

ХОЛИЗМ И ЗДОРОВЬЕ

от мировоззрения к практике

Выходит с мая 2009 г.

№ 1 (9) 2014

Тема номера: «СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ»

По материалам конференции «Предельные вопросы: жизнь, смерть и бессмертие. Смерть как творчество», проходившей в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге 22-23 ноября 2013

РЕДАКЦИОННЫЙ
СОВЕТ:

В. А. ВЛАДИМИРЦЕВ,
к.мед.наук,
д.психол.наук, проф.;
Ю. М. ГУБАЧЕВ,
д.мед.наук, проф.;
О. Е. ИВАНОВ,
д.филос.наук, проф.;
О.В. КРЕЛЬ,
президент
ассоциации «АнтЭра»;
В.А. ЛИЩУК,
к.техн.наук,
д.биол.наук, проф.;
В. В. МАЙКОВ,
к.филос.наук;
В. В. МАКИЕНКО,
к.мед.наук;
А. В. ОЛЕСКИН,
д.биол.наук, проф.;
Н. Б. ПОКРОВСКИЙ,
ректор НГУР, проф.;
М. А. САВЕНКО,
д.мед.наук, проф.;
Н. М. СЛАНЕВСКАЯ,
к.политол.наук;
С. И. ТРОИЦКАЯ,
к.филос.наук;
С. В. ЧЕБАНОВ,
д.филолог.наук, проф.

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:
И. К. Нурмеев

ОТВЕТСТВЕННЫЙ
РЕДАКТОР НОМЕРА:
С. В. Чебанов
д.филолог.наук, проф.

СОДЕРЖАНИЕ

- | | |
|----|--|
| 3 | Обзор работы конференции |
| 11 | <i>Чебанов С.В.</i> Взаимодействие со смертью как творчество |
| 18 | <i>Старостин О.А.</i> Мотив смерти в телесно-ориентированной психотерапии |
| 21 | <i>Лясковец О.Н.</i> Отдельные аспекты искусственного изменения предельных состояний |
| 25 | <i>Lyaskovets Oksana N.</i> Certain aspects of artificial changing limiting conditions (english version) |
| 27 | <i>Чернеевский А.П.</i> Как говорить о смерти.Различие психологического и религиозного дискурсов |
| 28 | <i>Павенков О.В.</i> Предельные вопросы о Танатосе и Эросе в творчестве каппадокийцев и Иоанна Златоуста |
| 40 | <i>Кудрявцева М.Е.</i> Смерть как творчество в рассказе Х.-Л. Борхеса «Тайное чудо» |
| 45 | <i>Кириллова О.А.</i> Смерть как творчество в декадентском кинематографе |
| 50 | <i>Машевский А.Г.</i> Ода Державина “На смерть князя Мещерского” как опыт осмысления смерти |
| 55 | <i>Будникова Ю.Ю.</i> Николай Рерих о смерти и бессмертии |
| 63 | <i>Чужов А.Л.</i> Даосская танатология и иммортализм. Памяти Е.А.Торчинова |
| 68 | <i>Соловьёв С.Л.</i> Смертный грех как предельный морально-нравственный регулятив |

СО Д Е Р Ж А Н И Е

ПЕРЕВОД: О. Н. Романова	72	<i>Шифрин Б.Ф.</i> Дом, пристанище, прибежище
КОРРЕКТОР: А. Е. Ковалева	78	<i>Гаевская Н.З.</i> Память смертная как творчество в христианском подвиге
ХУДОЖНИК: И. Ю. Смирнова	82	<i>Моисеев В.И.</i> Смерть как трансформация субъект-бытия
ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ: Н. К. Доманская, О. Г. Тагель.		СМЕРТИЮ СМЕРТЬ ПОПРАВ
	90	<i>М.С.Уваров:</i> Смертию смерть поправ
		ПРИЛОЖЕНИЯ:
	93	Программа конференции «Предельные вопросы: жизнь, смерть и бессмертие. Смерть как творчество»
	95	Список участников конференции
	97	НАШИ АВТОРЫ
	100	CONTENTS

Журнал издается под эгидой Ассоциации АнтЭра –
Института клинической медицины и социальной работы имени М. П. Кончаловского
www.celenie.ru

Все права защищены.

Никакая часть данного издания не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения редакции журнала.

Адрес редакции: Санкт-Петербург, Лиговский проспект 56-Е, офис 95
тел.: (812) 764-71-21; www.holiz.ru (www.journal.celenie.ru); эл. почта: holiz@inbox.ru

Журнал основан в 2008 году. Свидетельство о регистрации: ПИ № ФС 77-38506 от 18.12.09.

ISSN 2305-5650 (Print), ISSN 2305-5677 (Online)

Тираж 1 000 экз.

КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРЕДЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ. СМЕРТЬ КАК ТВОРЧЕСТВО»

Обзор работы конференции



Уильям Майкл Харнетт (1848 - 1892). Смерть и бессмертие

Настоящий номер журнала посвящен материалам состоявшейся 22-23 ноября 2013г. в рамках «Дней философии в Санкт-Петербурге – 2013», ежегодно проводимых Философским факультетом Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургским философским обществом при поддержке Комитета по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга и Российского гуманитарного научного фонда (проект 12-03-14128г), конференции **«Пределные вопросы: жизнь, смерть и бессмертие. Смерть как творчество»**. Руководитель конференции – д. филол. н., проф. С.В.Чебанов. Секретари: д. пед. н., проф. М.Е.Кудрявцева; к. мед. н. А.Л.Чужов. Ведущие заседаний: М.Е.Кудрявцева, А.Л.Чужов, В.М.Широнин, А.П.Чернеевский. Заседания проходили в Музее-институте семьи Рерихов (18-я линия В.О., д. 1). Всего в конференции приняли участие 46 человек, из них 5 профессоров (докторов наук), 13 доцентов (кандидатов наук, в т.ч. 1 докторант) и 1 аспирант. Содействие и помощь в организации и проведении конференции оказали администрация

и сотрудники Музея-института семьи Рерихов. В работе конференции участвовали представители научных, учебных и практических учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, Омска, Киева.

На заседаниях конференции заслушано 14 докладов. Докладчики представили широкий спектр тем – от фундаментальных философских (С.В.Чебанов, Б.Ф.Шифрин) до частных религиозно-философских (О.В.Павенков, Ю.Ю.Будникова, В.Л.Мельников, Н.З.Гаевская), искусствоведческих (М.Е.Кудрявцева, О.А.Кириллова), психотерапевтических (О.А.Старостин, А.П.Чернеевский, С.Л.Соловьёв), медико-биологических (А.Л.Чужов) и юридических (О.Н.Лясковец), так или иначе связанных с заявленной проблематикой мероприятия. Часть докладов (О.А.Старостин, М.Е.Кудрявцева, Ю.Ю.Будникова, С.Л.Соловьёв, А.Л.Чужов) была подготовлена участниками постоянно действующего междисциплинарного эвристического семинара «Пределные вопросы» и проводимых им мероприятий (руководители – С.В.Чебанов, М.А.Искрин).

Доклад **С.В.Чебанова** имел программный характер и содержал основную проблематику междисциплинарного дискурса о смерти. Докладчик акцентировал внимание аудитории на сложности обсуждения смерти в условиях сложившихся социально-психологических, культурологических и бытовых стереотипов. Он отметил, