере приобщения к нему. Абсолютна Истина – не только Бог как Творец, но и Бог как Жизнь, Бог как Спаситель, в приобщении к которому преодолевается неполнота жизни.

Ложь как противоположность Истины – принцип отрицания существования, а потому мы можем выделить еще одно понимание ложности наряду с вышеприведенным – ложность как непринятие существования – страдание – момент отрицания жизни. Страдание, в котором воплощается ложность, сопровождает все моменты этого жизнеотрицания: тленность тела, смерть, злоба, зависть, безобразное и т.д.

Согласно вышесказанному, я исхожу из онтологического понимания *Истины как высшей Жизни, сообщающей существование и объединяющей в жизненное единство*, в том числе и в единство жизни народа, выражающееся в его культуре.

2. Культура

К сфере культуры мы относим не всякое проявление человеческой деятельности (духовной и материальной), но такое, которое в своем частном моменте выражает общее содержание. Следует исключить все те результаты человеческой деятельности, которые носят случайный характер, выпадают из общего культурного контекста. Проявление человеческой деятельности только тогда становится моментом культуры, когда является выражением всей дея-

тельности сообщества. Выражение всей деятельности в ее частном моменте есть выражение органического единства как выражение целого в его модусе.

Таким образом, проявление деятельности человека в качестве момента культуры есть символ органического единства народа в аспекте его деятельности, т.е. в динамическом аспекте. Культура выражается как причастность единому живому организму, объединяющему разные проявления жизни разных людей. Исходя из этого можно дать следующее определение: *культура – это выражение единства человеческого сообщества в аспекте его деятельности в каждом моменте проявления человеческой деятельности.*

В той мере, в какой мы можем говорить о разных уровнях человеческого сообщества как о разных ступенях человеческого единства, мы можем говорить о культуре общечеловеческой, о культуре того или иного народа, о культуре той или иной группы людей, объединенных общей профессией, социальным положением или идейными воззрениями, но я, главным образом, буду иметь в виду исторические культуры народов.

Культура предполагает единоактное выражение всех моментов жизни народа в каждом конкретном проявлении, когда мы в произведении искусства чувствуем эпоху, когда по особенностям возделывания земли вживаемся в труд землепашца и соприкасаемся с многовековой традицией, определяющей его жизнь, когда по едва заметным манерам узнаем своего земляка. О культуре мы говорим, когда в разных проявлениях находим нечто общее, которое может выражаться в единых архетипах, открывающихся во всем многообразии духовного и материального содержания, то, что мы образно называем духом народа или духом эпохи.

Культура есть такое выражение единства, когда вся деятельность народа, растянутая во времени и подчиненная законам мира, выражается в едином акте, т.е. выражается уже не будучи ограниченной пространством и временем. Культура есть выражение вневременного единства людей, единства, корнящегося в бытии вечном. Отсюда, *само существование культуры предполагает восхождение человека к вечности, откровение вечности во времени, т.е. предполагает культ.* Культура есть раскрытие откровения, постигаемого через

культ, и в зависимости от характера откровения мы говорим о типе той или иной культуры.

3. Культ

Культ есть субстанциальное утверждение человека в вечном. Культ есть соприкосновение вечного бытия и бытия временного, горнего и дольного, выражение вечности во временном, восхождение человека к высшему, и откровение высшего в человеке. Я пока не говорю о приобщении к бытию Божию, ибо под культом понимаю приобщение ко всякой ступени вечности: и ко всей полноте божественного бытия, и к ее частному энергийному проявлению, и к софийной (вневременной) стороне нашего мира, т.е. мира не в том его аспекте, в котором он обращен к нам, но в том его аспекте, в каком он обращен к Богу, как он дан в замысле Бога, в созерцании Бога.

Откровение в культе может быть общим и частным, может выражать божественное бытие и может выражать софийное бытие нашего тварного мира. Каждая культура зиждется на первооткровении, – откровении, носящем свой особенный характер, который присутствует во всех проявлениях культуры.

Выражение этого откровения в жизни людей есть рождение культуры, так откровение Зороастра породило культуру древнего Ирана, откровение Мухамеда – культуру Ближнего Востока. Откровение не обязательно требует пророка, оно может проявляться и как общая интуиция, захватывающая умы, как то: интуиция Абсолюта в древней Индии, интуиция Великого Пути в Китае.

Первоначально откровение раскрывается в виде преданий, священной истории, мифов, философии – во всем многообразии более частных откровений, к которым оно относится как первообраз к своим образам. Такое откровение становится парадигмой всей духовной и материальной жизни людей, осознающих свое единство по причастности к этому откровению, субстанциально утверждаемому через культ, и которое кристаллизуется в архетипах, определяющих особенности конкретной исторической культуры.

Возможны откровения, носящие жизнеотрицающий характер, то что мы понимаем как демоническое вмешательство, но такие откровения хотя и порождают те или иные историко-культурные явления, но все эти явления носят

разрушительный характер, они могут существовать в культуре как момент ее отрицания, но не могут создать собственную культуру. К таким откровениям следует отнести действия сил, порождающих и поддерживающих дуалистические ереси: гностицизм, манихейство, монтанизм, павликианство, богомилство, альбигойство, а в современном своем выражении – богородичный центр и юсмалос. Примером культурного самоубийства народа может служить попытка построения общества на основе дуалистической идеологии, имеющей преемство с вышеуказанными ересями, но выраженной в социальном контексте – т.е. в марксизме.

4. Соотношение между культурами

В связи с характером первооткровения, лежащего в основе той или иной культуры, мы можем говорить и о характере самой культуры, можем выстроить систему соотношения между культурами по принципу отношения более общего и более частного откровения, откровения о божественном и откровения о тварном.

Откровение, которое утверждает всю полноту бытия, должно определить культуру, по отношению к которой иные культуры должны пониматься как частные моменты. Такое откровение есть воплощение Христа и искупление. Это откровение принципиально отлично от всех предыдущих откровений, ибо 1) воплощение Бога в человеке сделало человека единосущным Богу по человечеству Христа, т.е. причастным полноте божественной жизни, 2) искупление и воскресение Христа открыло возможность спасения человека, выражающегося в воскресении его и вхождении в вечную жизнь.

Если раньше религии могли говорить лишь о постижении вечного бытия, то христианство говорит об утверждении вечного бытия в земной жизни и преобразении мира. Человек должен быть спасен во всей полноте его духовной, душевной и телесной жизни, а мир должен преодолеть неполноту своего временного полубытия и через человека приобщиться к божественной благодати, которая освободит мир от закона джунглей, от закона смерти, от детерминированности законам механического полусуществования.

Всю историю культуры мы можем пытаться рассматривать как раскрытие тех или иных моментов христианской культуры. Каждую культуру мы можем рассматривать в двух аспектах – в ее частном проявлении, когда она раскрывается перед нами в ее неповторимой красоте, в ее уникальности, и в контексте христианского откровения, когда мы должны соизмерять устремленности человека иной культуры с высшим религиозным идеалом, существующим независимо от характера той или иной культуры – с идеалом, утверждающим полноту спасения, должны видеть, какой именно частный момент этого идеала лежит в первооткровении, на основе которого возникла культура.

Однако на этом пути мы сталкиваемся с рационально неразрешимым противоречием. При включении тех или иных культур в контекст христианской наш разум обнаруживает, что в основе конкретных исторических культур лежат разные, взаимоисключающие архетипы.

Так, в основе индийской культуры лежит архетип безначальности человеческой личности, скитающейся в бесконечных перерождениях, в основе китайской – понимание личности как частного момента всеобщего безличного принципа Дао, в то время как иудео-христианская культура мыслит неповторимость человеческой жизни на маленьком отрезке времени между жизнью и смертью, которая имеет решающее значение для жизни вечной.

Индийское понимание личности порождает страх перед бесконечностью, цель всех путей освобождения – освобождение от колеса сансары, китайское понимание личности порождает равнодушие к смерти, в то время как и иудео-христианское понимание личности порождает страх перед смертью, страх перед конечностью жизни, избавиться от которого не может даже атеист, чье сознание питалось соками христианской культуры.

Различное видение пути освобождения создает различные системы ценностей, взаимонепереводимые культурные символы, различный строй жизни и мысли, который вступает в противоречие при встрече носителей разных культур.

Но в то же время очевидно, что культура не может возникнуть на таких архетипах, которые не причастны Истине, ибо не может существовать в течении столетий духовное единство людей, которое было бы укоренено на начале,

отрицающем Истину. И поэтому мы можем говорить о причастности вечной Истине всякой культуры, внутри которой заложена сила жизни народа, хотя наш разум и констатирует противоречие между архетипами различных культур.

5. Модусы смысла

Дабы разрешить это противоречие, следует отличать смысл сам по себе, как он существует независимо от человека, от мысли – образа смысла в человеческом уме. И если различные проявления смысла мы воспринимаем как противоречащие друг другу мысли, то это не значит, что противоречие содержится в самом смысле.

Чтобы породить мысль внутри ума, смысл должен воздействовать на человеческий разум, должен утвердить себя в бытии человека, должен действовать вне себя, в инобытии. Эти действия смысла – его энергии – мы должны отличать от самого смысла. Эти энергии могут раскрывать смысл в вечном аспекте, а могут утверждать его в конкретном временном моменте. Исходя из сказанного можно выделить четыре модуса смысла: 1) самобытие смысла – смысл сам по себе, смысл внутри себя, 2) вечное энергийное проявление смысла, 3) энергийное выражение смысла во времени, 4) воплощение смысла в мысли – отражение смысла в восприятии человека. Эти четыре модуса я и должен охарактеризовать.

6. Самобытие смысла

Подобно тому, как, наблюдая за человеком со стороны, мы можем говорить о его внутреннем бытии – его самобытии, воспринимая внешние проявления смысла, мы также можем говорить о его самобытии. Самобытие смысла, как и самобытие человека, должно совмещать в себе простоту неделимого единства и бесконечную потенцию своих проявлений, свободу и силу утверждения этих проявлений вовне, в инобытии, соотнесенность себя со своими проявлениями – самосознание.

Самобытие человека выражает все эти аспекты – простоту единства, бесконечную потенцию, силу утверждения, свободу, самосознание – в воле, которая и является сущностью самобытия, совмещая в себе актуальное и по-

тенциальное, единое и многообразные его проявления. Самообнаруживая себя в своей воле, человек сознает себя как единого и неделимого, который может бесконечно разнообразно раскрывать себя вовне, в своей свободе.

Аналогичным образом самобытие смысла выражает все эти аспекты в промысле. *Промысел – неделимая простота смысла, которая содержит в себе бесконечную потенцию своих энергийных выражений, обладает свободой утверждать себя в инобытии в своих энергиях и самосознавать себя в этих утверждениях.*

И также как по частному поступку человека мы не можем судить о его самобытии, о бесконечной потенции его воли, согласно которой он мог бы и не совершать этот поступок, мог бы поступить по другому, покаяться в нем, также и по постигаемому умом энергийному проявлению смысла мы не можем судить о самобытии смысла, обладающего в промысле бесконечной потенцией своих проявлений, имеющего свободу выразить себя для человека так или иначе, раскрыть себя в следующем своем проявлении по иному.

Силу, в которой смысл в своих энергиях выражает себя вовне, обладая свободой и самосознанием, я буду называть ***промыслительной силой***.

7. Энергийное проявление смысла в вечности

Первый момент раскрытия смысла – энергийное проявление в вечности. В этом моменте смысл объединяет разрозненные в пространстве и времени элементы, которые осмысливаются в соответствии с ним, и, восходя к нему, обнаруживают свое единство неограниченное пространством и временем, обнаруживают себя как моменты единого живого организма, чья жизнь протекает в вечном становлении.

То, что мы во времени ошибочно принимаем за неодушевленную материю, есть в вечном становлении жизнь, единство которой собирается промыслительной силой в аспекте вечного энергийного проявления смысла.

Подобно тому, как единство человеческой жизни определяется действием его воли, которая и составляет смысл и сущность его самобытия, также и сила промысла через осмысление вещей объединяет их в вечное становление жизни, которое мы не замечаем в силу ограниченности нашего восприятия про-

странством и временем, считая момент, обособленный в нашем восприятии от других, неодушевленным.

Таким живым организмом, раскрывающимся в вечном становлении, и является культура. Постигаемое в культе откровение есть вечные энергии высшего смысла, которые промыслительной силой объединяют в живое единство все проявления человеческой деятельности, которые мы, в силу ограниченности восприятия, считаем неодушевленными.

Все причастное культуре – все вещи, поступки, традиции, идеи, ценности, которые несут в себе общекультурный смысл, являются моментами самосознания смысла, откровение промыслительной силы которого породило данную культуру.

8. Энергичное выражение смысла во времени

Энергичное выражение смысла во времени есть осмысление конкретной вещи, сила, создающая причастность вещи смыслу. Это не следует понимать как дуализм бессмысленной вещи и безвещественного смысла, но как иерархию смыслов, раскрываемых в вещи.

Вещь есть самораскрытие собственного смысла, который в своем становлении и порождает ее как таковую. Вместе с тем, вещь может быть причастна более высокому смыслу, становясь моментом органического единства, которое также может быть причастно еще более высокому смыслу. В действительности нельзя разделить смысл и вещь, но можно говорить о смысловой иерархии, раскрываемой в вещи, и это раскрытие смысла в вещи и есть энергичное выражение во времени.

9. Воплощение смысла в мысли

Воплощение смысла внутри человеческого бытия есть мысль. Здесь необходимо показать разницу понимания человеческой воли и промыслительной силы.

Воля – сила самобытия человека, направленная на внутреннее бытие другого, утверждение себя в инобытии. Момент воплощения воли в инобытии другого есть тело – выраженность одного человека для другого. Именно через

тело мы знаем о существовании другого, через тело мы сами воздействуем на внутренний мир другого. Тело есть такое тождество воли с инобытием, которое, вместе с тем, отличается от других энергий инобытия, соприкосновение с которыми и создает конкретную телесную форму.

Промыслительная сила, воплощаясь в инобытии, становится в отличие от воли тождественной не всему инобытию, а его частной энергии – познавательной интенции человека, и в силу этого энергия смысла никак не соотносится с другими энергиями инобытия, не оформляется в соответствии с ними телесно, не обретает конкретной пространственно-временной формы. Таким образом, промыслительная сила, воплощаясь в человеке, обретает не телесную форму, а умопостигаемую, участвуя в созидании не мира вещей, но мира идей.

10. Апофатическое постижение самобытия воли

Сказав о выражении самобытия смысла, следует сказать о его постижении, которое можно выразить лишь апофатически.

Апофатическое постижение самобытия смысла – постижение его в той простоте, которая до всякого выражения потенциально содержит в себе все возможные свои воплощения, и в которой укоренена промыслительная сила смысла. Апофатическое постижение предполагает восхождение к самобытию смысла через отказ от воплощений этого смысла в мыслях, от его энергийных проявлений во времени и в вечности.

Постигание самобытия смысла можно раскрыть по аналогии с постижением сущности человека.

Постигание человека предполагает отказ от всех наших мнений, суждений и оценок касательно него, а также от всех образов, впечатлений, представлений и чувств, в которых он выражается для нас. Лишь отказавшись от всех его выражений для нас внутри нашего бытия, мы можем постичь его как такового, постичь его изнутри так, как он дан сам себе в своем внутреннем самосознании, в своих переживаниях, чувствах, ощущениях, мыслях – постичь весь его внутренний душевный мир.

Но весь душевный мир человека – становление во времени выражений его изначальной сущности. Сосредоточившись на своих проявлениях, на своих

действиях внутри становящегося феноменального потока, человек порой сам забывает о своей вневременной сущности, принимает свое оформление в конкретной временной ситуации, свою социальную роль и телесную оформленность за истинного себя, тем самым самообманываясь.

Поэтому понимание человека требует отказа от всех выражений его сущности во времени, от всего его душевного мира. Его данность самому себе во времени – лишь частный аспект, частное выражение истинной сущности человека, отказавшись от которого мы прозреваем его софийный лик – его вечный прообраз, прозреваем человека таким, как он дан себе в вечной жизни.

Однако и вечное бытие человека не есть его сущность, но лишь проявления его сущности – энергии, которые собирают все разрозненные модусы человеческого существования, все разбросанные во времени моменты, все не реализованные возможности в бесконечное, всегда пребывающее в актуальности настоящего становление вечной жизни. Постижение изначальной сущности человека требует отказа и от этих вечных энергийных выражений.

Только через отказ от всех этих проявлений мы постигаем человека в той простоте, в которой берет начало его воля, свободно раскрывающая себя вовне и не будучи детерминирована ничем извне. Изначальная простота, которая содержит бесконечную потенцию своих проявлений, и есть изначальная воля человека до ее всякого выражения вовне, содержащая в себе бесконечные возможности своих воплощений. Иными словами, *постижение изначальной сущности человека есть постижение самобытия его воли.*

Постижение самобытия воли человека следует отличать от постижения ее внешних для нас утверждений, где она дана нам как факт, заданный внешней силой, как необходимость.

Самобытие воли – в ее простоте и бесконечной потенции до всякого своего воплощения – есть **сущность человека**, в то время как соотнесенность воли со своими конкретными инобытийными выражениями и оформленностями составляет **личность человека** – его **ипостась**. Сущность – изначальная тайна человеческой воли, ипостась – раскрытая воля, воля выражающая себя вовне во времени или в бытии вечном. Сущность первична по отношению к ипостаси, и, как мы можем утверждать в соответствии со святоотеческой тра-

дицией, воля, берущая начало в сущности, также первична по отношению к ипостаси.

Постижение самобытия воли следует понимать как отождествление себя с ее свободой, как соотнесенность с ее самопознанием бесконечной потенции и неделимой простоты, как соучастие в ее свободе выбора – т.е. как постижение воли изнутри до всех ее внешних воплощений, что и есть постижение сущности, связанное с переживанием такого опыта, который невыразим, ибо слова возводят не к сущности, но лишь к ее энергиям.

11. Апофатическое постижение самобытия смысла

Постижение самобытия смысла можно истолковать в соответствии с пониманием постижения самобытия воли.

Постижение самобытия смысла предполагает отказ от воплощений этого смысла в мыслях, которые вносят свои утверждения и отрицания, выстраиваются в неразрешимые антиномии, исключая друг друга. Через отказ от выражения смысла в нас мы реально соприкасаемся с выражением смысла вне нас, в конкретных вещах, постигаем саму сущность вещей. Но выражение смысла в вещах – лишь оформление во временном бытии его частных модусов, от которых следует отказаться при дальнейшем восхождении, открывающем выражение смысла в бытии вечном.

Постижение вечных энергийных проявлений смысла есть религиозное откровение, в котором человек приобщается к вечному бытию, открывает в новом единстве разрозненные и обособленные в пространстве и времени модусы этого смысла, видит вечный прообраз раскрываемых во времени явлений.

Последним этапом восхождения является отказ и от этих вечных энергийных проявлений, благодаря чему человек погружается в самобытие смысла, постигает изначальную его простоту до всех его проявлений.

Постижение самобытия смысла – в отождествлении себя с бесконечной потенцией этого смысла в его изначальной простоте, в соучастии в действии промыслительной силы, которая, воплощаясь в инобытии, оформляется в своих энергиях. Соотнесенность промысла со своими конкретными инобытийными оформлениями, самосознание себя в них, есть *эйдос*. Отношение промысла и

эйдоса аналогично отношению сущности и ипостаси человека, и подобно тому, как воля берет свое начало не в ипостаси, но в сущности, промыслительную силу следует возводить к промыслу, в то время как эйдос является результатом ее действий.

Если при постижении энергийных проявлений смысла человек воспринимает некоторые смысловые факты, которые соотносятся между собой в соответствии с принципом непротиворечивости, задаются в соответствии с идеальной необходимостью, и к которым приложима истинность или ложность, то при постижении самобытия смысла все энергийные проявления воспринимаются как акты свободного самовыражения смысла, в котором соучаствует и постигающий. И то, что он ранее воспринимал как два взаимоисключающих смысловых факта, один из которых обязательно должен быть ложным, теперь в сопереживании самосознания смысла воспринимает как два разных модуса свободного полагания себя вовне.

То что при внешнем восприятии промыслительной силы кажется противоречивым в соответствии с идеальной необходимостью, при восприятии промыслительной силы изнутри открывается как разные модусы выражения бесконечной потенции, в изначальной простоте содержащей все возможности своего выражения, как свое соучастие в свободном полагании той или иной смысловой энергии, которая оформляется в конкретные мысли, идеи, архетипы, откровения. Человек, при постижении самобытия смысла, видит противоречивые смысловые факты как разные результаты самовыражения смысла вовне, в котором он сам участвует.

12. Откровение христианства как снятие антиномий

Сказав о снятии антиномий при постижении самобытия смысла, мы можем говорить о снятии антиномий между архетипами, лежащими в основе конкретных исторических культур, через постижение самобытия смысла, энергиями которого они являются.

Пока внешний смысл, укорененный в нетварном бытии, остается трансцендентен бытию тварному, антиномизм между его выражениями в различных откровениях, порождающих различные культуры, оставался неразрешим. По-

стижение самобытия первого смысла – смысла творящего наш мир начала – сделалось возможным при воплощении божественного в человеческом, когда человек через богочеловечество Христа сделался единосущным Богу, когда его сущность непосредственно стала причастной божественному.

В этом постижении самобытия первого смысла, данного в откровении воплощения Бога в человеке, снимается противопоставление между всеми культурными традициями. Однако если мы будем смотреть на откровение воплощения как данное внешне, постигая лишь вечные энергии смысла, а не самобытие его, то мы увидим в них основания христианской культуры, стоящей в ряду с прочими историческими культурами.

Но христианская культура, которая в своих основополагающих архетипах исключает архетипы других культур, вместе с тем указывает на путь, который позволяет снять эти противопоставления, преодолеть обособленность конкретно-исторических культур, взойти на такую высоту постижения Истины, на которой теряют смысл основополагающие противоречия мировоззрения людей разных культур, будь то такие, как безначален ли мир и человек или имеет начало, одну жизнь живет человек или множество, реален ли мир или нет, и т.п. Все эти утверждения лишь разные модусы выражения смысла, который укоренен в божественной Премудрости.

Премудрость Божия и есть Промысел нашего мира, который содержит бесконечную потенцию своих проявлений, абсолютную Волю, могущую утвердить в качестве истинности все. Бог все может сделать истинным, и перед этим теряют смысл все антиномические противоположения. И Воля Божия, промыслительно порождая различные культуры, свободно полагает разные выражения божественной Премудрости различно для разных людей и народов, воспринимающих эти выражения в силу своей ограниченности и в соответствии с идеальной необходимостью, как взаимоисключающие, принимая акты действия на них Истины за саму Истину, как человек принимает палец, который указывает на луну за саму луну. Истина же стоит выше архетипов, откровений, которые порождают культуры. Постичь ее – значит взойти на такую высоту, которую не достигнет “да” и “нет” нашей различающей мысли.

Поэтому христианство можно понимать двояко, как откровение породившее конкретную историческую культуру, сформировавшее определенные архетипы мышления, мировоззренческие принципы и как Истину, которая выше всех мировоззрений, выше всех исторических культур, выше всего, что мы можем помыслить, но что мы можем постичь, чему можем сопереживать, и в чем теряют смысл все наши противопоставления между утверждением отдельных смысловых фактов и отрицанием их.

ВРЕМЯ КАК ПРОЕКЦИЯ МИФА

1. Время

Охарактеризовать время – значит охарактеризовать его линейное течение как погружение настоящего в прошлое – так во всяком случае оно предстает на первый взгляд. Если обратиться к Августину, то прошлое – это данность как память, точнее будет сказать – созерцаемая по памяти картина, которая, как наша общая людская память, фиксируется в историческом описании. Главной особенностью этой созерцаемой картины, отличающей ее от созерцаемого в настоящем – стационарность – прошлое дано нам как свершившееся, и на данные в нем свершившиеся факты нельзя никак ни повлиять, ни что-либо изменить.

Содержание прошлого неизменно, созерцание настоящего, напротив, – само есть становление, включающее в себя и наше волевое раскрытие в нем. Настоящее есть взаимообщение воли, диалогичность бытия, которое отрицает все заданные по отношению к нему рамки описания; оно есть всегда принципиально новое и неожиданное, которое выходит за пределы любого описания. Прошлое же есть застывшая картина, в которой уже ничего не может случиться, чтобы хоть как-то поколебало систему мироописания, хоть как-то изменило форму свершившихся событий.

Иными словами, модусы прошлого и настоящего следует определять в отношении к воле. На прошлое мы не можем повлиять – оно уже не подверже-

но воздействию нашей воли. Настоящее же есть содержание мира, в котором раскрывается становление нашей воли, и поскольку воля есть нечто более изначальное, чем заданность мироописания, настоящее в принципе не может быть ограничено рамками заданного.

Однако созерцание настоящего, тем не менее, дано через описание, и дано в той мере, в какой мы констатируем в нем содержательные моменты, неподверженные воздействию нашей воли, например, законы природы, неизменные качества вещей и т.д., иными словами, те содержательные моменты, которые уже в настоящем даны в модусе прошлого. В той мере, в какой настоящее имеет стационарное описание, в той же мере оно погружено в прошлое, и в той мере, в какой оно выходит за рамки описания, содержательно утверждает само себя как настоящее в непосредственно настоящем моменте времени.

Отсюда ясно, что не только законы природы, но и все царство идеальных законов как таковое, в силу неподверженности нашей воли дано нам как прошлое, как своеобразная априорная память. Данные в модусе прошлого идеальные смысловые формы могут оформлять лишь содержание, погруженное в прошлое; по отношению к настоящему они могут выступить лишь как заданная созерцательная установка, которая в самом настоящем преодолевается. Если же эта созерцательная установка отказывается уступать свои права содержанию настоящего, отказывается нивелироваться, то такой антагонизм заданной созерцательной установки и содержания настоящего предстает как душевный разлад, как страдание, как внутренняя опустошенность, вызванная неприятием настоящего.

2. Миф

Дабы не повторять всю аргументацию А.Ф.Лосева, приму некоторые выводы в “Диалектике мифа” в качестве исходных посылок. Миф объединяет обособленные вещи смысловыми энергиями мифической личности в единый мифический жизненный процесс. Отдельные вещи, будучи включенными в этот процесс, отрешаются от своего частного смысла, и воплощают в себе смысл более общий, принимая на себя отдельные качества мифической личности,

смысловые энергии которой он в себе воплощают. Вещь, несущая в себе эти новые качества, кажется человеку, чей спектр умосозерцания не позволяет воспринять мифический смысл, сказочной, фантастической фикцией, в то время как для человека, чья широта умосозерцания способна вместить в себя и более общие смыслы, вся эта сказка предстает как конкретная жизненная реальность.

С другой стороны, миф объединяет в новом жизненном единстве вещи, обособленные не только по смыслу, но и в пространстве и времени. Иными словами, миф объединяет все то содержание, которое разбросано в линейном восприятии времени, преодолевает само это линейное время. Становление мифа не есть становление из прошлого в будущее, а есть становление вглубь себя, все содержание которого так или иначе соотносимо с содержанием любого, непосредственно созерцаемого момента. Все становление мифа представлено в настоящем, хотя и по иному, нежели созерцаемое в непосредственно данном моменте, как нечто более или менее отрешенное от непосредственно созерцаемого.

Теперь следует сказать о характере становления мифа, причем не столько о характере последовательности каких-либо мифологических событий, сколько об изменении самого мифа как такового, изменении смысловой парадигмы мифа.

Отталкиваясь от Лосева, можно сформулировать это становление как воплощение все более общих смыслов, задающих вместе с тем и более общий контекст для содержания непосредственно созерцаемого, переход от более частной степени мифической обобщенности к более общей.

Но одного этого недостаточно. Необходимо учесть еще и особую логику мифа, имажинативную логику, по словам Голосовкера. Суть ее заключается в том, что миф переступает все определенные принципы мироописания. Геракл, имеющий сопоставимые с человеком размеры, может поддерживать небосвод вместо Атланта, бороться с Антеем, рог изобилия может никогда не опорожняться, уже умершие вновь могут считаться живыми, один и тот же герой может оказаться сразу в двух разных местах. Иными словами, мы видим, что жесткость системы мифического мироописания все более и более размягчается,

нарушаются логические законы и пространственно-временные соотношения между явлениями. По мере собственного самораскрытия миф все более и более игнорирует какие-либо определенные принципы мироописания.

Преодоление стационарного описания осуществляется в мифе подобно тому, как и в становлении настоящего, и даже, в большей степени. Можно сказать, что содержание, наличествующее в непосредственно настоящем моменте, более погружено в прошлое, нежели содержание мифа. Становление мифа осуществляется в настоящем в направлении все большего размягчения структуры описания, и по мере этого размягчения все более исключаются отдельные содержательные моменты, которые внутри настоящего были погружены в прошлое. Миф все более и более утверждается в настоящем до полной и окончательной потери своей структуры, когда вместе со своим окончательным утверждением в настоящем становится принципиально неопишум, сливаясь с вечно настоящим содержанием всего мира, которое в силу своей бесконечной полноты не может быть выражено в каких-либо ограниченных рамках, оставаясь тем самым неопишумым по природе.

Итак, миф становится, отдаляясь от содержания непосредственно созерцаемого, все в большей степени осуществляя в себе мифическую обобщенность, и все более и более размягчая структуру описания до полного ее распада, когда становление настоящего предстает уже в чистом виде, без всякого ставшего, раскрывая мир как таковой в его вечно настоящем аспекте, в вечном становлении, не поддающемся никакому структурированию и описанию (ибо то было бы уже ограничением).

3. Смысл и идеальная форма

Дабы ответить на вопрос, почему по мере становления мифа, при котором осуществляется все большая степень смысловой обобщенности, вместе с тем происходит и размягчение структуры, необходимо показать, чем отличается смысл, определяющий мифическое содержание, от смыслов (будем называть их, дабы избежать терминологической путаницы, – идеальными формами) структурирующих стационарное описание, в котором представлено все содержание в модусе прошлого.

Смысл, задающий определенную мифологическую картину, объединяет в мифическом процессе отдельные вещи через воплощение в них своих смысловых энергий. Само же наличие смысловых энергий предполагает потенцию их проявления, составляющую содержание самобытия смысла, смысла самого по себе.

Воспринимая смысловую энергию мифа, человек вместе с ней воспринимает и потенцию этого смысла – возможность быть выраженным в других смысловых энергиях. Мало того, интеллектуальная сила человека способна при восприятии в энергии смысла его потенции участвовать в полагании смыслом своих других энергий, находится с этим смыслом в своеобразном интеллигентном диалоге. Смысл, выражающий в энергии свою потенцию, вместе с этим открывает себя как становящийся, все содержание становления которого продолжает наличествовать в настоящем ибо осуществляется при соучастии интеллектуальной силы человека.

В этом становлении разворачивание новых смысловых энергий предполагает выход за рамки описания заданного старыми смысловыми энергиями, что определяет мягкий характер структуры мифического описания. Увеличение мягкости описания означает большую степень присутствия смысловой потенции в смысловой энергии, задающей это описание. Таким образом, становление мифа предполагает три взаимосвязанных момента: увеличение степени смысловой обобщенности, которое определяет увеличение воплощения смысловой потенции в своих энергиях, что вызывает, в свою очередь, смягчение структуры описания. Воплощение смысловой потенции мира как такового вообще ломает любую систему мироописания, открывая мир в неописуемости.

Содержание прошлого, данное в памяти, либо в историческом описании, также структурировано смысловым образом, но уже в виде абсолютно стационарной системы мироописания. Идеальные формы, задающие такое мироописание, также даны как нечто неизменное, не становящееся, не подверженное воздействию ни воли, ни интеллектуального усилия, то есть даны в модусе прошлого. Эта погруженность в прошлое самих смысловых форм объясняется через понятие абстрагирования потенции смысла от своей энергии, в результа-

те чего смысл предстает как неизменная и целиком прозрачная для умосозерцания идеальная форма.

Если мифический смысл дан как становление, непогруженное в прошлое, что есть раскрытие его потенции в его смысловой энергии, иначе говоря – вечное становление, то идеальная форма, будучи лишенной такой потенции, как завершенная форма, есть нечто ставшее. Получается, что эмпирическое содержание в модусе прошлого структурировано идеальными формами, также представленными в модусе прошлого.

Настоящее, как становление во взаимоотноении воли, воли человека и совокупной воли мира, воли человека и Воли Бога, не вмести́мо ни в какую идеальную форму, оно может быть выражено лишь в такой смысловой форме, которая предполагает выход за границы собственной оформленности.

4. Прошлое как онтологическая фикция

Без смысла событий не бывает. События прошлого наличествуют в силу того, что их структурируют идеальные формы. Но сами эти идеальные формы мы должны теперь понимать не как нечто самостоятельное, но как производное от мифических смыслов по двум причинам: во-первых, поскольку мифические смыслы более обобщены, они задают контекст для идеальных форм. Можно сказать и так, что идеальные формы определяются мифической парадигмой. И, во-вторых, поскольку идеальные формы получены путем абстрагирования, и, конкретно, – абстрагирования смысловой энергии от смысловой потенции. Все это позволяет говорить, что ни сами идеальные формы, ни их воплощения в конкретных событиях и структуре мироописания, не имеют онтологической основы, и являются лишь проекцией смысловой парадигмы мифа. Прошлое как таковое, структурированное смысловыми формами, есть лишь онтологическая фикция, реально существует лишь настоящее, содержащее в себе не только непосредственно созерцаемое, но и все становление мифа, и все вечное становление мира как такового, содержащее в себе все возможности своего проявления.

Таким образом, онтологической фикцией являются и все те многие века, которые удаляют от нас Античную Грецию. Древняя Греция также дана в на-

стоящем, как и сегодняшний день. И, дабы открыть ее в созерцании этого настоящего, очутиться на улице Афин вместе с Сократом, необходимо погрузиться на ту глубину мифа, на которой степень и структура мифологической обобщенности задает общую парадигму мироописания древнего грека и современного человека.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СТРАДАНИЯ

Введение

При феноменологическом описании страдания необходимо сразу оговорить сферу описания – содержание внутреннего жизненного мира человека. Меня здесь интересует сам феноменологический механизм, делающий страдание возможным, обусловленность факта страдания самой структурой жизненного процесса, составляющего внутренний мир человека, а не какие-либо внешние причины страдания: социальные, экономические, семейные и т.п. Сам внешний повод страдания при анализе должен быть вынесен за скобки вместе со всем содержанием “объективного мира”.

Это предполагает рассмотрение содержания жизненного процесса как потока явлений, каждое из которых есть то, чем оно является, при отвлечении от ее возможной обусловленности “вещью-самой-по-себе”.

При подобной феноменологической редукции вещь дана нам как эйдический феномен, нозматически постигаемый ноззисом, и как значимость, постигаемая эмоцией. Получив исходное содержание феноменологической психологии, Э.Гуссерль совершает вторую редукцию к чистому эйдическому содержанию, получая трансцендентальную феноменологию. Однако, поскольку страдания открываются лишь в конкретном содержании жизненного процесса как потока эмоционально-ситуационных переживаний, то, дабы феноменологически описать его, я должен отвлечься не от ценностно-значимостной стороны явления, но от его эйдического содержания, отвлечься от его понятийно-смысловой структуры, сосредоточив свой анализ непосредственно на переживаниях.

Выделенную таким образом ценностно-значимостную структуру жизненного процесса, интенционально раскрываемую в переживаниях, эмоциях, можно рассматривать в двух аспектах:

1) Как отражение исключенного из рассмотрения предметно-смыслового содержания, воспроизводящее его структуру с центром – Эго, и прочими ценностными центрами, определяющими свое значение через отношение к Эго. Этот аспект эмоционально-значимостной стороны жизненного процесса я определяю через введение понятий “эгометрический масштаб” и “тензор пассивных векторов”.

2) Как нечто первичное по отношению к предметно-смысловому содержанию, определенное независимо от него, как эмоционально-ситуативный поток переживаний, не предполагающий никакого абстрактно-логического содержания вне себя, никакой предзаданной предметной области. Описание этого потока достигается через редукцию предметно-смыслового содержания, которое мы понимаем как предзаданное непосредственному переживанию. В этом случае редуцируется само Эго, а самосознание в этом потоке, в качестве единственно возможной формы восприятия, самоотождествляет себя со всем этим жизненным потоком, т.е. со всем своим жизненным миром.

В реальной жизни мы наблюдаем совмещение этих двух аспектов эмоционально-значимостной стороны жизненного процесса, которое ведет к их взаимоотрицанию, выражающемуся в страдании.

1. Эгометрический масштаб

Значимость каждого явления определяется для человека отношением к его Эго. Сравним два случая, когда человек наблюдает, как другой оказался в смешной ситуации, и когда оказался в точно таком же положении. Структура этих двух ситуаций одна и та же, однако первая вызовет в нем веселое возбуждение, другая повергнет его в уныние. Одно и то же явление, таким образом, обретает разную значимость в зависимости от характера отношения к его Эго. Эго, таким образом, есть центр, по отношению к которому определяется значи-

мость явления. Этот центр, определяющий значимость, я обозначу как **Центр Собственной Важности**. При его отсутствии человек воспринимал бы описанные выше ситуации как равнозначные.

Помимо Центра Собственной Важности можно выделить и другие центры важности, по отношению к которым также определяется значимость тех или иных явлений. В качестве центра важности могут выступать жизненные задачи, которые ставит перед собой человек: благополучие семьи, воспитание детей, творческая самореализация; предмет стремлений человека: предмет его любви, идея, служению которой он решил посвятить всего себя; объекты его страстей: богатство, слава, власть и т.п. Эти центры важности в отношении к Центру Собственной Важности определяют ценность всех вещей и событий. Систему ценностей, задаваемую центром важности и Центром Собственной Важности, можно обозначить как **эгометрическую ось**. Значимость любого явления будет определяться в соответствии с мерой и нормой, заданной эгометрической осью.

Совокупность эгометрических осей, пересекающихся в Центре Собственной Важности, задает **эгометрический масштаб личности**. В соответствии с эгометрическим масштабом человек оценивает себя и других, находит смысл жизни, радуется или расстраивается по поводу тех или иных событий, стремится или избегает тех или иных вещей. Эгометрические оси определяют, таким образом, качественную сторону значимости, нанесенный же на них масштаб, как мера и норма оценки явления, определяет его степень значимости.

Одномерный человек измеряет себя и содержание всей своей жизни в отношении лишь к одному центру важности. Он может быть фанатиком той или иной идеи, рабом той или иной страсти: жадности, властолюбия и т.п.; может предстать потерявшим от любви голову, забывшим все на свете, а может оказаться хорошим семьянином, посвятившим всю свою жизнь обеспечению домашнего комфорта.

Когда все устремления направлены на что то одно, по отношению к которому определяется значимость всего содержания жизни, то даже самое малое препятствие, возникающее по направлению к центру важности, оборачивается для человека глобальной жизненной катастрофой, утратой смысла жизни, тра-

гедией внутренне опустошенного существования, искушающего самоуничтожением.

Многомерный человек, чей эгометрический масштаб определен несколькими осями, не воспринимает фатально какую-либо жизненную неудачу, ибо всегда имеет возможность перенести свои устремления на другой центр важности. Например, он может увлечься политикой после семейной неудачи, или посвятить себя свободному творчеству после краха политической карьеры.

Чем мельче эгометрический масштаб, тем большую ценность приобретают для человека бытовые мелочи, события обыденной жизни. Радость удачной покупки, отчаяние из-за потерянного кошелька – всякие сильные чувства из-за пустяка захлестывают всего человека, обусловленные мелким эгометрическим масштабом, но чем крупнее масштаб, тем труднее вывести из равновесия этого человека подобными мелочами.

Ориентация на глобальные ценности общечеловеческого значения, на цели мирового масштаба, на высшие духовные идеалы задают крупный эгометрический масштаб, в котором частные жизненные ценности теряют свое значение. Человек перестает замечать обыденное, перестает придавать значение всему, что нивелируется на фоне его высших устремлений.

Эгометрический масштаб, задавая значимость каждого момента человеческой жизни, определяет направленность человека на эту значимость в эмоциональном, чувственном, волевом или каком-либо другом аспекте. Эта направленность есть определенная эгометрическим масштабом интенция, которая высветляет из процесса жизненного становления конкретный феномен. Феномен – содержательный момент нашей жизни – является вместе с тем моментом интенции и не существует вне ее.

Таким образом, эгометрический масштаб, задавая систему интенций, задает через нее феноменальное содержание жизни.

Эгометрический масштаб определяет систему описания мира, которую можно выразить математически. Если мы определим конкретную интенцию по отношению к эгометрическим осям как **пассионарный вектор**, то всю систему интенций можем описать в виде **тензора пассионарных векторов**. Все становление жизненного процесса может быть описано через интенциональные

акты в виде тензора. Выражение содержания жизни через тензор более высокого порядка позволяет учитывать противоречивость и изменчивость человеческих чувств. Изменение самого эгометрического масштаба сразу меняет все значения тензора, отражая изменение содержания жизни при изменении системы ценностей.

Таким образом, если эгометрический масштаб задает ценностную сторону жизни, то тензор пассионарных векторов описывает фактическое содержание жизни, определяя значение конкретных интенций, высветляющих содержательные моменты: реальные события или вещи.

2. Феноменологическая редукция предметной области

1. Феноменологическая редукция, благодаря которой вычленяется поток эмоционально-ситуационных переживаний как таковой, вне отношения к какому-либо предзаданному содержанию (которое переструктурирует поток), предполагает редукцию всех идеальных форм, всех абстракций и всей предметной области вместе с законами ее функционирования, которая накладывается на непосредственное содержание жизни.

2. Для совершения подобной редукции необходим критерий редуцирования, в качестве которого я предлагаю значимость: “Значимо все что существует, и существует все, что значимо”. Для человека определенную значимость имеет стакан воды в ситуации, когда ему хочется пить, но вода-вообще, вода сама по себе вне конкретного жизненного контекста никакой значимости не представляет, в связи с чем мы должны подвергнуть редукции все смыслы, отвлеченные от конкретных ситуаций, а вместе с ними всю понятийную и предметную сферу – весь мир вещей самих по себе, предшествующих своей включенности в какую-либо конкретную ситуацию.

Точно также мы должны подвергнуть редукции царство идеальных законов. Для человека может иметь значимость конкретное яблоко, упавшее на голову, но закон всемирного тяготения безотносительно к какой-либо конкретной ситуации значимости иметь не может.

Вместе с редуцированием всех математических, логических, физических законов мы должны подвергнуть редукции и саму каузальность как причинно-следственную взаимосвязь предметной области, принцип ее функционирования вместе с редукцией самой этой предметной области.

3. В результате редукции остается континуальный поток ситуаций, интенционально раскрываемый в своем содержании, который можно обозначить как жизненный процесс или просто – жизнь.

Все содержание этого жизненного процесса интенционально, т.е. открывается в интенциях как значимость. Значимость обнаруживается как значимость только в направленности на себя, вне этой направленности не может быть никакой значимости самой по себе. Иными словами, значимость существует благодаря интенции на себя. Интенция также не существует сама по себе, она всегда “интенция на...”, в данном случае – на значимость. Иначе говоря, интенция и значимость существуют друг в друге, как два модуса одного и того же содержательного момента жизненного процесса.

4. Весь континуальный поток ситуаций, жизнь как целое, имеет значимость. Человек может любить жизнь, быть разочарован в жизни, обижен на жизнь и т.д. Интенцию на жизнь как на целое, я буду называть **жизненной интенцией**.

Эта жизненная интенция мотивирует частные интенции на ситуации, которые вычлениаются из континуального потока как значимости. Интенцию, направленную на ситуацию, я буду называть **ситуативной интенцией**.

Ситуативная интенция, в свою очередь, мотивирует интенции, высветляющие значимостное содержание внутри ситуации как мозаику феноменов. Интенцию на отдельный феномен внутри ситуации я буду называть **внутри-ситуативной интенцией**.

Эти три уровня интенционального содержания не следует воспринимать как следующие один за другим, но как проникающие один в другой, как соприствующие и обнаруживающиеся все вместе в каждой конкретной ситуации, которая, с одной стороны, высветляет в себе через мотивированные ею внутриситуативные интенции феноменальное содержание, с другой стороны – сама определяется в контексте жизненной интенции, которая обнаруживается в каж-

дой ситуации как более общая значимость, по отношению к которой определяются все другие ситуативные и внутриситуативные значимости.

Отношение общей значимости к частной можно представить как контекст частной. Так, если человек обижен на жизнь, то эта значимость жизни будет определять и контекст значимости каждой ситуации, которая ему будет представляться в трагическом свете. Если же он, наоборот, восхищен жизнью, то будет с легкостью принимать и самые трудные ситуации. Более общая интенция значимостным образом присутствует в более частной, например, интенция разочарования в жизни будет мотивировать интенции пассивности и апатичности в конкретных ситуациях, которые будут выражать в себе эту более общую значимость разочарования.

5. Теперь следует показать отличие феноменального содержания, высветляемого в ситуации, от того предметного содержания, которое подвергнуто нами редукции.

1) Феномен, высветляемый в ситуации, не существует вне ее, предмет же предзадан ситуации и в ситуацию только “попадает”.

2) Феномен всегда значим и, как значимость, открывается в интенции на него. Предмет же может пониматься как существующий сам по себе, и в этом качестве никакой значимости не имеет, значимость же он обретает, оказываясь в конкретных ситуациях.

3) Предмет может иметь разные значимости в разных ситуациях, феномен же сам является значимостью. Если предметно-логическое мышление может выделить в разных ситуациях один и тот же предмет, например, стакан воды в ситуации, когда человек хочет пить, и когда он не хочет, то при редукции предметно-логического содержания, стакан воды в первой ситуации будет совершенно иным феноменом, нежели стакан воды в другой ситуации, ибо в контексте первой ситуации он имеет принципиально иную значимость.

6. Определив, таким образом, отношения феномена и ситуации, можно перейти к описанию самого перехода из одной ситуации в другую.

Сам процесс можно описать так: ситуативная интенция, высветляющая саму ситуацию, мотивирует внутриситуативные интенции, которые высветляют конкретное феноменальное содержание этой ситуации. Среди них выделяется

одна из интенций, направленная на частный феномен, которая начинает по-иному мотивировать внутриситуативные интенции, в результате чего они переструктурируются по отношению к этой интенции таким образом, что она будет определять ситуацию, задающую их контекст, отрицая вместе с тем ту ситуацию, в которой она сама порождена, как погрузившуюся в прошлое.

Если говорить более кратко, то *это есть переход внутриситуативной интенции на статус ситуативной при вытеснении мотивирующей ее ситуативной интенции в прошлое.*

Например, человек вышел погулять. Интенция на ситуацию (желание гулять) высветляет феноменальное многообразие: улицу, прохожих, вывески магазинов и т.д. Одна из внутриситуативных интенций высветляет такой феномен (например, внезапно начавшийся дождь), который переструктурирует все другие феномены таким образом, что они оказываются в новой ситуации, определенной этой интенцией, получающей, в связи с этим, ситуативный статус (в данном случае, интенции – скрыться от дождя).

7. Интенция всегда высветляет какую-либо значимость, которая является содержанием интенции. Помимо этой содержательной значимости интенции можно выделить и внутреннюю значимость, составляющую внутреннее положительное содержание интенции как некий волевой акт направленности. Эта внутренняя значимость сама может быть представлена в двух аспектах:

1) Само по себе волевое усилие, выражающееся в интенции, волевое напряжение.

2) Самоопределение воли, предшествующее своей актуализации в этом усилии, которое составляет то положительное содержание, которое открывается в интенции наряду с содержанием, на которое она направлена, как некое внутреннее чувство, сопровождающее внешнюю явленность.

Помимо прочего, интенция обладает и своей модальностью, определяющей ее отношение к другим интенциям, ее связь со всем прочим содержанием жизни, которая может выступать как удаленность, близость, ожидаемость, важность, вероятность, страдательность, активность и т.д. Эта модальность может определять интенцию как ретенцию (т.е. направленность на непосред-

венно прошедшее) и как протенцию (направленность на непосредственно предстоящее), что определяет восприятие движения времени.

8. Теперь следует сказать об изменении живневосприятия при такой редукции предметной области, которая выражается прежде всего в редукции собственного эго.

Каждая новая ситуация определяет новое феноменальное содержание. Отдельный феномен уходит в прошлое вместе с ситуацией, уступая место новому феномену. В связи с этим и явленность собственного тела в каждой новой ситуации будет выступать как новый феномен.

Например, в ситуации, когда человек умывается, тело будет совсем иным феноменом, нежели когда он читает лекцию, когда он смотрит на себя – иным, нежели когда лежит с закрытыми глазами, когда ощущает чужой взгляд – иным, чем когда он один. Иными словами, тело распадается на поток разнообразных феноменов, определяемый сменой ситуаций. Тело само по себе, вне ситуации, редуцируется вместе с редуцированием предметной области.

Подобно тому, как невозможным становится самоотождествление с телом, невозможно самоотождествление ни с сознанием, ни с психикой, ибо их содержание тем более определяется каждый раз по новому в новой ситуации.

Невозможно самоотождествление и с каким-либо понятием, ибо все понятия редуцированы.

Таким образом, само Эго, как некий центр, тоже подвергается редукции, ибо его не с чем отождествить, его можно лишь растворить во всем жизненном процессе, через самоотождествление со всем содержанием жизненного мира. В этом аспекте формулы “Меня нет” и “Я есть все” одинаково верно выражают идею растворения Эго в мире.

9. Эта редукция, осуществленная как такое изменение мировосприятия, которое изменяет и структуру личности, ведет к разрушению эгометрического масштаба. Однако в реальности мы наблюдаем сосуществование систем значимостей, определяемых эгометрическим масштабом и континуальным потоком ситуаций, который мы вычленили в виде самостоятельной сферы путем редукции, но который, как правило, не выступает в виде самостоятельной сферы, но представлен лишь как частный аспект мироописания, определяющий его

фактическую сторону, но переструктурированный в соответствии с идеальными формами, заданной предметной областью и эгометрическим масштабом.

В случае же, когда интенционально высветляемые значимости жизненного процесса приходят в противоречие с предзаданными ценностями и принципами, его переструктурирующими, возникает страдание. В связи с этим редукция предметной области имеет не только гносеологический смысл, но и смысл жизненно-практический, как способ освобождения от страданий и достижения эвдаймонии.

10. Можно подвести итоги сказанному. Интенции бывают трех видов: жизненная, ситуативная и внутриситуативная, имеют модальность, содержательную и внутреннюю значимость, а также значимость, определенную контекстом более общей интенции, мотивирующей более частную.

Также следует говорить, что феномен, ситуация и жизненный процесс должны иметь свою содержательную значимость и значимость, определенную характером интенции на них. Для жизненного процесса содержательной значимостью явится сам поток ситуаций, для ситуации – мозаика феноменов, высветляемых в ней.

Для жизневосприятия, определенного эгометрическим масштабом, на значимостные аспекты интенций, феноменов и ситуаций должна быть наложена еще и эгометрическая значимость.

3. Страдание

Страдание я собираюсь рассмотреть как взаимоотношение различных аспектов значимости, которые я должен выделить и свести воедино для дальнейшего анализа.

Из феноменологического анализа жизненного процесса ясно, что феномены, выявляемые интенцией как значимости, раскрывают свою значимость в разных аспектах. Во-первых, феномен определяется в соответствии с эгометрическим масштабом, в результате чего можно выделить в нем в качестве самостоятельного аспекта **эгометрическую значимость**. Во-вторых, он выра-

жает в себе значимость направленной на него интенции, задающей ситуацию и мотивирующей внутриситуативную интенцию, в которой он проявляется. Эту значимость феномена обозначу как **интенциональную**. В-третьих, жизненная интенция на весь континуальный поток ситуаций проявляется в каждой частной интенции, мотивированной ею, и через это воплощает свою значимость и в каждом отдельном феномене. Выделение значимостного аспекта в феномене, в котором воплощается значимость всего континуального потока ситуаций, жизни как таковой, я обозначу как **жизненную значимость феномена**.

Помимо прочего, феномен должен иметь и свою собственную **содержательную значимость** наряду со всеми прочими значимостными аспектами, выделенными выше.

Феноменальный поток человек воспринимает не как фантасмагорию или галлюцинацию, но как несущий в себе определенное реально-жизненное содержание. Это выражается в чувстве реальности, в ощущении присутствия в конкретном феномене инобытийной жизни. Весь феноменальный поток должен являть собой внутреннюю жизнь Другого.

Внутреннее содержание высветляемого в интенции феномена – это точка соприкосновения жизненного бытия человека с жизненным бытием Другого, точка воплощения энергии бытия Другого в бытии человека. Совокупность инобытийных воплощений в бытии человека и составляет поток феноменов, которые человек высветляет через интенции на них.

Этот содержательный аспект феномена я обозначу как **символическую значимость феномена**.

Подобно этому и ситуация имеет **эгометрическую значимость, интенциональную, жизненную**, в которой воплощается ценностное значение для человека жизни как таковой, и **содержательную**, которая определяется как значимость той мозаики феноменов, которую она в себе высветляет.

Также и жизнь, как единый жизненный процесс всего содержания внутреннего мира человека, должна иметь свою **интенциональную значимость, эгометрическую, и содержательную**, которая определяется как значимость всех ситуаций, составляющих единый континуальный поток.

Любая интенция, как направленность на какое-либо содержание, определяющее ее содержательную значимость, должна, помимо прочего, иметь еще **эгометрическую значимость** (выступая при этом в качестве пассионарного вектора), и **внутреннюю значимость**, определенную содержанием самоопределения воли, вызвавшую эту интенцию к существованию. Первичность этого самоопределения по отношению к содержанию жизненного процесса, эгометрическому масштабу и любому мироописанию, структурирующему жизненный мир, проявляется в чувстве свободы, раскрывающей положительное содержание, которое и составляет внутреннюю значимость интенции.

Помимо прочего, каждая интенция воплощает в себе значимость более общей интенции, мотивирующей данную: интенция на ситуацию имеет **жизненную значимость**, а интенция на феномен – **жизненную и ситуативную**.

Поскольку интенция на феномен имеет пять значимостных аспектов, то в соответствии с ними и **интенциональная значимость феномена** может быть представлена в пяти аспектах: **эгометрично-интенциональном, ситуативно-интенциональном, внутренне-интенциональном и жизненно-интенциональном**, а **содержательная значимость интенции на феномен**, в свою очередь, будет выражать значимостные аспекты феномена, благодаря чему мы получаем **эгометрично-содержательный аспект, интенционально-содержательный** и **символично-содержательный**.

Подобным образом можно проделать анализ и других содержательных значимостей применительно к ситуативной интенции, жизненной интенции, ситуации и жизни, однако, продемонстрировав методологический подход, я не буду углубляться в это, поскольку выработанный язык описания вполне позволяет перейти собственно к феноменологическому анализу страдания.

Сведу воедино все выделенные мной аспекты значимости:

значимость жизненной интенции

- 1) внутренняя
- 2) жизненно-содержательная
- 3) эгометричная

значимость интенции на ситуацию

- 1) внутренняя*
- 2) жизненная*
- 3) ситуативно-содержательная*
- 4) эгометричная*

значимость интенции на феномен

- 1) внутренняя*
- 2) жизненная*
- 3) ситуативная*
- 4) эгометричная*
- 5) феноменально-содержательная*
 - а) эгометрично-содержательная
 - б) интенционально-содержательная
 - в) символично-содержательная значимость феномена

значимость феномена

- 1) жизненная*
- 2) символическая*
- 3) эгометричная*
- 4) интенциональная*
 - а) эгометрично-интенциональная
 - б) ситуативно-интенциональная
 - в) внутренне-интенциональная
 - г) содержательно-интенциональная
 - д) жизнено-интенциональная

значимость ситуации

- 1) жизненная*
- 2) содержательная*
- 3) эгометричная*

4) интенциональная

- а) внутренно-интенциональная
- б) жизненно-интенциональная
- в) содержательно-интенциональная
- г) эгометрично-интенциональная

значимость жизни**1) содержательная****2) эгометричная****3) интенциональная**

- а) внутренно-интенциональная
- б) содержательно-интенциональная
- в) эгометрично-интенциональная

Беглого ознакомления с этой таблицей достаточно, чтобы понять ее неполноту. Однако выработанного языка описания достаточно, чтобы перейти к анализу страдания.

Прежде всего следует оговориться, что страдания не следует сводить к отрицательным эмоциям и ощущениям самим по себе: страху, боли и т.п., ибо последние есть просто самоочевидности, данные как факт в феноменальном потоке, и не более того; страданием же будет момент отрицания какого-либо жизненного содержания, мотивированное этими эмоциями и ощущениями, а в данном примере (интенции страха и боли) – как отрицание содержательной значимости, высветляемой в них, что выражается в стремлении избежать чего-либо. Момент жизненного процесса, который отрицается в этом стремлении, выступает по отношению к прочему содержанию как страдание.

В связи с таким пониманием можно описать не только страдание, определенное взаимоотрицанием интенции и содержательного момента, но и взаимоотрицанием разных значимостных аспектов ситуации и жизненного процесса как такового, которое, в этом случае, оказывается заложенным в самой структуре этого жизненного процесса, а не есть нечто обусловленное отдельными случайными интенциями.

Рассмотреть моменты взаимоотрицания через взаимоотрицания всех аспектов мне сейчас не представляется возможным из-за бесконечности такой работы, но для того чтобы задать методологию феноменологического описания, я выделю для анализа три значимостных аспекта ситуации и жизненного процесса – **эгометричную значимость**, **интенциональную** (значимость интенции на ситуацию или жизненный процесс) и **содержательную** (значимость мозаики феноменов ситуации или содержания континуального потока ситуаций).

Если эти три аспекта значимости соответствуют друг другу, то мы наблюдаем полное душевное равновесие или внутреннюю гармонию. Если значимость подчеркивается отношением к другой завышенной значимости, то это проявляется обычно в положительных чувствах, если же заниженная значимость воспринимается как не соответствующая степени значимости, определяемой в связи с ней – то это чаще всего выражается в отрицательных переживаниях, переходящих в страдание, противопоставление же значимостей обуславливает наиболее высокое напряжение страдания.

Один значимостный аспект может превосходить другой либо потому, что его значимость повышена, либо потому, что значимость другого занижена. Сама же завышенная или заниженная значимость есть не более чем самоочевидность феноменального потока, не несущая в себе положительного или отрицательного смысла, мотивирует же она приятные или неприятные ощущения лишь в отношении к другим значимостным аспектам.

Далее я предлагаю рассмотреть сопоставление значимостных аспектов для случая, где значимость соотносится с повышенной, что определяет положительные чувства, и с заниженной, что определяет отрицательные чувства (исключение составляет заниженность эгометрической значимости, не несущая в себе отрицательного смысла).

1) Интенциональная значимость превосходит содержательную.

Иными словами, направленность человека на достижение чего-либо преобладает над фактическим содержанием. Это проявляется в целеустремленности человека. Для него умение добиваться, достигать, важнее конечного результата. Сказанное верно для случая, если интенциональная значимость по-

вышена именно в ее внутренне-интенциональном аспекте, в другом случае мы встречаем очень эмоционального человека, который легко переходит в повышенное возбуждение даже из-за незначительных обстоятельств.

2) Содержательная повышенная значимость превосходит интенциональную.

Это случай, когда человеку, даже при небольшом усилии открывается богатство содержания ситуации, что можно выразить в изумлении. Если же речь идет о сопоставлении значимостных аспектов не ситуации, а жизни, то это чувство можно было бы назвать “благоговением перед жизнью”.

3) Эгометричная повышенная значимость превосходит и интенциональную значимость, и содержательную. (Эгометричная повышенная значимость не означает большого масштаба, но лишь большую значимость, которая может быть определена и мелким масштабом).

Применительно к ситуации – мы обнаруживаем четкую убежденность человека в правоте своих действий, которую не может поколебать ни содержание ситуации, ни эмоции. Применительно же к жизни – мы обнаруживаем человека с твердыми жизненными принципами и уверенностью в осмысленности жизни, что легко может переходить в фанатизм. Однако разочарование в своих жизненных ценностях такой человек переживает особо трагично.

4) Содержательная повышенная значимость превосходит эгометричную.

Случай, когда человеку открывается богатство и самоценность ситуации или жизни в целом, независимо от его жизненных принципов. Это можно охарактеризовать как бескорыстное восхищение.

5) Интенциональная повышенная значимость превосходит эгометричную.

Пример, когда эмоциональная жизнь устремленная в общее русло, например, творческая деятельность, захватывает человека полностью, заставляя забыть про свои жизненные установки, ломая тем самым эгометрический масштаб. Творческий подъем – одно из проявлений такого соотношения значимостных аспектов, которое может выражаться и в другой какой-либо страстной самозабвенности.

6) *Интенциональная значимость превосходит заниженную содержательную.*

Это проявляется в чувстве разочарования, ибо реальность всегда оказывается беднее ожидаемого. Иногда это может выражаться в заикленности как безуспешных и бесконечных усилиях добиваться невозможного для себя. Рассмотренное в отношении жизни как таковой, такое соотношение значимостей порождает образ человека-неудачника, человека, нереализовавшего себя.

7) *Содержательная значимость превосходит заниженную интенциональную.*

Примером является человек, полностью подчиненный внешним обстоятельствам, легко меняющий свои убеждения с их изменением, за что порой его называют “флюгером”. Этот человек полностью отдался на произвол течения жизни, не предпринимая усилий что-либо улучшить в своем положении. Иногда он сознает трагичность своей неспособности к поступку, что выражается, когда речь идет о ситуации, – в его застенчивости, смущении; если же речь идет о жизни в целом – в убежденности в собственной неполноценности и неспособности на что-либо.

8) *Эгометричная значимость превосходит заниженную содержательную.*

Это случай, когда реальное положение дел не соответствует ценностям, обусловленными центрами важности человека; если речь идет о ситуации – порождает огорчения, например, когда его маленькая зарплата не соответствует важности обеспечения семейного комфорта, когда он встречает легкомысленность у человека, в руках которого находятся важные дела и т.п. Если речь идет о жизни – это выражается в постоянном и стойком убеждении несамодостаточности содержания жизни, чувстве обделенности жизнью, которая не соответствует тем задачам и ценностям, которые предъявляет ей человек.

9) *И содержательная, и интенциональная значимость превосходит заниженную эгометричную.*

В этом случае человек чувствует освобождение от установок и требований, предъявляемых к его содержанию жизни. Жизненное содержание предстает как самоценное. Такой человек полностью отдается во власть феноме-

нального потока, каждый момент которого предстает ему самоценным и несоотносимым с какими-либо другими центрами важности или ценностями, ими обусловленными. Это можно обозначить как феноменистическое восприятие жизни.

10) Эгометричная значимость превосходит заниженную интенциональную.

Это проявляется в неспособности человека добиваться решения задач, обусловленных его системой ценностей, что может выражаться в апатии, в неудовлетворенности собой, собственным слабованием, что в конечном счете проявляется в усталости от жизни, как усталости от предъявляемых ему требований, выполнить которые он не в состоянии.

Если речь идет о противопоставлении значимостных аспектов, ведущих к их взаимному отрицанию, к неприятию моментов жизненного процесса, то это всегда проявляется как страдание.

Если интенциональная значимость феномена противоположается его символично-содержательной, то такой феномен воспринимается как чуждый, не соответствующий стремлению и ожиданию. Вместе с этим он теряет и свой символический характер, призванный выражать в себе присутствие жизни Другого. Феномен опустошается, превращаясь в произвольный и бессмысленный факт. Это ощущение, распространенное на весь феномениальный поток, выражается в чувстве пустотности и чуждости жизни.

Противопоставление интенциональной и содержательной значимости приводит к страданию как неприятию бессмысленного содержания жизни; к тоске, заложенной в структуре интенциональных переживаний, и в мучительности, заложенной в структуре содержательно-значимостных аспектов жизни.

Если эгометричная значимость феномена обособляется и противопоставляется его интенциональной и содержательной значимости, то она может выступить в виде самостоятельного **квазифеномена** – воображаемого феномена, на который переносятся характеристики и отношения феномена, включенного в жизненный процесс, в результате чего последний отрицается. Это выделение квазифеномена обусловлено тем, что эгометричная значимость интенции, при чрезмерной зависимости от центра важности, выде-

ляется в самостоятельную интенцию, направленную не на жизненное содержание, а на абстрактную ценность, обусловленную центром важности. При абстрагировании таких пассионарных векторов от конкретного жизненного описания создается **квазиописание жизни**, которое антагонично реальному ее содержанию.

Это, в свою очередь, приводит к тотальному неприятию жизни как целому, и в то же время оставляет неудовлетворенность квазиописанием, поскольку оно лишено конкретного жизненного содержания. Это выражается в ощущении полного внутреннего распада, где любое содержательное проявление жизни воспринимается как страдание в силу своей противопоставленности квазиописанию, – полный **экзистенциальный вакуум** – чувство бессмысленности самого существования. Такое страдание я обозначу как **тотальное страдание**.

В связи с этим можно выделить три уровня страдания:

- 1) *Ситуативное страдание – локализованное в конкретной ситуации.*
- 2) *Жизненное страдание – которое носит универсальный для жизни характер, наличествует в каждой ситуации, но тем не менее остается внутри самого жизненного процесса.*
- 3) *Тотальное страдание – которое связано с неприятием жизненного процесса как такового в связи с подменой его квазиописанием. Это страдание не в ситуации, и даже не в каком-либо содержании жизни вообще, но в самом существовании.*

4. Ирония

Иронию можно определить как двойное восприятие: с позиции, с которой явление предстает трагичным, и с метапозиции, с которой это же явление не кажется трагичным. Совмещение этих двух восприятий, играющее разными системами значимостей, накладывая их одну на другую, оборачивающее значимости на противоположные, и воспринимается как смешное. Ирония, таким образом, это такая игра значимостями, при которой обусловленное ими чувство

страдания отрицается смешным, и поэтому в данном изложении необходимо рассмотреть иронию как момент преодоления страдания.

Можно выделить четыре уровня понимания иронии:

1) Обыденная ирония, обусловленная метапозицией внутри жизненного потока.

2) Ирония, обусловленная метапозицией, которая отвлекается от конкретного содержания жизненного потока.

3) Ирония, обусловленная метапозицией, которая исключает из себя сам этот жизненный поток.

4) Ирония, обусловленная метапозицией, которая предполагает преобразование и полное утверждение жизненного процесса – утверждение полноты жизни.

Примером обыденной иронии может служить человек, который смеется над товарищем, попавшим в глупую ситуацию. Комичным ему кажется переворачивание трагичности ситуации, в ее эгометричной соотнесенности с Центром Собственной Важности товарища, с точки зрения Эго смеющегося над ним человека. Эго этого человека выступает метапозицией по отношению к позиции Эго товарища, попавшего в трагичную ситуацию. Однако, если смеющийся человек сам оказывается в подобной ситуации, то в этом случае метапозиция и позиция совпадут в Эго, и то, что ранее веселило этого человека вызовет в нем глубокое огорчение.

Примером перехода на метапозицию, которая отвлекается от конкретного жизненного содержания может служить стоическое возвышение над судьбой или неоплатоническое созерцание вечных сущностей.

Сталкиваясь с самыми непредсказуемыми и трагичными подарками судьбы, стоик переосмысляет ситуацию с точки зрения высшего Разума или абсолютного Блага таким образом, что она перестает быть трагичной. Для неоплатоника же трагизм нашей жизни – это лишь несовершенное выражение во времени ее вечного прообраза, при созерцании которого перестает восприниматься и этот трагизм.

Двойное восприятие, в котором трагичное не есть трагичное – есть скрытая ирония, скрытая потому, что она не доступна тому, кто не сумел осущест-

вить в себе идеал мудреца, и потому не может быть сообщена простому человеку.

В качестве метапозиции, обуславливающей третий вид иронии, может выступить безличный Абсолют брахманистов, в котором совпадает до полной неразличимости все содержание жизни, или буддистская нирвана.

Жизнь есть страдание, но с точки зрения метапозиции жизнь не есть жизнь, а потому страдание не есть страдание. Высшее раскрытие этой иронии – в шуньяваде и в китайских школах хуаянь и чань.

“Таковость” (“татхата”), с точки зрения которой все есть пустота, не отрицает противоположную точку зрения – с которой жизнь предстает нам реальной. Сансара не препятствует нирване, а нирвана – сансаре, и вместе с тем – это одно и то же. Это обуславливает двойное зрение – с позиции осуществления освобождения и с позиции пребывания в колесе перерождений. Совмещение этих позиций и есть ирония.

И, наконец, возможна метапозиция с точки зрения абсолютной Воли – Воли Бога, который может все, даже небывшее сделать бывшим. Эта метапозиция открывается через доверие этой Воле – через веру, с точки зрения которой любая абсурдность бытия содержит в себе залог преодоления собственной абсурдности через совершенное и полное раскрытие содержания, через преобразование в вечности, в которой все содержание временной жизни не только не теряется, но и раскрывается в тех своих нереализованных во времени потенциях, нереализованность которых воспринимал человек как трагизм жизни.

Ни один содержательный момент данной жизни с точки зрения жизни вечной не может быть утерян, а потому с этой метапозиции не может быть никаких безвозвратных утрат и неосуществимых надежд. Это есть высшее напряжение иронии, которое не только не принижает и не нивелирует содержание жизни, что можно наблюдать на предшествующих ей ступенях, но, наоборот, утверждает ее в такой полноте, в которой обретают подлинный смысл даже самые незначительные ее моменты.

5. Трансперсональное страдание

Трансперсональное страдание открывается как следствие расширения границ жизненного мира через включение в него трансперсонального по отношению к нему содержания – содержания жизненного мира Другого. Это расширение есть **внутривидение**, которое следует отличать от **ясновидения** и **сверхвидения**.

Ясновидение есть видение удаленных в пространстве и во времени предметов без посредства органов ощущения. Ясновидение открывает то, что может быть постигнуто обычным восприятием в принципе, но которым невозможно воспользоваться в данном случае из-за слабости органа ощущения или удаленности предмета. Содержание, открываемое в ясновидении, качественно ничем не отличается от содержания, воспринимаемого посредством органов ощущений.

Сверхвидение – это видение предметов, которые принципиально никогда не могут быть восприняты обычными органами ощущений. Это качественное расширение возможностей восприятия, открытие новых “органов ощущений”, позволяющих видеть то, что остается за пределами возможностей обычных: видение духовных сущностей, потусторонних сил и т.д.

Общим моментом между обычным восприятием, ясновидением и сверхвидением является то, что они раскрывают лишь внешнюю, феноменальную сторону явления, в качестве которой оно продолжает оставаться во внутренней, субъективной реальности человека, в пределах горизонта его внутреннего жизненного мира, а потому они остаются частными моментами становления внутреннего жизненного процесса человека, не выводя за его пределы. Выйти за границы собственного жизненного становления означает, вместе с тем, непосредственное вхождение во внутренний жизненный мир Другого, увидеть Другого изнутри – осуществить внутривидение – что является расширением внутреннего горизонта человека через включение в него содержания внутреннего мира Другого.

Символическая значимость феномена указывает, что весь феноменальный поток как таковой является границей между внутренним бытием человека

(его самобытием) и внутренним миром Другого (инобытием). Граница эта пребывает в становлении в соответствии со становлением феноменального потока, формируясь в соответствии с актами воли человека (энергиями его самобытия), встречающимися с действием воли Другого, при этом обнаружение в этой встрече Другого выражается в виде символического характера феномена, включенного в жизненный процесс человека.

Но встает вопрос, если воля, соприкасаясь с волей Другого, определяет феноменальное содержание как свою границу, то как возможен выход за пределы этой границы? Для ответа на этот вопрос необходимо разграничить понятия **энергии самобытия как воли** и **энергии самобытия как созерцания**, где под **энергией** будем понимать всякое действие, всякое проявление вовне, которое представляет собой такой частный модус самобытия, в котором присутствует все самобытие как целое.

Энергия как воля раскрывается как такое самообнаружение в феномене, которое выступает в качестве утверждения себя для Другого, воздействия на Другого.

Энергия как созерцание есть самообнаружение в феномене без воздействия на него. И если волевая энергия встречает свою границу в воле Другого, то созерцательная энергия не может быть связана такой границей, она должна иметь возможность простирается практически беспредельно, открывая человеку весь мир изнутри.

Но если, как видно исходя из этого, не может быть никакой внешней границы для созерцательной энергии, то невозможность видеть весь мир изнутри может быть объяснена лишь тем, что барьер для созерцательной энергии существует не как внешний, но как внутренний, точнее говоря, определен самой структурированностью жизненного процесса человека, задаваемой идеальными формами и эгометрическим масштабом (структурированностью мироописания человека).

С одной стороны, эгометрический масштаб нивелирует значимость всего содержания, которое не достигается нашими волевыми энергиями, исключая тем самым мотивированность действия созерцательной энергии. С другой сто-

роны, идеальные формы, структурирующие весь жизненный процесс, структурируют проявления созерцательных энергий таким же образом, как и волевых.

В результате созерцательная энергия человека оказывается ограниченной до сферы действия волевой, совпадая с ней в своем проявлении, в следствие чего, человек в своем восприятии оказывается замкнут в границах своего внутреннего жизненного мира. Все внутрибытийное содержание Другого редуцируется, а его внешнее феноменальное проявление объективируется в качестве внешнего предмета в соответствии с идеальными формами, значимость которого низводится до значимости, определенной эгометрическим масштабом. Это объективирование и делает окончательно внутренний феноменальный мир Другого недостижимым для созерцательной энергии.

Способность к внутривидению раскрывается при осуществлении феноменилистической редукции предметной области, понятой не как метод гносеологического анализа, но как изменение структуры собственной личности, как редукцию собственного эго и самоотождествление со всем содержанием внутреннего жизненного мира, со всеми его явлениями, со всем, что воспринимаемо, ожидаемо, воображаемо, когда исчезает всякая противоположность между “Я” и “не-Я”, исчезает сам субъект с противостоящим ему объектом.

Феноменилистическая редукция предполагает освобождение жизненного процесса от внешних по отношению к нему принципов структурированности – идеальных форм. Вместе с идеальными формами редуцируется и эгометрический масштаб, что ведет к такому изменению значимостей во внутривитальном становлении, которое раскрывает каждый его момент как самодостаточный и самоценный.

Спонтанное сочетание феноменов в континуальном потоке ситуаций, через которое осуществляется внутривидение, я называю **иероглифом**, а спонтанное творчество, направляющее поток ситуаций таким образом, что он раскрывает созерцательную энергию за границы внутреннего жизненного мира – **поиском иероглифа**.

Спонтанное творчество поиска иероглифа предполагает полное отрешение от каких-либо заданных установок по отношению к непосредственно переживаемому феноменальному потоку, поиск нового изнутри него самого, приме-

ром чему может служить самодостаточность эстетической интуиции в художественном творчестве. Так, искусство предполагает такое погружение в феноменальный поток, при котором творческая спонтанность осуществляется внутри него самого, благодаря чему художник открывает такое сочетание феноменов, которое делает их прозрачным для внутривидения, созерцая инобытийно-жизненную сторону как присутствие Другого – другого жизненного мира. Спонтанность выхода за границу внешней феноменальной оформленности переживается как эстетическое чувство, которое не может быть выражено в категориях, относящихся к внутреннему жизненному миру человека, ибо это есть явление того, что за его пределами.

Другим примером поиска иероглифа может служить чань-буддистская практика достижения просветления в средневековом Китае, как практика такого спонтанного творчества внутри ситуации, которое открывает в ней неожиданное сочетание феноменов, приводящее к просветлению. Это спонтанное творчество может выражаться в криках, ударах палкой, в других самых непредсказуемых действиях, в неожиданной иронической переоценке происходящего, во внезапном переключении внимания с важного на незначительное и обыденное – то есть во всех тех действиях, которые не мотивированы никакой предзаданной установкой. Каждая ситуация понимается как самодовлеющая, вне соотношения с какой-либо системой ценностей или значимостями, отвлеченными от нее самой; и поиск осуществляется внутри нее самой как той истинной реальности, в которой творчество освобождается от всякой ограниченности какими-либо заданными принципами.

Поиском иероглифа, таким образом, будет всякое спонтанное творчество, которое исходит из бескорыстного и непредустановленного погружения в феноменальный поток, при котором каждый его момент, раскрывается как мощный и освобожденный от любых других, внешних по отношению к нему, оцениваний. Такое спонтанное творчество и разрушает все внутренние барьеры для созерцательной энергии.

Расширение жизненного мира путем включения в себя жизненного мира Другого ведет к тому, что и страдания Другого начинают восприниматься непо-

средственно, как свои собственные. И первым признаком восприятия трансперсонального страдания являются **маяки**.

Маяк – это непосредственное и непроизвольное восприятие эмоций и чувств Другого без полного вхождения в его жизненный мир, когда его внутренняя содержательная сторона остается сокрытой. Это уровень трансперсонального страдания, когда человек непосредственно чувствует страдания окружающих, даже если те их и скрывают, чувствует трагичность жизни даже там, где она внешне никак не выражена.

Спонтанное расширение восприимчивости человека может привести к сумасшествию в ситуации, когда он начинает воспринимать маяки беспорядочно и безотносительно к ситуации и к факту присутствия Другого, воспринимать как некие, самостоятельно существующие независимо от него, эмоции, помимо его воли вероломно вторгающиеся в его внутренний жизненный мир, утопляя его в себе и превращая в хаос естественное течение потока феноменов.

У такого человека совершенно немотивированно начинает меняться настроение, приступ веселости может через мгновение смениться приступом глубокой подавленности, скорби, страха, скуки и т.п., и при этом он, как правило, не замечает, что все эти эмоции – не его собственные, переживая их частую смену как страдание, вина за которое ошибочно приписывается собственной жалкой судьбе либо собственной извращенной природе.

Если такая смена настроений осуществляется по несколько раз в минуту, то такой человек предстает находящимся в состоянии бреда. Как только он акцентирует внимание на чем-либо, новое эмоциональное состояние заставляет его переключиться на другое; начиная говорить о чем-либо, он вдруг теряет интерес к этому, и уже с середины предложения перескакивает на новую тему, в результате чего его речь теряет связность. Его поступки становятся непредсказуемыми и произвольными по отношению к ситуации. Его внутренняя личностная целостность начинает разрушаться, и захватывающие его ежемгновенно сменяющиеся переживания взаимоисключаются и отрицают все остальное его жизненное содержание, вызывая тем самым непереносимое страдание. Выведение человека из такого состояния осуществляется, как правило, через затормаживание всей его эмоциональной сферы.

Если же человек не сходит с ума на первом уровне восприятия трансперсонального страдания, то он переходит на следующий уровень, характеризующий как скитание по внутренним жизненным мирам Других.

В этом случае человеку полностью открывается внутренний жизненный мир присутствующего рядом Другого. Человек стихийно погружается в поток иных жизненных миров. Если же в самой его структуре личности изначально заложено жизненное страдание, то погружение в миры Других временно позволяет ему убежать от себя, забыться, пока он снова не обнаружит себя, но уже в жизненном мире Другого, что подталкивает его искать новое убежище в новом жизненном мире, превращая его в вечного странника среди этих жизненных миров.

Первоначально он глубоко переживает воспринимаемые им новые страдания, однако постепенно их совокупная сила вызывает у него очерствение, при котором каждое индивидуальное страдание кажется ему незначительным и недостойным внимания по сравнению с тем совокупным страданием, которое ему открылось. Он начинает иронично воспринимать абсолютизацию каждым человеком своих мелких страданий в границах своих маленьких жизненных миров, равнодушно наблюдать, как такое абсолютизированное страдание полностью затопляет мирок “маленького человека”, но которое тут же теряет свой глобальный характер с трансперсональной точки зрения, скатываясь до статуса мелкой неурядицы.

Скитание по жизненным мирам возможно лишь при полном отказе от всякого оценивания себя, всякого представления о себе, при полном отказе от собственного эго. Ибо эго и является для обычного человека защитным барьером от непереносимых переживаний трансперсонального характера: в случае погружения во внутренний мир Другого человек начинает самоотождествляться и с актом восприятия Другим себя, воспринимать видение другого как свое, что вызывает потрясение и полное разочарование в следствие полного несовпадения с привычным восприятием себя. Это является непереносимым для всякого человека, имеющего устойчивое мнение о себе, и в качестве самозащиты от подобного разочарования такой человек стихийно отказывается от внутривидения.

В ослабленной форме, необходимой для элементарного взаимопонимания при общении, способность к интравидению проявляется у всех. Полная утрата этой способности приводит к тому, что человек теряет способность адекватного восприятия отношения к себе Других, в результате чего, при полном непонимании контекста ситуации, постоянно выставляет себя в глупом виде. Как правило, такая утрата вызывается страхом узнать мнение окружающих о себе. Это порождает своеобразную заикленность: человек чувствует, что другие считают его “дураком”, и потому стремится убежать в свой воображаемый мир, отключая при этом способность воспринимать позицию и видение Другого. Вместе с тем он стремится разрушить фатально складывающееся у Других представление о себе, что заставляет его совершать поступки, несоответствующие ни ему самому, ни ситуации, в которой он находится. И при его полной слепоте к позиции Другого, поступки эти, вместо того, чтобы разрушить уже сложившееся негативное представление, выставляют его в еще более глупом свете, укрепляя сложившееся мнение окружающих. В результате – он еще более замыкается в своем воображаемом мире и подвигается на совершение еще более неадекватных действий.

Причем, выглядя полным идиотом, часто такой человек не уступает по умственным способностям окружающим, идиотом его делает страх воспринять себя с точки зрения другого. Преодоление этого страха позволяет человеку принять себя таким, какой он есть, преодолев тем самым собственную заикленность.

Обычный же человек находится где-то посередине между возможностью воспринимать другого изнутри и полным отсутствием интравидения, что позволяет ему, с одной стороны, избегать трансперсонального страдания, а с другой – не выглядеть полным идиотом.

Абсолютное страдание открывается лишь в религиозной жизни. По мере стяжания божественной благодати человек открывает в себе любовь к ближнему, а вместе с ней и интравидение. Уподобление Богу влечет снятие ограничений и для созерцательной энергии человека, весь мир открывается ему изнутри, а вместе с ним открывается и совокупное страдание мира – **абсолютное страдание**.

Но для святого это страдание ценностно осмыслено, и он и не может и не хочет от него отказаться, даже если оно предстает ему совсем непереносимым, в отличие от грешника, который всегда стремится избежать своих личных страданий.

Принятие этого абсолютного страдания и есть внутренний подвиг, осуществляемый человеком при вступлении в вечную жизнь. Будучи не эгоцентрированным, это страдание абсолютно превосходит индивидуальное эгоцентрированное страдание человека, ибо вся его бесконечность жизни просто не может быть соотнесена с каким-либо эго.

Замыкание в своих внутрибытийных страданиях, даже если они затопляют собой весь внутренний мир, служит для человека спасительной защитой от страдания абсолютного, к которому он еще не готов. А потому, хотя обреченный на вечную муку и абсолютизирует свое личное страдание, оно остается эгоцентрированным и не способно охватить бесконечность страдания спасенного – страдания, не связанного с его личным эго, страдания за весь тварный мир.

Но вступившему в вечную жизнь перенести это страдание как раз и позволяет отсутствие эгоцентрированности и какой-либо искусственной абсолютизации, понимание положительной ценности этого страдания, а также Божия благодать, которую он научается принимать по мере своего духовного роста.

6. Ограничение как защита от страданий

Из анализа трансперсонального страдания видно, что ограничение нашей способности к интравидению есть самозащита от трансперсонального страдания. Искусственное расширение сознания (допустим, при помощи химических средств) у неподготовленного человека обрекает его на непереносимые страдания, что может закончиться сумасшествием и распадом личности. Использование наркотических средств для этого – губительно, причем любое измененное состояние, вызванное этим путем, не имеет никакого значения для

духовного развития, ибо исключает волевое конторолирование этого изменения, а вместе с этим – внутреннюю дисциплину и обучение.

Можно сказать и так: человеку открывается ровно столько, сколько он может перенести, расширение возможностей восприятия должно быть связано с внутренней собранностью и волевым напряжением готовности принять большее страдание. Попытка же форсировать расширение своих созерцательных возможностей также опасна, как опасно обучение ребенка сверхвидению, в котором ему мог бы открыться мир демонов. С другой стороны, естественный духовный рост влечет за собой столь же естественное расширение возможностей человека без всяких искусственных средств.

Подобно тому, как ограничение наших созерцательных возможностей защищает нас от страдания, ограничение наших телесных возможностей, тленность нашего тела как таковая, с его несовершенством, болезнями, старением, хотя и привносит с собой малые страдания, защищает нас от страданий более сильных.

Мироописание человека, определенное идеальными формами и эгометрическим масштабом, задает искусственную систему ценностей, отвлеченную от непосредственного жизненного содержания. Сильное влечение к этим ценностям есть страсть, являющая собой влечение к небытию, поскольку реальное жизненное содержание оторвано от этой ценности.

Страсть, таким образом, есть самообман, иллюзия, которая приводит к противопоставлению сущностного содержания человека и его волевой энергии. Это противопоставление и выражает надлом человеческой воли, которая имеет тенденцию склоняться к небытию, к иллюзорным ценностям (славе, богатству, власти, предметам сладострастия и т.п.), если это не преодолевается специальным усилием.

Страсти человека вносят внутренний разлад в его жизненный процесс, влекут разочарования и страдания. Бесконечная сила страсти влекла бы за собой и бесконечное страдание, однако сила наших страстей ограничена немощью нашего тела, ослабляющего волю-к-страсти, что выражается в физической усталости от собственных страстей и временному отдохновению от страданий, которые они влекут.

Воскресение в нетленном теле, устраняющее всякое несовершенство тела, и вместе с ним – телесные ограничения, явится для страстного человека адским наказанием. Чревоугодник, например, окончательно замкнется и забудется в своем плотском наслаждении. Сладострастник будет оставаться вечно неудовлетворенным. Маленькая страсть, которой грешил человек, разрастается до бесконечности после преодоления телесных ограничений и, по мере вступления в вечную жизнь, противопоставится всему прочему содержанию вечной жизни, приведет к неприятию его, отрицанию как нечто чуждого, порождая страдание, вызванное этим неприятием, что и является вечным наказанием.

Отсрочка воскресения – это снисхождение к нашему несовершенству, которая отпускает время для восстановления целостности нашей воли, благодаря которой мы сможем принять все содержание вечной жизни.

Это восстановление воли осуществляется через духовное делание, аскезу и духовное трезвение, обращенность своих влечений не вовне, но внутрь себя, собирание их в сердце, что порождает гармонию жизненного мира, которая выражается в том, что каждая интенция будет не противопоставляться другим (как противопоставляется страсть всему остальному), но воплощать в себе все другие интенции, когда каждый содержательный момент жизни будет воплощать все содержание жизненного мира в целом.

Обретение внутренней целостности через аскезу – это не отрешение от содержания собственного мира, но, наоборот, утверждение его в органическом единстве. Таким образом, наше внешнее ограничение отдаляет нас от внешнего, наше же внутреннее самоограничение, наоборот, приближает, позволяя это внешнее постичь.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ МИРООПИСАНИЯ

1. Мироописание и становление

1. Любое описание есть описание уже ставшего. Становящееся не может быть описано, ибо оно лишь становится, но еще не стало; определяется, но

еще не определено. Описание есть констатация уже определенного, свершившегося факта, т.е. всегда есть описание прошлого. Становящееся свободно раскрывается как взаимообщение, взаимотворчество, как творческое общение свободных волей, и поскольку оно предполагает свободу самораскрытия, оно отрицает любой предзаданный принцип, без которого невозможно было бы описание. Поэтому становящееся, хотя и является самообнаруживающимся содержанием жизни, остается при этом неопишуемым.

Человек волен творить, но он не способен в момент творения выделить какие-либо предзаданные принципы, которым было бы подчинено его свободное творчество, он может лишь приписать их уже свершившемуся факту творения, объяснить, почему так получилось – но это объяснение будет относиться к уже свершившемуся – к прошлому, и никогда не к свершающемуся – не к настоящему.

Настоящее самоочевидно и, вместе с тем, неопишуемо. Когда же мы описываем его, мы погружаем настоящее в прошлое, воспринимаем его как совокупность определенных свершившихся фактов, к которым применимо описание, и которое при этом уже неочевидно и требует проверки.

Поэтому восприятие мира в аспекте определенности, устойчивости есть восприятие его в модусе прошлого, и только к этому модусу применимо описание, мир же в модусе настоящего непосредственно переживается, но не описывается.

Прошлое как застывшая определенность, созерцаемая по памяти или в историческом описании, есть нечто неизменное, неподверженное воздействию нашей воли. Настоящее – это становление мира с участием нашей воли. Когда же мы описываем настоящее, мы описываем в соответствии с какими-либо заданными принципами, которые, будучи несовместимы с содержанием настоящего, отчуждают его от нашей воли, представляя содержание мира в такой же неизменной картине, неподверженной воздействию нашей воли. Иными словами, *описание заставляет воспринимать настоящее как прошлое, это есть внесение прошлого в настоящее.*

2. Таким образом, модусы прошлого и настоящего могут пониматься не только как последовательные моменты времени, но как относящиеся к одному

и тому же моменту, открывая одни его содержательные аспекты в становлении настоящего, а другие – в неизменности прошлого.

И чем более определенно наше восприятие мира, чем более ясно и строго его описание, тем более погружен для нас в этом непосредственном восприятии в прошлое наш мир, тем более неизменным, неподверженным воздействию нашей воли и механистичным он нам предстает, тем в большей мере мы подчинены внешней необходимости, ибо наша свобода раскрывается лишь в становлении настоящего. И поэтому наша свобода всегда будет находится в антагонизме с любым мироописанием, всегда будет стремиться подвергнуть его сомнению, сломать, дабы открыть не описанное, а непосредственно переживаемое становление жизни.

Описание, как данность мира в модусе прошлого, является условием раскрытия содержания настоящего, при котором это описание преодолевается. Это преодоление описания и есть творчество, при этом все неизменное, застывшее, является исходным диалектическим моментом для утверждения свободного, становящегося. Но когда это описание подменяет становление, тогда происходит отчуждение мира от воли человека, и подчинение человека внешней необходимости.

3. Настоящее открывается в становлении с участием нашей воли – это взаимодействие меня и Другого, меня и мира – модус бытия Я-Ты.

Модус бытия Я-Ты есть встреча и взаимооформление энергий бытия моего внутреннего жизненного мира – самобытия, и энергий внутреннего бытия Другого – инобытия, созидających феноменальное переживание как границу своего соприкосновения.

Таким образом, этот модус бытия есть актуальность свободного согласования волей, направленных друг на друга из различных самобытий. Если бы можно было выделить какие-либо заданные принципы их свободного согласования, то тем самым отрицалась бы их свобода, ибо в силу этого предполагалось бы их согласование в соответствии с чем-то заранее определенным. И поскольку невозможно предварить свободное соединение волей никакими заданными установками, то и становление феноменального мира, или, говоря

иначе, феноменальный мир в аспекте настоящего, в аспекте Я-Ты, невозможно мироописать.

Мироописанию подлежит лишь тот аспект бытия, в котором Другой дан как неизменный свершившийся факт, когда Он безразличен ко мне, и я не слышу его ответ, когда весь мир воспринимается как этот безразличный ко мне Другой, выступающий для меня не в модусе "Ты", но как безликое "Оно".

Модус бытия Я-Оно – это всегда модус прошлого, которое описано в системе зафиксированных фактов и заданных законов, будучи уже неподверженным воздействию воли. Эти два модуса: Я-Ты и Я-Оно – могут сосуществовать, дополняя друг друга в одном и том же моменте настоящего, как настоящее в настоящем и прошлое в настоящем.

4. В становлении настоящего воля непосредственно соприкасается с волей Другого еще до всякого оформления, до всякого феноменального наличествования, которое само возникает лишь в результате этого оформления. Аспект воли, первичный по отношению к феноменальному содержанию мира и определяющий его, я буду называть **раскрывающейся волей**, противопоставляя его **воле раскрытой**, подразумевая под этим тот аспект, в котором воля выступает уже в своем феноменальном оформлении и имеет свой внутримировой характер, т.е. характер, определяемый феноменальным содержанием.

Содержание взаимопроникающего становления направленных друг на друга раскрывающихся волей в принципе неопишимо. Можно лишь сказать, что, соприкасаясь в этом неопишимо становлении, они представляют одно **трансперсональное целое**. Весь феноменальный мир является лишь отражением внутри самобытия человека этого неопишимо целого.

Раскрывающаяся воля самообнаруживает себя в тождестве с этим трансперсональным целым, в котором она не противопоставляет себя воле Другого, но срастворяется с ней. В этом срастворении содержание раскрывающейся воли представляет собой, образно выражаясь, вывернутую сторону содержания воли, во взаимостановлении с которой она пребывает.

Противопоставление себя Другому, своей воли воле иной, есть такой способ проявления раскрытой воли, когда другое фиксируется как ставшее, как Оно, и в силу этого не находящееся более в общении, не замечающее направ-

ленное на себя действие нашей воли. Это ставшее, отчужденное от человека и от его воли, и подлежит мироописанию.

Иными словами, аспект бытия Я-Ты, или бытие в модусе настоящего, есть **бытие транссубъективное**, которое обретает свой субъективный характер, лишь погружаясь в прошлое. Переход из состояния становления в ставшее отчуждает содержание феноменального мира от воли, и тем самым разрывает связь между самобытиями, замыкая человека в своем внутреннем мире.

Из сказанного можно сделать вывод, что *множество самозамкнутых внутренних миров есть распад единого трансперсонального целого при погружении его в прошлое, в настоящем нет этого множества, есть единый, непосредственно переживаемый неопикуемый мир, имеющий транссубъективную природу*. Пребывая в становлении настоящего, мы пребываем в этом едином для всех мире.

Наш субъективный мир – лишь воспроизведенное по памяти и систематизированное в соответствии с мироописательными принципами содержание единого мира.

Правильнее следовало бы говорить не о том, что человек на основании своих субъективных восприятий познает объективное содержание мира, а о том, что человек, пребывая в становлении единого мира, постоянно проецирует субъективные формы его описания, не способные в принципе охватить содержание самого мира, который остается непосредственного открытым и в то же время неопикуемым.

5. Будущее предстает для нас двояко. С одной стороны – это то, что должно свершиться, то, что неотвратимо; с другой – то, что является потенцией нашей воли, что мы намерены совершить. Таким образом, можно говорить о будущем в модусе ожидания и о будущем в модусе намерения. **Намерение** – это содержание самоопределения воли, когда мы усматриваем само **содержание мира как потенцию воли**, то есть в нерасчлененном, недифференцированном виде, которое предваряет акт общения, предваряет открытость мира в модусе бытия Я-Ты. **Ожидание** есть ожидание уже определившегося будущего,

будущего описанного, свершившегося, и поэтому **есть восприятие будущего в аспекте прошлого**, а аспекте Я-Оно.

Будущее в аспекте прошлого не зависит от нашего намерения и есть конструкция уже описанного мира, данная как фатальная неизбежность. Через мирописание мы создаем разные варианты будущего, но безотносительность всех этих вариантов будущего по отношению к нашей воле, неизбежно ведет к разочарованию, будущее осуществляется помимо нас, независимо от нас и безразлично по отношению к нам.

Человек, воспринимающий будущее в аспекте прошлого, не имеет и настоящего, ибо его воля исключается из становления, не обнаруживая в себе потенцию. Это ведет к разрыву между волей и желанием, к опрокидыванию интенций нашей воли в мир грез, в мир желаний, исключаясь из действительности, вместе с тем как сама действительность осуществляется помимо ее участия, и человек оказывается не в силах принять эту действительность такой, какая она есть, страдая вследствие наличия пропасти, что пролегла между действительностью и миром желаний.

Преодоление этой пропасти осуществимо лишь когда мы воспринимаем будущее не как ожидаемые факты, на которые мы наталкиваемся как на нечто уже свершившееся, не как сконструированное описание, но как потенциальное наличие мира в еще непроявленном виде в самоопределении нашей изначальной воли, и в самой глубине собственной воли усматриваем само это будущее. Это будущее – будущее-в-намерении – не обуславливается более никакими заданными принципами, помимо свободного взаимотворчества волей. Размытость и неотчетливость такого видения будущего человеком обусловлена слабостью человеческой воли, ее надломом.

6. Антагонизм модуса бытия Я-Ты и модуса Я-Оно, описания и становления, можно раскрыть через выражение этих аспектов как аспектов любви.

В модусе Я-Ты любовь есть влечение к Другому в его неповторимости и неопишемости. Любовь в модусе Я-Оно есть страсть к конкретному представлению о человеке, а не к самому человеку, влечение к образу, который описывает проявления человека, погруженного в прошлое, и которого уже нет в настоящем. "Оно" превращается во внешнюю личину того, что уже перестало

быть, но которое имитирует свое существование в настоящем. Поэтому страсть к “Оно”, к своему представлению о ком-либо, ожидание того, что приписано этому “Оно”, есть влечение к небытию.

Любовь раскрывает содержание сразу в двух этих аспектах: как невыразимая полнота общения в аспекте Я-Ты, и как влечение к чему-то определенному, зафиксированному в представлении, включенному в мирописание в аспекте Я-Оно. Совмещение этих двух аспектов приводит к разочарованию, к взаимоотрицанию их содержания.

Сталкиваясь с Другим, “Я” обнаруживает несоответствие с тем, что ожидает, что о нем думает, то есть несоответствие непосредственной данности с модусом Я-Оно, что ведет к самоотрицанию любви, сначала в обиде, ревности, а затем и в ненависти.

Поскольку эти два модуса несовместимы, для того, чтобы избежать самоотрицания любви, человек совершает эпохэ одного из аспектов. Либо он совершает эпохэ Я-Ты и тогда отказывается от живого общения, и пребывает в мире собственных грез о Другом, подобно рыцарю, скитающемуся и совершающему подвиги ради возлюбленной, которую видел лишь издалека. Либо отказывается от всех своих представлений о Другом, от всякой идеализации, принимает его в каждом моменте как нечто впервые открываемое, превращая это погружение в вечно-новое общение.

Аспект Я-Ты можно выразить в виде отношения самобытия к инобытию, который проявляется как невыразимое ни в каком описании становление. Аспект Я-Оно можно выразить как отношение самобытия к небытию, которое проявляется как мир личин, складывающийся в законченное мирописание.

Их соотнесенность ведет к взаимному отрицанию. Эти два момента наличествуют в каждом модусе жизни, вызывая самоотрицание всякого жизненного содержания, которое проявляется в виде страданий. Трагедия жизни – в несовместимости этих двух аспектов, которая вынуждает совершить эпохэ одного из них, либо Я-Ты, и погрузиться в мираж собственных представлений, не замечая реальности, либо Я-Оно, и принять мир в его неопиcуемости и непостижимости.

Однако этой трагедии с самого начала не окажется, если аспект Я-Оно будет не противопоставляться аспекту Я-Ты, но лишь служить поводом к становлению содержания в модусе бытия Я-Ты, преодолеваясь самим этим становлением. Антагонизм этих модусов возникает лишь тогда, когда ставшее, задавая рамки для становящегося, отказывается уступить настоящему свои права, стремится подменить собой само это становление. Поэтому *всякое мироописание должно содержать в себе и принцип собственного самопреодоления*, если оно не стремится подменить собой реальное становление жизни.

2. Сперматический логос

1. Рассмотрим определение смысла, данное А.Ф.Посевым: *смысл – подвижный покой самотождественного различия, данный как сущее*.

Данность как сущее исключает всякое субъективное понимание смысла, всякое представление о нем как о плоде умственного воображения. Смысл есть реальность, независимая от нас, и эта реальность есть сущее, которое мы постигаем как смысловое бытие, и которое при этом не исключает своего раскрытия и в качестве чувственной реальности, в качестве вещи, в качестве становления жизни.

Характеристика смысла как подвижного покоя определяет смысл и как пребывающий в себе – в покое, и как выражающийся вовне – в смысловой энергии – что есть подвижность смысла.

Движение, как смысловая энергия, есть проявление сущности смысла как смыслового покоя, которые следует не разделять, но понимать как два модуса одного и того же. В энергии наличествует сама сущность смысла, но энергия не исчерпывает всего бесконечного содержания этой сущности, способного выражаться в других энергиях. Это бесконечное содержание выступает по отношению к энергии как ее **потенция**. Потенция наличествует в энергии, то есть предполагает возможность раскрытия в других энергиях, а энергия раскрывает потенцию. *Если энергия – аспект движения, а потенция – аспект покоя, то смысл мы должны понимать как подвижный покой*.

*Характеристика смысла как самотождественного различия определяет смысловое содержание в его отношении со всеми прочими смыслами. Смысл вне отношений с другими смыслами – уже не смысл. Поэтому в смысле предполагается момент различия, как наличия в себе всех своих возможных соотношенностей. Вместе с тем смысл остается единичностью, самотождественностью, без чего он перестал бы быть определенностью, перестал бы быть смыслом. Иными словами, *смысл есть самотождественное различие – существование себя через весь смысловой континуум, и, вместе с тем, определенность, выделяющая себя среди прочих смыслов.**

2. Выделим из смысла, в качестве самостоятельного момента, аспект покоя и самотождественности.

Самотождественность, рассмотренная сама по себе вне различия, определяющего конкретное смысловое содержание через отношение к другим смыслам, будет выражать момент тождества всех смыслов, в котором они будут находиться в невыделенном, нерасчлененном виде – это есть *сперматическое тождество всего смыслового континуума*, через который определяется данный смысл. *Покой сам по себе*, вне движения, представляет *чистую потенцию* без выделения какого-либо конкретного смыслового содержания, имея в себе это смысловое содержание также в недифференцированном виде – в сперматическом тождестве.

Таким образом, *покой и самотождественность* в качестве самостоятельного момента *представляют собой сперматическое единство всего смыслового континуума.*

3. Сперматическое единство есть покой, как основание движения, и наличествует во всяком движении, и есть тождество, как основание различия, и наличествует в каждом моменте этого различия. Если есть движение, то есть движущееся, которое покоится. Если есть различие, есть то тождественное, которое различается. Иными словами, движение и различие предполагают наличие своего основания, которое можно определить как сперматическое единство.

Сперматическое тождество, таким образом, есть основание для каждого смысла, наличествует в каждом смысле, является подлежащим для индиви-

дуирующего начала – движения и различия, которое и определяется в качестве смысла.

Такое отношение сперматического тождества к выделяемому из него более частному смыслу является **материальной причиной** этого смысла.

4. Сперматическое единство, охватывая весь смысловой континуум, задает границу этого континуума, ограничивая каждую смысловую энергию формой различия и движения, выступая по отношению к этой форме ее порождающей моделью.

Задавая в соответствии с собой формы проявления, сперматическое единство определяет все многообразие смысловых энергий, объединяя их в смысловой континуум, представляющий собой уже органическое единство смыслов, то есть смыслов выделенных и определенных, и, вместе с тем, воплощающих в себе все прочие смыслы.

В данном случае сперматическое единство выступает в качестве **формальной причины** частных смыслов, задаваемого им смыслового континуума.

5. Частный смысл раскрывает сперматическое единство, но не случайным образом, а в соответствии с самим этим сперматическим единством таким образом, чтобы каждый новый выделенный смысловой момент стремился наиболее полно выразить в себе это смысловое единство которое в данном случае, выступает по отношению к нему как его цель. Сперматическое единство, таким образом, является **целевой причиной** частных смыслов. Полагая себя как цель, сперматическое единство мотивирует смысловое раскрытие, смысловое порождение, акт смысловой индивидуации, и служит завершением его.

В человеческом сознании сперматическое единство, в полагании себя как цели, выступает в качестве мотивирующего мыслительную деятельность начала.

6. Цель, форма и основание частного смысла могут полагаться сперматическим единством, а могут и не полагаться, в соответствии с чем частный смысл либо порождается, либо не порождается. Отсюда следует, что в сперматическом единстве содержится **деятельная причина**, которая полагает цель, форму и основание, порождая тем самым частный смысл.

Сперматическое единство, содержащее в себе такую деятельную потенцию, я называю сперматическим логосом.

7. Деятельная причина сперматического логоса предполагает свободу полагать новые цели, формы и основания, преодолевая тем самым свои старые полагания, способна порождать новые смыслы, преодолевая старые, выходить за рамки старого смыслового содержания, раскрывая в нем новое.

Поскольку порождение новых смыслов не вытесняет в прошлое старые смыслы, старое содержание продолжает наличествовать в новом, а новое – в старом. С формальной точки зрения это воспринимается как противоречие, и ограниченность рассудка исключает такое положение из умозерцания. Деятельная потенция сперматического логоса оказывается не вмести́ма в прокрустово ложе рассудка, требующего непротиворечивости, и за его близоруким взором предполагает неисчерпаемость своих проявлений в бесконечных смысловых энергиях. Эта деятельная потенция присутствует в каждой смысловой энергии сперматического логоса как **апофатический момент смысла**, как то положительное содержание, которое раскрывается через отрицание своего законченного и определенного выражения и знаменует возможность в каждом смысле свободное раскрытие иного смыслового содержания.

Таким образом, апофатический момент предполагает преодоление статичности смыслового содержания и обогащение его новыми онтологическими моментами, снимающими рамки старых смысловых определенностей.

8. Сперматический логос является потенцией, раскрывающейся в смысловых энергиях – то есть в частных смыслах, является покоем, полагаящим движение – подвижным покоем, покоем в движении, представленном как наличие потенции в энергиях. Совокупность этих энергий и составляет **смысловой континуум сперматического логоса**.

Если же энергия абстрагируется от своей потенции, что означает абстрагирование смысла от своей деятельной причины как сперматического логоса – то мы получаем не просто покой, но ставший покой, то есть уже реализованную потенцию, уже совершенное действие – то что было становлением, но что является уже ставшим. Иными словами, мы получаем **смысл в модусе прошлого**.

Если же потенция представлена без энергии, то такой покой, который еще не находится в становлении, но предполагает его, – это то, что еще будет – то есть **смысл в модусе будущего**. Подвижный покой знаменует собой само становление, при котором потенция наличествует в энергии. В данном случае **смысл** выступает **в модусе настоящего**.

9. Сперматический логос, будучи тождеством, раскрывает себя в многообразии своих энергийных проявлений, каждая из которых отличима от остальных. Иными словами, сперматический логос энергийно полагает различие. Каждая энергия сперматического логоса определяется через все его прочие энергии, и в этом плане полагемое различие самотождественно.

Каждый смысл воплощает в себе свой сперматический логос, представляя собой, тем самым, единство, пребывает в себе как некая определенность, иначе говоря, самотождественен, и, вместе с тем, определяется через все прочие смыслы полагаемого сперматическим логосом смыслового континуума – то есть предполагает различие.

Смысл, будучи также энергией сперматического логоса, содержит в себе и потенцию, то есть представляет подвижный покой. Можно сформулировать так: *смысл – единство подвижного покоя самотождественного различия*.

10. Отличая смысл от сперматического логоса, следует сказать, что частный смысл имеет деятельную потенцию не как свою, но как потенцию сперматического логоса, являясь лишь его смысловой энергией. Если же деятельная потенция смысла выступает как нечто самостоятельное по отношению к деятельной потенции сперматического логоса, то смысл следует понимать как новый сперматический логос, могущий задавать уже свой собственный смысловой континуум.

11. Сперматический логос, воплощаясь в вещи, сообщает ей более общий и содержательный смысл. Внутреннее содержание всякой вещи составляет ее смысл. При таком воплощении смысла в вещи меняются и ее качества, а полное отрешение вещи от смысла – есть уничтожение вещи – бессодержательный меон. Следовательно, воплощенный в вещи сперматический логос наделяет ее более содержательными качествами. Кроме того, при воплощении сперматический логос сообщает вещи и свою потенцию. Потенция

эта заключается для вещи в способности раскрывать новые качества, которые снимают уже проявленные качества, открывают в вещи такой ее новый характер, который не предполагался старым ее качественным содержанием.

С формальной точки зрения, не предполагающей умосозерцание сперматического логоса, такое положение вещей воспринимается как нелепость, как приписывание вещи сказочных свойств, которые она иметь не может, с точки зрения умосозерцания сперматического логоса, каждая вещь наполняется более общим жизненным содержанием, становится моментом становления этого содержания как единого мифического процесса. Иными словами, сообщение вещи потенции сперматического логоса есть мифологизация вещи, есть ее внутренняя сопричастность всему смысловому континууму логоса, воплощаемому в конкретных вещах, объединенных в новую живую органическую целостность.

12. Деятельная причина сперматического логоса, полагающего частные смыслы, есть вечно-полагаемый акт, обнаруживающийся в любом моменте времени как совершаемый в настоящем.

Ранее, настоящим мы обозначили такое становление, которое раскрывается с участием нашей воли. Применительно к умопостигаемой сфере более точно следует говорить не о воле человека, а об его интеллектуальной силе, как частном аспекте воли. Данность смысловой сферы в настоящем есть такое энергийное становление сперматического логоса, которое раскрывается с участием нашей интеллектуальной силы.

Сперматический логос имеет бесконечную потенцию своих энергийных выражений, смысловых полаганий, и в их актуализации участвует человек, направляющий свою интеллектуальную силу на сперматический логос. Это интеллектуальное общение человека со сперматическим логосом оформляется в новое смысловое содержание, которое, вместе с тем, не отрицает старое, но обогащает его, поскольку каждый акт полагания смысла сперматическим логосом есть вечно-настоящий акт, не уходящий в прошлое. С точки зрения человека, не обладающего такой интеллектуальной силой, совмещение старого и нового смыслового содержания в наличности настоящего воспринимается как

противоречие, что заставляет его редуцировать все то, что не уместается в узкие границы его рассудка.

3. Идеальная парадигма

1. Модусы бытия Я-Ты и Я-Оно выражают бытие в двух аспектах: настоящем и прошлом, становящимся с участием нашей воли и ставшим – неподверженным более воздействию нашей воли.

В этих двух аспектах раскрывается смысловое бытие: в аспекте с участием интеллектуальной силы человека, и в аспекте ставшести, просто смыслового факта, не подверженного изменению под воздействием нашей интеллектуальной силы. Этот второй аспект определяется путем абстрагирования от деятельной потенции сперматического логоса.

Это абстрагирование осуществляется особой интеллектуальной интенцией, полагаемой изначальным самоопределением воли человека, благодаря чему интеллигибельное выражение сперматического логоса для него отчуждается от своей деятельной потенции. При таком видении логос более не полагает свои энергийные выражения в частных смыслах, не являясь более деятельной причиной. Исключение принципа деятельной причины логоса компенсируется схемным конструированием смыслов посредством интеллектуальной силы человека.

Человек фиксирует уже положенные смыслы как неизменные интеллигибельные факты и конституирует их своей интеллектуальной силой как формы, цели и основания новых смыслов. В результате подмены принципа деятельной причины логоса принципом конструирования создается иллюзия, что вся смысловая сфера есть порождение интеллектуальной силы человека и не является самостоятельной реальностью, независимой от него.

Сперматический логос, абстрагированный от своей деятельной потенции, от своего апофатического момента, в соответствии с которым интеллектуальная сила человека сама уже конституирует интеллигибельный континуум – есть *идеальная парадигма*.

2. Частные смыслы, выделенные из идеальной парадигмы, будучи лишенными потенции сперматического логоса, предстают в модусе прошлого – как застывшие и неизменные смысловые факты, которые не могут уже открыть в себе никакого нового содержания, будучи уже окончательно реализованными. Частные смыслы в этом аспекте я называю **идеальными формами**.

Идеальная форма, лишенная потенции, возможности раскрывать новое содержание под воздействием интеллектуальной силы человека, есть лишь схемное описание смысла. И поскольку всякое содержание применимо лишь к содержанию в модусе прошлого, эта схема лишь воспроизводит уже завершенное становление смысла.

Интеллектуальная сила лишь конструирует идеальные формы в их статичности, как и всякое описание уже свершившегося конструируется человеком как некая застывшая картина, в которой также невозможно раскрыть никакого становления.

3. Интеллектуальная парадигма конституируется через абстрагирование от деятельной потенции сперматического логоса, но эта деятельная потенция все равно наличествует независимо от человека, хотя человеком и не обнаруживается. Примером тому может служить идеальная парадигма науки, из которой человек выделяет идеальные формы посредством своей интеллектуальной силы, не обнаруживая в ней самой никакой деятельной потенции. Однако, если бы таковой не было вообще, то и смена научных парадигм была бы невозможна. Идеальная парадигма – лишь абстрагированное выражение сперматического логоса, который в особые моменты способен захватывать сознание ученого, утверждая себя как деятельную причину, что вызывает вслед за собой смену научных парадигм.

4. Идеальная форма, производная от смысла как подвижного покоя, через абстрагирование от деятельной потенции предстает как ставший покой, то есть как неизменность, неподверженность интеллектуальной силе, имеющая уже заданное описание и не способное раскрыть содержание новое.

Идеальная форма, производная от смысла как самотождественного различия, предстает в качестве редуцирующего различия, то есть содержание ее определяется путем исключения всего того, что она не есть. Чем более выра-

жен этот принцип исключения, тем более конкретно ее содержание, и чем менее – тем она бессодержательней.

Принцип редуцирующего различия определяет структуру дефиниций идеальных форм, выраженных в понятиях, предполагает ограничение идеальной формы другими идеальными формами и через это задание ее как некой определенности.

Смысл же, как самотождественное различие, есть определенность не через ограничение прочими смыслами путем их исключения, а через включение в себя их содержательных моментов.

Поскольку идеальная форма в качестве редуцирующего различия исключает момент самотождественности в этом различии, исключая из себя содержательные моменты прочих идеальных форм, и тем самым определяя свое содержание, более общая идеальная форма, имея меньше взаимоограничивающих соотношений с прочими идеальными формами, беднее определяет свое содержание, чем более частная идеальная форма. Самые общие идеальные формы становятся самыми бессодержательными, наиболее частные – наиболее содержательными.

В отличие от этого, смысл как самотождественное различие определяет свое содержание не путем исключения, а путем включения содержательных моментов прочих смыслов, в связи с чем более общий смысл более содержателен, чем более частный, поскольку именно наиболее общий смысл имеет наибольшее число смысловых связей, частный же смысл осуществляется путем исключения тех или иных смысловых связей, то есть путем такого ограничения, которое применительно к идеальной форме создает более конкретное содержание.

5. Идеальные формы, воплощаясь в вещи, задают принцип ее описания, включенный в общую систему мироописания.

Идеальная форма в аспекте ставшего покоя объективирует вещь в качестве модуса “Оно”, абстрагируя все ее содержательные моменты как моменты становления, в результате чего вещь теряет свою неповторимость, включается в мироописание в своем схематизированном виде, соотносясь по заданным принципам с прочими вещами.

Воплощение же в вещи энергии сперматического логоса в аспекте подвижного покоя воплощает в ней такую потенцию, которая раскрывается в вещи в становлении с участием нашей воли, то есть как наше общение с вещью, открытость вещи в модусе “Ты”. Такая открытость вещей в мифосознании и позволяет видеть в них жизнь, – весь мир наполняется живыми душами и находится в общении с человеком.

6. Поскольку принцип редуцирующего различия предполагает, что более общая идеальная форма менее содержательна, чем более конкретная, то воплощение в вещи идеальной формы в аспекте редуцирующего различия предполагает, что ее определенность в соответствии с более конкретной идеальной формой затмевает ее определенность в соответствии с более общей идеальной формой.

В результате этого вещь отрешается от более общего смысла, ограничиваясь рамками более частного смысла, что ведет к обеднению ее содержания. Вещь выпадает из более общей органической целостности, превращается в самостоятельное автономное начало, лишь механически соединенное с другими подобными началами, становится все более схематичной и механистичной по мере обеднения своего содержания.

В качестве примера можно обратиться к любому частному выражению человека. Если мы абстрагируем его от целостности его личности, то получим более бедное содержание, которое является предметом частных наук: будь то совокупность телесных органов, изучаемых анатомией, либо психических реакций, изучаемых психологией. Если это частное выражение будет воплощать более общий смысл – смысл самой личности, и через это явится моментом становления органической целостности личности, то тогда в этом частном моменте будет выражен весь человек как личность, открытый для общения, то есть открытый в модусе “Ты”.

Воплощение же в вещи энергии сперматического логоса в аспекте самоидентификационного различия делает ее моментом нового жизненного единства вещей, моментом становления мифической жизни.

4. Мироописательный горизонт

1. Идеальные формы проявляются двояко: с одной стороны они задают определенность той или иной вещи, с другой стороны – задают соотношения между вещами, и в этом случае выступают в качестве идеальных законов. Эти два аспекта предполагают друг друга. Задаваемая определенность вещи представляет ее как один из предметов предметной области, определенным образом вписанный в нее и имеющий заданные свойства, связующие его с прочими предметами. Идеальные законы выделяют закономерности функционирования предметной области в соответствии со свойствами предметов, определяющих их взаимосвязь.

2. Идеальная парадигма раскрывается в совокупности идеальных законов, описывающих все явления мира. Однако сами эти законы, как заданные закономерности отношений между явлениями, не являются причинами самих явлений (причину явления следует усматривать в нем самом, а не в заданном внешним по отношению к нему принципе), но лишь задают определенные рамки, границы проявления этих явлений.

В качестве иллюстрации можно указать на соотношение между гражданским законом и поведением человека. Закон задает рамки для поступков человека, но не является их причиной. Причина – в самом человеке, в его свободной воле. Причем закон может задавать рамки поведения лишь в той мере, в какой человек сам отождествляет себя со своей социальной ролью, то есть подменяет свое личностное содержание неким стереотипом человека – схемной формой, определенной социальной действительностью, то есть предметом с заданными свойствами и определенным образом включенный в социальный механизм.

Точность описания мира посредством естественных законов определяется в той степени, в какой схематизируется и механизмируется содержание мира, в какой мере абстрагируется его момент становления и выделяется ставшая определенностью в виде заданной какими-либо внешними принципами предметной области.

Иными словами, идеальные законы не приложимы к миру в модусе настоящего, к его становлению, но описывают лишь данное как прошлое. Так, в соответствии с идеальными законами, закат, который будет созерцаться в будущем или созерцается в настоящем, определяется как свершившийся факт вращения солнца вокруг земли; падающее яблоко – как данность ставшей закономерности притяжения всех тел друг к другу и т.д. Сам момент становления здесь не описывается, он просто не замечается, описанию подлежит лишь тот содержательный аспект, который уже в моменте настоящего погружен в прошлое.

3. Уже первый самый общий историко-культурный анализ выявляет факт многообразия идеальных парадигм.

Так, всеобщая каузальная взаимосвязь, как основополагающий принцип мироописания, характеризует установку именно новоевропейской культуры. В качестве такого основополагающего принципа в античной культуре выступает рок, в средневековой – промысел, в древнеиндийской – дхарма, в китайской – дао, и т.д. Каждый из этих принципов по разному раскрывает взаимосвязь явлений, их смысл, определяя разную структуру мирозерцания. То, что в контексте одной культуры будет достоверным знанием, в контексте другой – нон-сенсом, каким, например, может представиться современному человеку предсказания древнеримского авгура, а средневековому монаху – медитации для вспоминания своих прошлых жизней. В соответствии с определенной идеальной парадигмой высвечиваются такие факты, которые должны быть невозможны в соответствии с контекстом другой парадигмы, признавать или не признавать которые человек может в зависимости от того, какой идеальной парадигмой структурировано его мироописание.

Так, статистический анализ свидетельств об НЛО показывает, что есть определенный процент случаев, который не объясним ссылками на фальсификации, оптические обманы, психические отклонения и т.д., что заставляет признавать их реальность. Удивляет не это, а то, что данные НЛО стали появляться именно в тот момент, когда их существование стало предполагаться обыденным сознанием среднего человека, причем причуды поведения энлонавтов карикатурно копируют наивные представления обывателя о них.

Вместе с тем, и для современного деревенского жителя могут продолжать оставаться фактами жизни, а не вымыслами многие мифологические персонажи, и элементарный статистический анализ случаев встреч с ними также вынудил бы любого непредвзятого наблюдателя признать их реальность, но тем не менее, будучи исключенными из контекста идеальной парадигмы городского обывателя, они перестают для него существовать, выпадая из его мира.

Таким образом, контекст идеальной парадигмы определяет возможность или невозможность того или иного явления. Идеальная парадигма отграничивает возможное от невозможного, задавая тем самым мироописательный горизонт, включающий в себя все возможное. Разные идеальные парадигмы, соответственно, задают разные мироописательные горизонты, которые частично пересекаются, но не совпадают полностью. Если же эти горизонты вообще не совпадают, то они превращаются в изолированные параллельные миры, такие как, например, наш мир и мир загробный, мир одного сновидения и мир другого. Невозможность для какой-либо идеальной парадигмы стать всеобщей предполагает наличие других идеальных парадигм, определяя бесконечное разнообразие миров, которые, по сути, являются лишь разными системами мироописания одного и того же непостижимого в своей бесконечности мира.

4. Идеальная парадигма задается направленностью на нее сознания – интенцией, которая определяется интеллектуальной силой человека, самоопределением его воли и культурной установкой, которые все вместе определяют ее мотивацию. И поскольку мотивация эта может быть разной, в соответствии с этим разными могут быть конституирования идеальных парадигм.

Интенцию, конституирующую идеальную парадигму и раскрывающую ее содержание в совокупности идеальных законов (обозначу эту совокупность как **“развернутую идеальную парадигму”**) я называю **мироописательной интенцией**, поскольку именно эта интенция и определяет принципы и структуру мироописания.

5. Одно и то же явление может быть допустимо в соответствии с контекстами разных идеальных парадигм, но допустимо в разной степени. Эта степень допустимости в отношении той или иной идеальной парадигмы есть степень вероятности, определенная данной парадигмой. Иными словами, идеаль-

ная парадигма определяет вероятность того или иного явления, задает **матрицу вероятности** явлений, которая и составляет структуру мироописательного горизонта. Таким образом, невозможно выделить четкую границу мироописательного горизонта, ибо степень вероятности явления может уменьшаться до бесконечности, не становясь при этом абсолютно невероятной.

Даже, казалось бы совсем невероятные события в той или иной развернутой идеальной парадигме, при внимательном взгляде оказываются лишь в очень большой степени маловероятными, например, в контексте современной физической картины мира трудно допустить, что кирпич может самопроизвольно взлететь, однако физические законы допускают очень малую вероятность того, что все молекулы кирпича в своем хаотичном колебании случайно совпадут в направлении вверх.

По аналогии с этим случаем можно говорить и о всяком другом. Мироописательный горизонт может бесконечно простираться и начинает теряться из виду, когда слишком малая вероятность перестает учитываться. Структуру этого горизонта можно изобразить в виде концентрических кругов, в которых события распределены по вероятности, от неизбежных в центре, до маловероятных на периферии. Для каждого события можно выделить свой коэффициент вероятности по отношению к данной парадигме.

6. Человек своими поступками может изменять матрицу вероятностей, может ломать ее. Ведь и сами его поступки имеют определенный коэффициент вероятности в соответствии с его убеждениями, характером, намерениями, или, иначе говоря, в соответствии с его мироописательной интенцией. И тем не менее, он всегда сохраняет свободу поступать так или иначе, в том числе и маловероятно для себя, то есть маловероятно в соответствии с той мироописательной парадигмой, на которую направлена его мироописательная интенция.

Такие маловероятные поступки создают напряжение в самой этой мироописательной интенции, вызывают ее отклонения (которые могут носить единоразовый характер), а вместе с этим – смещение центра матрицы вероятностей. То, что было абсолютно неизбежным может, в этом случае, вообще не произойти, вместе с тем, неожиданно могут заявить о себе самые непредсказуемые повороты судьбы, начиная с выигрышного лотерейного билета, и

вплоть до глобальных событий в масштабах страны, появление которых казалось немыслимым.

Если поступки человека полностью вступают в противоречие с его мироописательной интенцией, полностью будут противоречить ему (как, например, если бы пьяница без всякой причины взялся бы выливать каждый день по стакану воды в унитаз), то они ломают матрицу вероятностей, определенную идеальной парадигмой. Полностью разрушить всю матрицу вероятностей вряд ли кому удастся, однако вполне возможно приостановить на какой-то момент распределение событий по вероятности, превратив при этом степень вероятности своего поступка в центр матрицы вероятностей.

Если же его поступок окажется за пределами мироописательного горизонта, то есть если человек будет совершать абсолютно невероятные действия для себя, то и центр вероятности он переместит за пределы мироописательного горизонта, где встретит лицом к лицу самые невероятные явления.

Для одного этим может оказаться встреча со сказочным персонажем, для другого – с НЛО, для третьего – с духами предков, для четвертого – неожиданно оказаться на улице древних Афин вместе с Сократом, – все зависит от того, какой идеальной парадигмой определено мироописание человека и какие именно поступки он совершает, дабы приостановить матрицу вероятностей.

На основе выявления этих закономерностей можно разработать вероятностную магию, в качестве главного закона которой можно выделить следующий: степень маловероятности поступка человека определяет его встречу с явлением, в той же степени маловероятным.

7. Ритуал есть такая совокупность поступков, которая оформляет действительность в соответствии с какими-либо смыслами – это есть действия, направленные на реальное воплощение смыслов в действительности, упорядочивающие мир в соответствии с ними.

В соответствии с ритуалом меняется порядок космоса и перераспределяется вероятность событий, но в отличие от вероятностной магии ритуал создает устойчивую систему вероятностей и направлен на постоянное укрепление ее.

Однако возможны и такие магические ритуальные системы, которые направлены не на создание собственной матрицы вероятностей путем раскрытия идеальной парадигмы, а на целенаправленное искажение уже существующей матрицы вероятностей. Они как бы паразитируют на развернутой идеальной парадигме, отрицая ее частично, но не способные без нее существовать, ибо не имеют в своей основе той мироописательной интенции, которая носила бы творческий характер.

К такой магической ритуальной системе относился государственный культ в бывшем Советском Союзе, включающий в себя субботники, празднества, там были даже свои святые и своя мумия для почитания.

С точки зрения нормального человека совершение всех этих ритуальных действий кажется нелепым, но в этом то и была задача культа – сделать ритуальными такие маловероятные для здравомыслящего человека поступки, позволяющие поместить в центр матрицы вероятностей нормальное функционирование коммунистической системы. Можно сказать, что столь длительное существование системы с противоестественными экономическими отношениями есть следствие искажения законов мироздания ритуальными действиями. По мере того, как эти действия стали совершаться все более формально, декоративно, стала давать сбои и коммунистическая система.

Паразитический характер коммунистической идеологии определен тем, что она не создает собственного мироописания, но существует как отрицание старого, что уже заранее обрекает ее на самоотрицание.

8. Устойчивость матрицы вероятностей определяется мироописательной интенцией. Степень этой устойчивости увеличивается с усилением факторов, мотивирующих эту интенцию.

Одним из таких факторов является вера – доверие собственной системе мироописания и принципам, лежащим в основе ее. Ослабление такой веры может сделать матрицу вероятностей более подверженной изменениям.

Обращение через веру к другим мироописательным принципам может мотивировать и новую мироописательную интенцию, а вместе с ней – и новое мироописание.

Теоретически можно предположить, что сила веры может так повлиять на систему мироописания, что вызовет к существованию невероятное для данной идеальной парадигмы событие, например, как если бы человек, уверовав, что способен летать, действительно начал бы летать. Но практически трудно встретить человека со способностью к столь сильной вере.

Другим фактором, дополнительно мотивирующим мироописательную интенцию, является накопленная система знания. Чем она сложнее, тем труднее человеку отказаться от своего мироописания, в то время как ребенок, обладающий незначительными знаниями, может постоянно встречать невероятные для взрослого явления (например, видеть тех же самых сказочных персонажей), о чем он постепенно забывает по мере накопления знаний, исключающих вероятность таких событий.

9. Идеальные законы являются принципами описания мира в аспекте ставшего.

Мир в становлении неопишуем, хотя вместе с тем очевиден, открыт человеку, ибо подразумевает становление с участием нашей воли.

Поэтому, мир вне рамок описания всегда дан как настоящее, прошлое же – описательная проекция этого настоящего.

Неопишуемость мира обуславливает и его бесконечное содержание. Описание подразумевает вычленение из этого содержания отдельных моментов и погружение их в аспект прошлого. Поскольку прошлое определяется как неподверженность содержания воздействию нашей воли, следует говорить не о прошлом самом по себе, а о прошлом по отношению к кому-либо, по отношению к конкретному субъекту.

Мироописание есть погружение отдельных содержательных моментов мира в прошлое по отношению к человеку и оформление их в соответствии с заданными принципами.

Отсюда ясно, что мир сам по себе, как становление, исключает понятие прошлого самого по себе. Все бесконечное содержание мира наличествует в вечно-настоящем, в вечном становлении, не подразумевая какого-либо перехода в прошлое.

Эта неопиcуемость мира есть вместе с тем очевидность в моменте общения человека и мира, в моменте становления человека, в котором это вечно-настоящее просвечивает для него сквозь исчезающе малый миг между прошлым и будущим, в модусе бытия Я-Ты.

Поскольку прошлое определяется лишь по отношению к человеку, то мирописание, структурирующее отдельные моменты мира в модусе прошлого есть описание восприятия мира человеком, описание его субъективного восприятия, и представляет собой внутренний субъективный мир человека.

Таким образом, принципы мирописания вычлeняют из единого транс-субъективного бесконечного содержания мира субъективные миры отдельных людей. Но субъективный мир (внутренний жизненный мир человека) есть лишь оформление в соответствии с заданными принципами погруженного в прошлое транссубъективного содержания, которое в модусе Я-Ты, в настоящем заявляет о себе именно как о транссубъективном.

Мирописание есть вторичное воспроизведение через память транс-субъективного содержания в соответствии с оформляющими законами и принципами при забвении всего, что не соответствует этим принципам – всей бесконечности содержания.

Это воспроизведение по памяти касается не только уже прошедших моментов, но и непосредственно переживаемых. Даже свое непосредственное восприятие человек перерабатывает в уже наличествующем мгновении, переводя его в память и накладывая полученное на содержание восприятия, что позволяет ему воспринимать мир, представленный в наличном моменте, в виде устойчивой картины, структурированной в соответствии с принципами мирописания, переставая при этом замечать все, что не соответствует этим принципам.

Такое восприятие настоящего в модусе прошлого, созерцания – в модусе памяти, становления – как ставшего, и создает иллюзию существования множества внутренних субъективных миров, вместе с тем как они являются лишь мироописательными проекциями одного транссубъективного мира, всегда открывающегося в очевидности в модусе настоящего.

Неописуемость транссубъективного мира наличествует в макроистории как апофатический момент сперматического логоса, от которого производна идеальная парадигма. Этот апофатический момент есть потенция логоса, его возможность выразиться в другой идеальной парадигме, выйти за рамки старого описания, утверждая в нем новое содержание, которое не уместается в границах прежнего мироописания, разрывает их, представляясь тому, кто не ощущает этой потенции, в виде совокупности нелепостей, а тому, кто ее видит, – как расширение жизненной реальности.

Чем больше потенция сперматического логоса, тем более полно наличествует в нем транссубъективный мир в качестве апофатического момента, и тем менее устойчивыми будут принципы мироописания, постоянно преодолеваемые новым содержанием.

Утверждение в сперматическом логосе абсолютной потенции и будет явлением самого транссубъективного мира как такового, полного разрушения мироописания, уничтожение прошлого и погружение в становление неописуемого вечно-настоящего.

10. Каждый сперматический логос может быть источником множества идеальных парадигм, вычленяемых из него, что обуславливает многообразие мироописаний.

Подобно тому, как идеальная парадигма определяет мирописание через идеальные принципы и вероятностную сетку, эгометрический масштаб определяет значимостное содержание мироописания.

Эгометрический масштаб личности задается эгометрическими осями – отношением между Центром Собственной Важности (человеческим “эго”) и другим центром важности (предметом стремления человека, идее, сообщающей значимость его жизни, деятельности), которое определяет ценность для человека каждого явления.

Каждая интенция человеческого сознания определяет свою значимость в соответствии с его центрами важности и в этом качестве выступает как эмоция.

Можно провести аналогию между тем, как идеальная парадигма раскрывается в идеальных законах, и тем, как эгометрический масштаб раскрывается в эмоциональном содержании. Структуру этого эмоционального содержания,

определенную эгометрическим масштабом, я называю тензором пассионарных векторов.

По сути, эгометрический масштаб задает принцип оформления становления жизни в ее значимостно-эмоциональном аспекте, вписывая его в структуру мироописания. Эгометрический масштаб, как заданный принцип оформления эмоционального процесса, уже тем самым не может выразить его в аспекте становления, но лишь в аспекте ставшести.

Иными словами, переживание, как настоящее эмоционального содержания, не может быть задано никакими внешними принципами, и оно может быть определено в соответствии с эгометрическим масштабом, лишь будучи нечто ставшим, то есть таким эмоциональным содержанием, которое репродуцировано через память, – содержанием в аспекте прошлого (хотя и представленного в моменте настоящего).

Подобно тому, как идеальные принципы накладывают воспроизведенное по памяти содержание на непосредственно настоящее, заставляя тем самым настоящее воспринимать в аспекте прошлого, также и эгометрический масштаб определяет восприятие в аспекте прошлого того эмоционального содержания, которое наличествует в настоящем моменте.

Таким образом, идеальная парадигма и эгометрический масштаб служат двумя принципами мироописания в его вероятностном аспекте и в эмоционально значимостном, определяя содержание мироописания через вычленение из транссубъективного вечного становления единого мира отдельных моментов путем их оформления и погружения в прошлое. Эти принципы субъективируют транссубъективное содержание, выделяют из трансперсонального целого множество субъективных миров.

Подобно тому, как выраженное в аспекте ставшести и оформленное идеальными принципами субъективное содержание служит лишь проекцией транссубъективного становления, так и оформление эгометрическим масштабом эмоционального содержания в аспекте ставшести служит лишь проекцией эмоционального становления, носящего транссубъективный характер.

Иными словами, в вечном становлении единого мира уже наличествует все то содержание, которое в аспекте прошлого проецируется в виде содержа-

ния субъективных миров. Переживание эмоций в аспекте становления, в настоящем, есть непосредственное явление единого неопишуемого мира. Поэтому такое эмоциональное становление неопишуемо и не может быть задано.

Эмоции, определенные эгометрическим масштабом – лишь проекции этого становления, включенные в систему мироописания, которая и воспринимается как субъективное, как временное бытие человека, которое есть жизнь, погруженная в прошлое со слабым отблеском вечности – явление единого неопишуемого мира, превратившегося в исчезающе малый миг настоящего между прошлым и будущим.

Но встает вопрос, если каждый погружен в мироописание, которое замыкает человека в его субъективности, то каким образом возможно взаимодействие между людьми, изолированными в собственных субъективных мирах?

Общность содержания различных внутренних миров вытекает из единства мироописания, которое определяется, с одной стороны, направленностью мироописательных интенций на одну и ту же идеальную парадигму, раскрывающуюся в общих для всех идеальных законах, а с другой стороны – общими центрами важности.

Этими общими центрами важности могут быть общие идеи, общие цели, общие ценности. Однако при общих центрах важности сохраняется различие между центрами собственной важности, поскольку у каждого человека он свой, а, следовательно, и свой эгометрический масштаб. При этом общие центры важности могут объединять различные эгометрические масштабы в коллективный эгометрический масштаб, задающий дополнительную корреляцию определенного личным эгометрическим масштабом тензора пассионарных векторов, структурирующего эмоциональное содержание человека.

Наиболее явственно эту корреляцию можно видеть на митингах, когда толпа, зараженная общей идеей (выступающей в качестве общего центра важности), выплескивает и общую для всех эмоцию (проклиная или прославляя кого- или что-либо). Каждый в отдельности человек не произвел бы такую эмоцию, но он придал свой дополнительный импульс этой общей эмоции, усиленной толпой во множество раз. По сути это – не субъективная эмоция, а трансперсональная – общая для каждого из митингующих.

Подобно этому коллективный эгометрический масштаб обуславливает неявным образом общие для людей эмоции, делающие возможным взаимообщение и взаимопонимание, что выражается в заразительности эмоционального состояния, которое через общение передается от одного человека другому. Эта общность коллективного эгометрического масштаба служит дополнительной мотивацией мироописательной интенции на общую идеальную парадигму.

Общность идеальной парадигмы и коллективного эгометрического масштаба определяет коллективное мироописание, которое структурно подчиняет себе частное мироописание. В эмоциональной сфере это проявляется в том, что человек заражается общими эмоциями, не обусловленными индивидуальным эгометрическим масштабом, при этом его индивидуальная эмоция, наделенная его собственным жизненным импульсом оказывается в зависимости от эмоции, наделенной жизненными импульсами многих людей через коллективный эгометрический масштаб.

Подобно этому коллективное мироописание может влиять на матрицу вероятностей частного мироописания, если оно структурно включено в это коллективное мироописание при сохранении частного различия с ним.

Это может выразиться, например, в том, что и неверящий в существование НЛО (или какой-либо другой мифологический предмет) может его реально встретить, если его мироописание структурно подчинено коллективному мироописанию, предполагающему существование такого объекта.

Таким образом, коллективное мироописание раскрывает общее феноменальное содержание (варьирующееся в той или иной степени в соответствии с индивидуальным описанием), что позволяет сохранять ощущение единства мира даже при наличии множества субъективных миров.

5. Жесткость мироописания

1. Раскрытие из идеальной парадигмы идеального содержания, которое структурирует мироописание, есть проекция в модусе прошлого смыслового континуума, открытого в становлении вечно-настоящего. Это погружение в

прошлое осуществляется через абстрагирование от деятельной потенции сперматического логоса, которая при этом не уничтожается, но просто перестает быть выраженной для человека. Через такое абстрагирование и осуществляется мироописание в аспекте прошлого, чью стабильность определяют заданные неизменные принципы.

Чем более последовательно осуществлено абстрагирование от деятельной потенции логоса, тем в большей мере содержание мироописания подчинено этим заданным принципам – тем более жесткой будет структура мироописания. Если же потенция логоса так или иначе частично проявляется в мироописании, то содержание этого мироописания выплескивается за пределы ограничивающих его заданных принципов, вступает в противоречие с этими принципами, частично их отменяя, размягчая тем самым саму структуру этого мироописания. Такое преодоление задающих мироописание принципов есть раскрытие его содержания уже в модусе настоящего – в становлении, которое не может быть задано никакими принципами, ибо содержание, которое задано, уже по определению является ставшим, а не становящимся.

Типы мироописания можно разделить по трем степеням жесткости:

а) **Мягкая структура мироописания.** Здесь не идеальные законы определяют описываемое содержание мира, но само содержание мира в его становлении постоянно задает новые идеальные законы. Каждый новый момент становления требует новых описательных принципов, преодолевая тем самым старые и изменяя саму структуру мироописания.

б) **Структура мироописания средней жесткости.** Здесь идеальные законы и содержание мира взаимоопределяемы. Становление мира не требует вслед за собой обязательного изменения структуры мироописания, но одно и то же содержание может здесь быть определено в соответствии с разными идеальными парадигмами и по разному, в соответствии с этим, осмыслено и структурировано.

в) **Жесткая структура мироописания.** В этом случае идеальные принципы целиком детерминируют содержание описываемого мира. Структура мироописания, иррелевантная по отношению к содержанию, тем не менее полностью определяет его.

Примером мягкой системы мироописания служит мифологическая картина мира.

Наиболее ранние формы мифологического восприятия мира предполагают изменение всех законов мироздания в связи с возникновением качественно новой ситуации, конструирование в соответствии с ней новой картины мира.

К примеру, если череду своих успехов человек объяснял через непосредственное установление причинно-следственных связей между удачным стечением обстоятельств и отдельными природными символами, которые он воспринимал как знамения, приметы, предвестники, сообщения духов предков, вмешательства божественных сил и т.д., то с резким изменением ситуации, например, с его неожиданной болезнью, все эти символы меняют свое значение, иногда – прямо на противоположное, исчезают все старые взаимосвязи между явлениями и возникают новые причинно-следственные отношения в соответствии с тем, что в данной ситуации для человека значимо, и к чему он стремится.

С изменением ситуации меняется и мироописание. Одни и те же символы в разных ситуациях обретают разные смыслы, иногда даже несопоставимые.

Развитие мифологического мышления предполагает и единую развитую мифологию, а не отдельные мифологические картинки для разных ситуаций, однако и внутри этой развитой системы мифологии обнаруживается момент становления, постоянного выхода за рамки полагаемого описания.

Миф сам задает рамки своего описания по мере раскрытия собственного внутреннего смысла, и сам же их преодолевает. Так, в мифе может нарушаться заданная мифологическая последовательность, если того требует раскрытие мифологического смысла – герой, например, как ни в чем ни бывало может снова участвовать в тех или иных событиях после своей гибели. Нарушаются заданные отношения между величинами: в начале мифа, к примеру, герои еще не могут бороться с великанами из-за очевидной несопоставимости их размеров, в конце же, если этого потребует раскрытие мифологического содержания, один из героев, вдруг, вступает в единоборство. Нарушается заданное пространственное положение – один герой может оказаться в разных местах одно-

временно. Невозможное в начале мифа становится само собой разумеющимся в конце, и наоборот.

Здесь мы можем наблюдать, как раскрытие смыслового содержания преодолевает заданные им же самим принципы содержания. Иными словами, мифический смысл дан не в своей завершенности, фактичности, но в становлении, открывая в себе новое содержание, выходящее за рамки старого. Это становление смысла есть данность его в модусе настоящего, предполагающего наличие своей деятельной потенции, раскрывающейся при участии интеллектуальной силы человека, что выражается в постоянном преодолении законов мифического описания.

Подобно общению человека с Другим, когда Другой в своем становлении открывает себя по новому наперекор тому, что о нем уже известно и что ожидается, когда Другой в общении с ним постоянно преодолевает свои прошлые аспекты выражения, можно также говорить и об интеллектуальном общении между человеком и мифическим смыслом, постоянно преодолевающим в становлении настоящего свои старые выраженности для этого человека в виде законов мифологического описания.

3. Примером мироописания средней жесткости может служить история, как общая, так и история чего-либо: история культуры, история философии, история нравов... Одни и те же исторические сведения можно интерпретировать и в цикличной концепции истории, и в прогрессистской, можно выделять или не выделять в них те или иные эпохи, признавать или отрицать существование общественно-исторических формаций, давать положительные или отрицательные оценки одним и тем же событиям, выделять разные движущиеся силы истории, будь то экономический базис, эволюция мирового духа или жизненная сила этноса. И в этом отношении мы можем говорить о знании не исторических фактов, но их интерпретаций.

Эти исторические интерпретации определяются в большей мере не историческими сведениями, но настроением изучающих историю людей, их самооценкой и отношением к жизни.

Человек может очень долго изучать историю сохраняя веру в исторический прогресс, и в одночасье переструктурировать все свои исторические зна-

ния в соответствии с циклической концепцией, к чему его подвигло не получение новой исторической информации, а, к примеру, личное разочарование, вызванное встречей с новыми ценами в магазине. И хотя знание исторических фактов остается тем же самым, меняется смысл и взаимосвязь между этими фактами – меняется структура исторического описания со всеми идеальными законами.

Здесь мы обнаруживаем взаимосвязь между содержанием и структурой описания. Подобно тому, как неожиданный поворот исторических событий изменяет структуру исторического описания, также, в свою очередь, он изменяет и содержание событий.

Яркой иллюстрацией непостижимости истории вне интерпретаций является история философии. Ее исследователь в принципе не может заметить те философские идеи, которые он не понимает, или которые для него не важны, даже если они и дошли до нас в текстах. По сути, он обнаруживает в истории философии только то, что уже сам знает, что способен понять сам, проецируя при этом свое понимание на историю философии. Все древние философские течения становятся зеркалом современных философских представлений. История философии для современного исследователя превращается в систему классификации его собственных мыслей.

Такое положение дел может быть преодолено, если мы будем постигать историю философии по типу постижения смысла, разворачивающегося в мифологической картине, то есть через постоянное преодоление выделенных при изучении принципов.

Древняя философская система разворачивается в нашем сознании в соответствии с нашей интеллектуальной силой и оформляется в нас в соответствии с нашими представлениями. Но, вместе с тем, она продолжает нести в себе апофатический момент, который не может быть вострим в границы мирописания человека, и это требует от него такой направленности на смыслы, скрытые в этой древней философской системе, которое предполагает преодоление всех сложившихся о ней представлений.

Иными словами, от человека требуется постигать философские смыслы не в их ставшести, предполагающей заданную историко-философскую картину,

неизменную в своем фундаменте и достраиваемую новыми кирпичиками, которые тем не менее остаются теми же субъективными представлениями историка, а в их становлении с участием интеллектуальной силы человека, которая выявляет в них новое содержание, предполагающее преодоление постоянно складывающихся представлений, и, через это, преодоление собственного субъективного момента в познании.

4. Примером жесткой структуры мироописания является наука. Наука постулирует постоянство законов, в соответствии с которыми раскрывается содержание мира. Никакое становление не может отменить законы природы, не может повлиять на них, будучи целиком задано ими. Возможность обнаружения такого содержания мира, которое выходит за рамки мироописания, научная картина мира интерпретирует не как изменение законов, изменение содержания идеального, но лишь как незнание некоторых законов, принадлежащих тому же самому неизменному содержанию идеального.

5. Современная наука не задает единого мироописания, но дробится на отдельные картины частных наук, несводимых друг к другу. Каждая наука имеет свою предметную область, собственные законы функционирования этой предметной области, свои специфические задачи. В соответствии с этими частными научными задачами строятся системы конкретных наук, которые не слагаются в единое научное мироописание с единой предметной областью и законами, в силу обособленности частных научных задач.

Такая ориентация науки, замыкающаяся на решении частных своих проблем, берет начало с переориентации науки на эксперимент, предполагая тем самым утилитарно-прагматическую установку.

Конкретное научное описание служит выражением идеальной парадигмы, определяющей это описание. Идеальная парадигма науки интуитивно дана как самоочевидность, которая может быть формализована в виде аксиом и постулатов, но большей частью предполагается как априорное знание. Всякая попытка выразить идеальную парадигму уже есть научное описание. Задачей науки является построение идеальной системы мироописания как раскрытие идеальной парадигмы.

Однако переориентация науки на решение частных задач заставляет ограничивать выражение идеальной парадигмы только в тех аспектах, в которых решаются эти частные задачи. Это ведет к отрицанию единой идеальной парадигмы науки, расслаивая ее на идеальные парадигмы конкретных наук, выделяемых в соответствии с частными научными проблемами, что, в конечном счете, отрицает единство научного описания, которое господствовало до того, как наука приобрела свой экспериментальный характер. Жесткость структуры мироописания науки исключает возможность варьировать мироописание для приведения предметной области одной науки в соответствие с предметной областью другой науки.

6. Такая дискретность мироописания роднит науку и магию. Магия также ориентирована на решение утилитарно-прагматических задач. В зависимости от постановок этих задач маг обращается к высшему и проецирует на него противоречивость собственных намерений, что приводит к дискретному восприятию содержания мира, данному в аспекте вечности, представляемому в пантеоне противоборствующих друг с другом божеств и покровительствующих человеку в решении тех или иных утилитарно-бытовых проблем.

Главное же отличие науки от магии в том, что если наука описывает мир по предзаданным законам, то магия сама задает законы описания. Для мага нет неизменного идеального, ибо все эти законы зависят от воли мага; маг участвует в формировании законов природы.

Иными словами, магическое мирозерцание есть выражение не идеальной парадигмы, а сперматического логоса, пусть и дискретно выражаемого, и в этом плане представляет мягкую систему мироописания. Маг участвует в вечном становлении раскрытия смыслового содержания, которое затем выражается и в законах природы, ученый же открывает в природе уже заданные и неизменные законы. Но и раскрытие сперматического логоса (в первом случае), и раскрытие идеальной парадигмы (во втором), имеет своей целью частные задачи, за которыми, явно или не явно, скрыта прагматическая установка, что и порождает в обоих случаях дискретность описания: раздробленность предметных областей конкретных наук и политеизм.

7. Чтобы преодолеть кризис собственного дробления, наука должна, во-первых, избавиться от утилитарно-прагматической установки, от своего экспериментального характера, предполагая не заземление выражения смысла, лежащего в основании этой науки, на решение собственных частных задач, но решение самих этих задач в качестве сопутствующего фактора выражению смысла, которое само по себе самоценно и самодостаточно. Во-вторых, наука должна раскрывать свой смысл не как идеальную парадигму, но как сперматический логос.

Освобождение научного мышления от экспериментально-практического характера позволит представить предметные области конкретных наук как взаимовыразимые, в которых будет открываться единый смысл, задающий общий язык для всех наук, на базе которого будет определяться и язык конкретной науки. Через эту взаимовыразимость частные науки соединяются в единую картину мира, в которых символы частных наук будут возводить к одним и тем же сущностям, определенным в соответствии с единым мироописанием, открывающимся в предметных областях каждой из конкретных наук.

8. Лишь освободившись от дискретности мироописания, наука может осуществиться не как раскрытие идеальной парадигмы, но как раскрытие сперматического логоса. В этом случае наука будет соответствовать не магии, но теургии, как такому мироописанию, которое ведет к изменению строя бытия в соответствии с вечным становлением, к преображению мира, вытеснению из него тех несовершенств, которые были закреплены идеальными законами, утверждению вечного во временном, сакрального в земном.

Если наука, в ее нынешнем состоянии, описывает человека в его заданном несовершенном состоянии, то теургическая наука позволит человеку освободиться от этой заданности, приостановить в себе действие законов разрушения, обрести полноту жизни, не ограниченную идеальными принципами, но воплощающую принципы вечного становления. В отношении к миру теургическая наука будет раскрывать его становление в его вечно-настоящем аспекте, и, через это, вечно-настоящий аспект становления будет реально открываться для человека, вытесняя законы распада, заданные абстрактно-идеальными формами.

Перерастание абстрактной науки, задающей описание в соответствии с идеальными законами, в науку теургическую, преодолевающую несовершенные идеальные законы, связано, в первую очередь, с изменением символики науки. Абстрактные научные символы должны превратиться в символы теургические, в которых энергийно будет выражаться единый неопикуемый мир в аспекте своего вечно-настоящего становления. Это будет явлено как энергийное становление смысла символа, благодаря которому символ может постоянно открываться каждый раз в новой системе мироописания, преодолевая тем самым ограниченность той системы мироописания, в которой он первоначально был задан.

Соответственно, символика эмпирических наук, и, в частности, наук описательных, будет определять такую систему описания, в которой станет выражимой всеобщая взаимопричинность всех моментов мира, а не только тех, связь которых наблюдается эмпирически. Иными словами, эмпирическая наука должна приобрести макрокосмический характер, в рамках которого ее макрокосмический символ, не будучи ограничен идеальными законами мироописания, помимо своего непосредственного значения, определенного данной конкретной наукой, будет возводить к сущностям всех проявлений мира. Открытие этой связи макрокосмического символа с другими сущностями и явится целью макрокосмического описания науки, которое будет, как бы вторым слоем описания поверх описания конкретно-эмпирического.

6. Точка сборки

1. Наряду с идеальной парадигмой, раскрывающейся в идеальных законах и определяющей матрицу вероятностей мироописания, а также с эгометрическим масштабом, определяющим ценностно-значимостную сторону мироописания, необходимо выделить принцип, определяющий фактическое содержание мироописания – его феноменальную сторону – сами явления как таковые.

В качестве принципа, в соответствии с которым происходит сборка этой фактической стороны, которую составляют описываемые явления и предметы,

я выделяю точку сборки мироописания, которая определяет тот содержательный аспект, который воплощен в явлениях и предметах, представляет в их конкретной телесности, для чего необходимо определить понятие плоти, или, как это будет сформулировано в более широком смысле – гилетического меона.

2. Как я уже говорил в начале, становление мира раскрывается в модусе бытия Я-Ты, который представляет собой встречу и взаимооформление энергий внутреннего жизненного мира “Я” – самобытия, и энергий внутреннего жизненного мира “Ты” – инобытия.

Феноменальное становление содержания самобытия представляет собой воплощение и оформление в самобытии энергийного присутствия Другого – энергий инобытия. Это воплощение инобытийной энергии означает, что она становится моментом самобытия, выражаясь в его становлении, она сущностно становится тождественным ему как таковому, становится фактом его внутреннего содержания, или, иначе говоря, само самобытие становится **плотью** этой инобытийной энергии, делая ее тем самым моментом собственной жизни.

Самобытие, оставаясь нерасчлененно-целым, в качестве своего частного аспекта наличествует в инобытийной энергии в качестве содержания ее внешней телесной оформленности, в качестве плоти ее тела. Плоть, таким образом, – это частный аспект самобытия, который становится содержанием тела, при сохранении нечленимости самобытия, что предполагает субстанциальное тождество плоти и всего самобытия как такового. Иными словами, любое тело по плоти субстанциально тождественно всему самобытию со всем его содержанием, хотя и отличается энергийно от прочего содержания, имея границу своего энергийного оформления – телесную форму.

Плоть, в соответствии с этим, следует понимать как принцип соотношения тела со всем самобытием – включенность тела в мир. Самобытие уже предполагает возможность различия себя как целого и своих частных аспектов, являющихся плотью инобытийных энергий, не теряя при этом своей простоты, не членясь и не раздробляясь. Возможность и принцип этого различения, изначально предполагаемого в самобытии, есть **гилетический меон**. Это различение не произвольно, но предполагает определенную структурность в качестве принципа уже подразумеваемого в самобытии. Эта структурность предпола-

гает аспекты **оплотетоврения** инобытийной энергии в ее слышимой, зрительной, осязательной, обонятельной и вкусовой выраженности, в соответствии с чем можно выделить пять аспектов гилетического меона, изначально предполагаемых самобытием в качестве принципа собственного саморазличения.

Реализация этих пяти аспектов в инобытийных энергиях составляет все феноменальное многообразие мира, а воплощение их в себе конституирует собственное тело.

3. Самобытие составляет содержание обращенности воли на себя, акт полагания собственного бытия есть акт самообнаруживания. В этом содержании уже наличествует гилетическая структурность. Самоопределение этого акта воли сообщает самобытию такую открытость для инобытийных энергий, благодаря которой оно в своих частных аспектах становится плотью этих энергий. Для такого воплощения инобытийной энергии в самобытии необходима особая направленность акта воли, делающая самобытие открытым для воплощения. Такая направленность акта воли есть **сборка мироописания**.

Эта сборка фактического содержания должна иметь свое начало, задающее сам принцип и характер этой сборки. Ясно, что это начало должно содержаться в конституировании собственного тела, которое служит образцом для сборки всего остального феноменального содержания, и в соответствии с которым, все остальное содержание, вся остальная телесность мира, только и может быть определяема – для бесплотного человека и мир должен быть бесплотным.

Начало сборки содержания мироописания есть **точка сборки**, которая открывается в первичном самообнаруживании собственного тела, которое представляет собой результат такого волевого самоопределения, в коем воля становится тождественной с частным гилетическим моментом самобытия, воплощаясь определенным образом в гилетическом меоне самобытия, как таком его частном моменте, который структурно различается с самобытием как целым. При этом воля не теряет своего изначального единства со своим самобытием, но лишь структурно различает результат своего воплощения в качестве тела от всего остального содержания самобытия.

Точка сборки есть тождество воли и гилетического меона в первоначальном акте самообнаружения в собственном теле, и предполагает такое структурное выражение момента совпадения самобытия и собственного тела, которое определяет структурное выражение всего гилетического содержания самобытия в содержании мира в аспекте его телесности.

Акт воли в сборке содержания мироописания полагает такую открытость самобытия, при которой оно становится гилетическим содержанием инобытийной энергии, включая в себя, тем самым, эту энергию. Без такого включения, без такого акта воли инобытийная энергия воспринималась бы как принципиально отличное от содержания самобытия, от всего феноменального мира, как нечто чуждое по отношению к нему, вторгающееся, нарушая его упорядоченность, воспринималась бы как сила хаоса, разрушающая самобытие.

Эта сила хаоса приостанавливает все те закономерности, в соответствии с которыми воспринимал себя и мир человек, не просто подрывая устойчивость его мироописания, но и уверенность в онтологической укорененности своего существования как необходимости, ставит под сомнение саму эту необходимость и само существование человека. Человек неспособен определить эту инобытийную энергию, ибо для этого необходимо включить ее в самобытие, воспринимает ее как разрушающую силу Ничто, которая ставит под сомнение все, – и это ощущение разрушения переживается им как иррациональный страх.

Однако усилием воли, направленным на собирание мироописания, он может оплотетворить эту энергию и в ее во-площении открыть ее тождественность всему самобытию и включенность в мироописаие, внутри которого оно занимает определенное ограниченное место.

Этот акт воли через плотетворение делает сию энергию соотнесенной с точкой сборки как ее содержательное дополнение, представляя все содержание мира как продолжение собственного тела – как свой интимно близкий жизненный мир.

Такое положение дел раскрывает иррациональный страх человека перед привидениями, как страх неоплотетворенного, страх перед явленным в самобытии, но не воплощенным в нем, не ставшим с ним тождественным, а значит,

и не включенным в его содержание, определяемое в соответствии с его собственным телом. Это страх перед тем, что пока еще не ставит, но может поставить под сомнение оплотетворенность мира и существование человека.

4. Плоть каждого тела, таким образом, определяется через причастность всему самобытию, всему содержанию феноменального мира в пятерично выраженной структурности, что можно соотнести с мифологическими символами пяти первоэлементов у разных народов: земли, воды, огня, воздуха, эфира, представляющих собой первоначальную плоть мира, в соответствии с которой оплотетворяются все тела.

Однако в древнеиндийской традиции (в частности – в Мокшадхарме) наряду с пятью плотными первоэлементами, выделяются их аналоги с тем же названием – пять тонких элементов земли, воды, воздуха, огня, эфира, которые являются первым структурным раскрытием первоначального бытия-сознания – Махана-аханкары.

Это и есть **изначальная гилетическая структура** самобытия как пятеричная единораздельность, и то, что эти тонкие элементы выражают именно меонально-гилетический момент, подтверждают их свойства: свойство эфира – звук, свойство воздуха – касание, свойство огня – образ, свойство воды – вкус, свойство земли – запах. Иными словами, все эти пять аспектов чувственного восприятия понимаются не как субъективные свойства ощущения, но как объективное содержание изначальной первоосновы мира. Их следует понимать именно так, поскольку они и составляют содержание структурной единораздельности самобытия, которое является плотью самобытия, лишь выражаясь через наши органы ощущений, но ни в коем случае не продуцируясь ими, существуя до них, и от них независимо.

5. Феноменальное содержание мира может быть собрано по разному в зависимости от характера тех принципов, которые задает точка сборки. Сама точка сборки также может быть по разному задана.

В момент полагания точки сборки актом воли, в ней отождествляется сама воля и пятеричный гилетический меон. Но сама эта структура пятеричного меона, в момент его полагания актом воли в точке сборки, может быть разной в

зависимости от того, в каком именно доминирующем аспекте гилетического меона будут отождествлены четыре остальные его структурные аспекта.

Современная картина мира европейца предполагает такую точку сборки, в которой доминирует зрительный гилетический меон, прочие же структурно ему подчинены. В соответствии с этим определяется и фактическое содержание мира. Восприятие пространства европейцем в большей мере определяется принципами зрительной перспективы. Такое пространство предполагает свою однородность независимо от его направления, и предзаданность вещам, которые в зависимости от его размерности определяют свое местоположение и соотношение между собой.

Если сравнить такую картину мира с картиной античного грека, то можно обнаружить, что их различие определено тем, что в точке сборки мироописания древнего эллина доминирует не зрительный, но тактильный гилетический меон. В связи с этим и восприятие пространства определяется античным человеком через телесное ощущение, физическое чувство тяготения. Пространство становится неоднородным: его свойство в направлении вверх принципиально иное, нежели при направлении вниз. Наличие верха и низа, к которому все стремится, и вокруг которого вращаются космические сферы, определяет геоцентрическую картину мира, вместе с тем, как концепция однородного пространства, определенная характером точки сборки новоевропейского человека, объясняет естественное движение всех вещей вниз не как движение к центру космоса (то есть не как свойство самого пространства), а как закон всемирного тяготения, что не предполагает какого либо центра и требует перехода от геоцентрической концепции к гелиоцентрической.

Если зрительно воспринимаемое пространство определяется наподобие декартовой системы координат, предзаданной телу, то тактильно воспринимаемое пространство не мыслится вообще без тела, а, значит, и не предполагает предзаданности по отношению к телу. Пространство для античного человека – принцип оформления тела и соотношения между телами, а пустота – не есть существующее до тела пространство, но принцип отсутствия в данный момент тела, то есть также определяется через тело, пусть и негативно.

Доминирование зрительного меона в мироописании новоевропейца должно предполагать в нем спящий иррациональный страх темноты, который иногда просыпается в отдельных людях, ибо темнота выключает главный содержательный аспект мироописания, которому подчинены остальные – зрительный аспект, и без него остальные моменты грозят рассыпаться – что и воспринимается как страх.

Для древнего эллина таким доминирующим аспектом является тактильный, который наличествует независимо от освещенности или темноты, поэтому темнота не может как-либо затронуть структуру его мироописания и в силу этого не может вызвать страх перед собой.

В качестве доминирующего может выступать не только зрительный или тактильный, но и какой-либо другой аспект. Так, Мокшадхарма, повествуя о взаимопоглощении мировых элементов, последней стадией поглощения всего выделяет мировой гул. Гул, шум, крик – занимают в символике Мокшадхармы особое место, как нечто такое, что способно потрясти первоосновы мироздания. Описание взаимопоглощения элементов передает опыт перехода из земного состояния в загробное, момент которого сопровождается гулом. Возможно, что восприятие этого перехода определено как раз доминированием именно слухового гилетического меона.

6. Гилетический меон мы определили как условие различения самобытия от своего частного момента при сохранении субстанциальной тождественности. Как принцип единораздельности, гилетический меон есть внешнее по отношению к воле, которая воплощается в этой единораздельности как в уже определенной данности.

Но и сама по себе воля содержит принцип единораздельности, в котором можно выделить более частные структурные аспекты, что позволяет ввести понятие **внутреннего меона воли** – таком волевом меоне, который определяет качественное различие проявлений воли, сохраняющей единство, или, иначе говоря – **единоразличие воли**.

При первом приближении можно выделить тройственную структуру единоразличия воли, которую, впоследствии, можно будет усложнить. Эта структура воли предполагает различие своего качественного содержания в трех аспек-

тах: в интеллектуально-духовном аспекте, в чувственно-душевном и в инстинктивно-соматическом, внутри которых можно выделить более частные аспекты.

Интеллектуально-духовное выражение воли есть смыслотворческая и смысловыражающая воля, которая, при своем доминировании в акте сборки мироописания, определяет его в очищенности от всех своих положительных и отрицательных эмоционально-значимостных аспектов, вызывающие страстные наклонности воли. Это определяет такое качественное содержание феноменального мира, которое позволяет человеку, погруженному в его становление, сохранять отрешенно-спокойное душевное равновесие.

Инстинктивно-соматическое выражение воли определяет инстинктивную сферу, витальную (определяющую телесные потребности) и либидозную (определяющую сексуальное или эротическое восприятие). Доминирование в акте сборки мироописания инстинктивно-соматической воли определяет внешнюю сторону феноменального содержания явления, делает акцент на ее телесной выраженности, в то время как доминирование интеллектуально-духовного аспекта воли определяет в явлении доминирование его внутреннего содержания, качественно более выраженного, нежели внешняя телесная оформленность.

При доминировании чувственно-душевного аспекта воли в сборке мироописания органично соединяются эти две качественные стороны явления: внешняя и внутренняя, что определяет содержание феномена в его выразительности, символичности, а это, в свою очередь, определяет эстетическое восприятие мира, предполагающее выражение внутреннего во внешнем, которое и составляет первооснову чувственного содержания мира.

Таким образом, доминирование того или иного гилетического меона в точке сборки определяет структурность телесного выражения всего феноменального содержания мира, в то время как доминирование того или иного аспекта воли в акте мироописания определяет качественную сторону выделенной этой телесной структурности.

7. Соматическое познание

1. Качественное содержание акта воли, определенным образом осуществляющее сборку мироописания, запоминается как определенное внутреннее ощущение, способное воспроизводиться как запомненное телом, что позволяет накапливать знание в форме внутрентелесной памяти о принципах структурирования мироописания. Это позволяет нам специально говорить о соматическом познании, познании телом, наряду с познанием умственным и чувственным.

Анализируя соматическое познание, можно выделить три его уровня, которые я обозначу как **праксиологический**, **феноменалистический** и **архетипический**. Первый вид познания – прaksiологический – наиболее очевиден для всех, поскольку является неотъемлемым элементом обыденной жизни – это знание в виде практических навыков тела: умение плавать, ездить на велосипеде, печатать на машинке, фехтовать, играть на музыкальном инструменте и т.д.

Возможность такого вида знания обосновывается исходя из особенностей и функций самого тела как такого, его способности запоминать и освещать разные виды деятельности. Два других уровня соматического познания требуют специального разъяснения.

2. Феноменалистическое знание есть данное во внутрентелесном чувстве непосредственное знание явлений внешнего по отношению к телу мира, постигаемых до их умственного и сенсорного восприятия.

Примером такого знания может служить восприятие чужого взгляда со спины, ощущение присутствия чужого человека в помещении, просыпающееся в виде неясной тревоги перед тем, как войти в него. При умирании близкого человека, тело, независимо от расстояния, воспроизводит ощущение смерти. В молитвенном экстазе не только ум и сердце, но и все тело воспринимает воздействие Божией Благодати, наполняясь божественным Светом.

В разных культурах этот аспект соматического познания обосновывается через идею тождества макро- и микрокосма. Этот момент осмысливается из сущностной тождественности тела и мира, благодаря чему внешние по отношению

к телу явления могут открываться как имманентные ему через внутреннее чувство.

Тело есть не только данность для собственного “Я”, в котором оно определяется, как это уже говорилось, через совпадение воли и гилетического меона, но и данность для другого, воплощение в инобытии, оплотетворение в самобытии Другого. Тело есть не только выраженность воли, но и ее воплощенность во всяком инобытии – во всех жизненных мирах – есть точка пересечения всех возможных жизненных миров, в которой они совпадают, в которой они все потенциально наличествуют. Иными словами, сущностно тело транссубъективно, а значит, имманентно содержит в себе то неопишное единство мира, мироописательными проекциями которого являются разнообразные жизненные миры.

Разнообразие тела – это разнообразные модусы одного телесного мира, в котором тождественны все жизненные миры. Специфичность выражения этого тождества и определяет все богатство и многообразие мира. Отсюда ясно, что тело и мир имеют единую природу, единую сущность. С одной стороны, тело тождественно сущности мира, с другой – это лишь волевая энергия самобытия. Отсюда следует, что тело – это такое сущностное тождество с миром, которое отличается от всех прочих его энергий, и оформляется в соответствии с ними в виде границы между волей и энергиями мира, обретая при этом конкретную пространственную форму.

Обращение к внешней энергийной оформленности своего тела представляет его как одну из множества прочих вещей мира; обращение к его внутренней сущности открывает в нем внешнее содержание мира как имманентно содержащееся в нерасчлененном, потенциальном виде. Двойкость всякого явления мира (как внешнего по отношению к телу в его актуальности и как имманентного телу в силу сущностного тождества тела и мира) позволяет говорить о непосредственной связи содержания внутрителесного чувства и внешнего явления, благодаря чему и осуществляется соматическое познание.

3. Если феноменалистическое знание – это непосредственное восприятие явлений, то архетипическое знание тела – это внутрителесное знание принципов, задающих мироописание, знание как запоминание и способность к

воспроизведению самих актов, полагающих ту или иную структуру мироописания, знание архетипов, полагаемых в качестве основы для всего содержания мироописания.

Мироописание есть объединение в цельную картину всего феноменального потока, сферы смыслов, чувств, эмоций, ценностей. Собирают и скрепляют все эти разнообразные явления в единое мироописание определенные усилия воли, характер которых и составляет особенность структуры мироописания. Эти усилия направлены на преодоление силы распада мироописания, выражающейся в страхе; и на укрепление стабильности мироописания, выражающегося в чувстве обыденности.

Смысл “страха” и “обыденности” не следует сводить к только чувственному содержанию, ибо он раскрывает состояние бытия – это онтологические категории.

Страх есть торжество иррациональной хаотической стихии в бытии, которая в своем столкновении со структурной упорядоченностью бытия растворяет в себе все надежное, устойчивое, не оставляя человеку возможности укрыться от вторжения того начала, которое ставит под сомнение не только порядок космоса, но и самого человека.

Этот иррациональный страх воспринимается как нечто чуждое самому бытию, всему, что так или иначе существует, как сила Ничто, противостоящая обжитому миру человека и разрушающая устойчивость этого мира, его бытийственную основу.

Человек защищается от страха через особое напряжение воли, которое стремится его преодолеть, укоренить устойчивость мира и упорядоченность мироописания, превратить бытие-перед-страхом в бытие-в-обыденности. И следуя этой цели, воля стремится соединить в соответствии с определенными архетипами (структурными комплексами сборки мироописания) разорванные страхом моменты жизненного мира в целостную картину, в которой человек получил бы надежную опору своего существования.

4. К соматическому знанию относится ощущение реальности происходящего вокруг, благодаря которому мы становимся уверены, что бодрствуем, а не пребываем в сновидении. Это чувство реальности основывается на принципе

тождества тела и мира, и есть чувство реальной телесной воплощенности в мире, реального присутствия в нем. Это ощущение является тем содержательным моментом внутрителесного чувства, благодаря которому мы отличаем картину, данную по памяти, как реально происшедшую когда-то, от воображаемого, сфантазированного, которое никогда не происходило.

Качественно эти картины (реальные и данные в воображении или сновидении) могут совпадать – память может потускнеть, воображение может подвести, но еще остается внутрителесная память о том, что происходило. Такое психологическое знание можно было бы отнести к праксиологическому уровню. Однако, если бы мы ограничились таким пониманием, то не смогли бы понять тот внутренний критерий, благодаря которому человек отличает случившееся в реальности от воображаемого или приснившегося, когда естественные внутрителесные чувства были отключены, и все воспринималось через специфическое “тело сновидения”.

Соматическое познание воспринимает реальность или воображаемость событий не только благодаря сенсомоторной памяти, но и благодаря чувству времени, ощущению принадлежности тех или иных воспроизводимых в уме образов к действительно происходившему, то есть к реальному содержанию времени в виде событийной последовательности.

Ощущение времени определяется принципом восприятия раскрывающегося содержания мира, и, таким образом, является чувством принадлежности вспоминаемого к действительно происходившему событийному ряду, чувством включенности в мироописание, определенное данным восприятием времени как ее структурирующей основой.

Внутреннее чувство содержит память о волевом акте полагания такого структурирующего момента – **архетипа**, в качестве которого выступает определенное восприятие времени. Внутренне чувство, сообщающее о том, что вспоминаемое – не фантазия, а реально происшедшее; есть внутрителесная память об акте полагания такого структурирующего архетипа, в качестве которого выступает время, в соотнесенности с вспоминаемым содержанием.

Если вспоминаемые события мы можем помнить телом сенсомоторно, то этого нельзя сказать о вспоминании сновидения, хотя мы, тем не менее,

способны определять: приснился ли данный сон нам в действительности, или выдуман, только что сфантазирован. Об этой способности следует сказать подробнее.

Ясно, что тело не может сохранять сенсомоторную память о снувшемся, ибо в этом случае основные физиологические процессы отключены. Но тело не определяется ими также как не определяется внешним восприятием – помимо всего этого можно выделить особое **внутрителесное чувство**.

Это внутрителесное чувство сохраняет себя и в сновидении, но самообнаруживается по другому – как тело сновидения, в отношении к которому задается другая сторона мироописания, по иному осуществляется сборка феноменального содержания в соответствии с иными структурами пространства и времени.

Это мироописание столь сильно отличается от мироописания бодрствования, что они, по сути, даны как два параллельных мира, каждый из которых с точки зрения другого воспринимается как нереальный.

Разное полагание актов сборки мироописания для бодрствования и сновидения предполагает и разное содержание внутрителесного чувства, на уровне которого эти акты запоминаются. Внешне мир сновидений может полностью копировать мир бодрствования до такой степени, что на уровне чувственного и умственного познания невозможно будет определить – является ли он сновидением или данным в бодрствовании. Однако во внутрителесном чувстве будет по разному воспроизводиться ощущение реальности, при этом ощущение реальности бодрствования в принципе не может быть воспроизведено в сновидении.

Чрезмерная акцентация человека на умственном и чувственном знании приводит к нивелированию знания соматического, что может выражаться в том, что находясь в сновидении, он не замечает, что находится именно в сновидении, т.к. не обращает внимание на собственное внутрителесное чувство, которое в данном случае только и может служить критерием.

После пробуждения человек оказывается включенным в другое мироописание. Однако во внутрителесном чувстве сохраняется память об актах сборки другой структуры мироописания – сновиденческой. Чем менее он обращает

внимание на это внутрителесное чувство, тем труднее ему удержать в памяти сновидения, и лишь благодаря воспроизводимому во внутрителесном чувстве соотносению данной по памяти картины и акта полагания сновиденческого мироописания он может уверенно сказать, снилось ли ему данное в памяти, или оно сфантазировано непосредственно в бодрствовании.

5. Соматическое познание, определенное принципом тождества тела и мира, может сообщить об присутствии потусторонних существ, которые не воспринимаемы органами ощущений, и для того чтобы догадаться об этом умственно не было никаких оснований.

Присутствие потустороннего, не воплощенного в мире телесно и не включенного в мирописание, воспринимается внутрителесным чувством как нарушение ощущения континуальности реальности в определенной точке пространства, воспринимаемой как некий разрыв реальности вторжением ощущения абсолютной чуждости.

Эта пугающая чуждость локализуется в определенной пространственной части феноменального содержания мира, как будто она выпадает из реальности этого мира и все мироописательные принципы теряют в ней свою силу, кажется, что законы в ней перестают действовать, и там может произойти “Все что угодно”, осуществится “абсолютный Дикий Произвол”, пугающе безразличный к человеку и человеческому здравому смыслу. Эта пугающая чуждость проявляется как иррациональный страх, хотя при этом воспринимаемое пятью органами чувств не говорит ни о чем особенном.

Помимо прочего, на уровне феноменистического соматического познания воспроизводится внутреннее эмоциональное состояние этого потустороннего существа, по характеру этого состояния разные подобные существа становятся различимы для человека и узнаваемы по своим индивидуальным психическим проявлениям.

Благодаря этому внутрителесному чувству воспринимается пространственная локализация, передвижения, совершаемые действия, характер, намерения вторгающегося в наш мир потустороннего существа.

Исторжение его из мира осуществляется актом воли, задающей мирописание. Из-за ослабления напряжения воли, которая определяет этот акт,

система мироописания размягчается, что и позволяет потустороннему существу вторгнуться в тот мир, мироописание которого исключает его существование. Укрепление структуры мироописания через усиление волевого напряжения позволяет преодолеть ощущение пугающей чуждости, которая пространственно локализуется в определенном моменте мира, вписать прочными связями этот момент в общую структуру мироописания, исключаящую присутствие потустороннего существа.

6. Соматическое знание представляет собой память о характере полагания актом воли сборки мироописания в соответствии с определенным архетипом, представляющим структурный момент мироописания. Такие архетипы могут пониматься как априорные формы опыта, могут облекаться и в образно-смысловую форму в виде мифов, которые определяют все моменты жизни, могут представляться в виде судьбы или провидения, цикличности или эволюционности истории, однородности или неоднородности пространства, благодати или неблагодати мира и т.д.

Примером выражения одного из таких архетипов может служить вера в универсальность принципа каузальности. Именно такая вера, абсолютизирующая причинно-следственные отношения, определяет целостность картины мира современного человека, упраздняя страх перед непостижимым. Нет более обреченности человека на стояние перед “все-отрицающей” возможностью “всего чего угодно”, ставящей под сомнение все, что он имеет, оставляя лишь ужас перед неведомым – есть лишь познанное и еще-не-познанное, но что обязательно будет объяснено, т.е. заведомо предполагается уже включенным в структуру мироописания.

Этот архетип еще до своего умственного или чувственного выражения определялся волевым усилием собирающим картину мира, тем самым усилием, которое запоминается телом и воспроизводится по памяти тела.

И подобно тому как тело ребенка впервые учится ходить, оно учится собирать мир в единое мироописание. Делая первые шаги, ребенок часто спотыкается и падает. Делая первые попытки описать мир, он постоянно сталкивается с разрывами этого описания, реально встречает мифологических существ,

исключаемых мироописанием взрослого, живет среди необъяснимых для взрослого чудес.

Архетипическое знание тела – это знание тех волевых усилий, которое запоминается и воспроизводится телом еще до того, как оно будет воспроизводиться в интеллектуальной и эмоциональной сфере. Однако это знание требует постоянного напряжения воли, что заставляет человека в поисках внутреннего умиротворения предавать его забвению. Это приводит к тому, что мироописание определяется уже не самим актом воли, но инерцией этого акта, отчуждаясь от воли, и тем самым приобретая автономное существование по заданным принципам, которые, будучи оторваны от полагающей их воли, механицируют картину мира, максимально упрощают ее и подчиняют себе самого человека, также заставляя его механицировать и схематизировать собственное восприятие себя, отчуждать от себя богатство личного содержания.

7. Частным выражением страха перед Ничто – иррационального страха, разрушающего мироописание – является страх темноты.

Страх темноты, как я уже говорил, определяется тем, что сборка мироописания современного человека определяется при структурном подчинении зрительному восприятию всех прочих моментов, и при погружении окружающего пространства в темноту терпит жесткое испытание на прочность. Страх темноты представляет собой реальное соприкосновение с тем, что в мифологии обозначается хаосом, предшествующим космическому упорядочиванию, когда человек ощущает себя абсолютно беспомощным и беззащитным перед ужасом, который утверждает себя как способного явиться всем чем угодно, от которого невозможно защититься никакими принципами мироописания, которые могли бы успокоить, что “такого не бывает”, поскольку само действие всех этих принципов ставится под сомнение страхом.

Страх – это чувство утраты устойчивой основы, на которой человек был огражден от произвола того, что скрыто в непостижимом; это приостановление всех законов, которые обеспечивали ему спокойную жизнь в его мирке; это полная беззащитность перед тем, чего он не понимает, но что имеет силу упразднить принципы и законы его мироописания. Поэтому страх темноты более характерен для детей, у которых еще не сложилась устойчивая структура ми-

роописания, но по мере их взросления и укрепления структуры мироописания, страх этот ослабляется.

Страх темноты преодолевается волевым актом собирания мироописания, которое может быть осуществлено уже не на зрительной основе, а, например, на тактильной. Сначала человек, у которого в силу страха пребывают в смешении все образы и представления, усилием воли восстанавливает образ собственного тела, но не зрительный, а именно как ощущаемый внутрителесно; затем вводит в сферу собственного присутствия, ограниченную первоначально границами тела, непосредственно лежащие перед собой предметы, становящиеся, как бы продолжением его тела (точнее – его наличности в феноменальном содержании); потом усилием воли распространяет это ощущение на всю комнату, сохраняя в своем представлении порядок расположения всех вещей в ней; затем распространяет это ощущение далее, пока весь мир предстанет перед ним не в своей вызывающей страх чуждости, а в модусе обыденности, когда человек воспринимает его также естественно и привычно, как собственное тело.

Запоминание этого усилия воли, которое побеждает страх темноты, на уровне внутрителесной памяти, позволяет контролировать разрушающий мирописание страх, который вызывается не только темнотой, но и потусторонними силами, стремящимися подчинить себе волю человека, и для этого посредством вызываемого страха приостанавливают действие тех принципов мироописания, которые исключают возможность их существования в мире этого человека. Контролируемый страх в индейской магии, о котором рассказывал К.Кастанеда, превращается не только в одно из основных орудий защиты от этих сил, но и в орудие подчинения их воле человека.

Маг специально допускает в свой мир потустороннее существо, являющееся психическим вампиром, которое привлекается эмоциями человека, выплескивающими его жизненные силы, которые и служат основной пищей для этого существа. Провоцируя в себе страх, маг, с одной стороны, ослабляет структуру мироописания, что позволяет вторгнуться в его мир такому существу. Неожиданно посредством силы воли в определенный момент маг выключает в себе страх, снова восстанавливая устойчивость мироописания, захлопывая тем

самым дверь, через которую это потустороннее существо вошло в его мир. Тем самым оно оказывается запертым в мироописании человека, как в ловушке, маг же удерживает его прочностью собственного мироописания и подкармливает малыми порциями страха, подчиняя своей воле.

Малейшая оплошность мага, малейшая утрата самоконтроля оборачивается его гибелью, когда власть над его эмоциями, а затем и над его волей переходит к тому существу, с которым он ведет опасную игру, что означает уничтожение личности человека и что на христианском языке называется одержимостью.

Противоположным выражением иррационального страха, разрушающего мироописание, является обыденный страх – страх, не позволяющий вырываться за пределы мироописания, хотя он есть лишь обратная сторона того же самого страха иррационального.

Обыденный страх – это страх не соответствовать ожиданиям и представлениям другого, страх усомниться в коллективной системе мироописания. Этот страх направлен на упрочение данной коллективной картины мира и позволяет сохранять представление о единстве мира, общих для всех закономерностях, не допуская отступлений от этого. Если же этот страх гипертрофированно усилен, то он отчуждает от человека все его личностное содержание. Человек начинает бояться оказаться “не таким как все”, бояться несоответствия общественным нормам, выпасть из коллективной системы мироописания. Этот страх заставляет отождествляться со стереотипом среднего человека – обезличенного **ман**.

8. Особо следует сказать о страхе Божиим. Бог есть Непостижимое, бесконечно превосходящее все тварное, и при столкновении с этой Непостижимостью рушатся все конечные представления человека (и не только о мире и о себе, но и о Самом Боге), рассыпаются в прах любые его мироописания, теряется в бесконечности все то, что человек считал абсолютным.

Это потрясение всех основ его тварного существования при соприкосновении с нетварным началом и есть страх Божий. Здесь человеческая воля, полагающая новые мироописания, просто беспомощна в стремлении собрать во-

едино рассыпавшееся мирописание перед открывающейся бесконечной Бездной, которая есть и Бесконечная Полнота.

И роль принципов, сохраняющих устойчивость жизненного мира, выполняет в данном случае обряд. Именно обряд позволяет человеку не терять землю под ногами при экстатическом воспарении на небеса, обряд превращается в структуру его мирописания, каркасом его космоса, позволяя человеку не обезуметь, не потерять себя при соприкосновении с Тем, перед чем кажется исчезающе малым и условным все.

Обряд позволяет человеку не только восходить к Богу, но и спускаться на землю, возвращаться в обыденность своей жизни. Благодать Божия, дабы не разрушить единство человеческого мира, действует на человека не непосредственно, но через обряд, превращающийся в таинство. Такое соединение обрядовой и благодатной стороны и является культом – точкой соприкосновения человека с Богом.

В культовом общении с Богом человек обнаруживает условность всех своих принципов мирописания, место которых занимает теперь обрядовая структура культа, превращающаяся в те архетипы мирописания, которые упорядочивают и жизнь человека, и космос в целом. Обряд превращается в принцип оформления космоса, определяет структуру времени, пространства и соотношения всех вещей мира.

Упрощение обряда в протестантизме ведет к тому, что человек рискует потерять принципы, организующие единство его жизни при соприкосновении с тем, что бесконечно превосходит эти принципы, что, в свою очередь, может привести к сумасшествию. Поэтому благодать Божия, дабы предохранить человека, перестает на него действовать. Можно наблюдать, что спасением устойчивости мирописания для отрицающего обрядность Церкви служит обмирщение этой Церкви, утрата ее благодатности. Попытка же экстатически вырваться за пределы этого обмирщения сопряжена с опасностью разрушения психического единства личности.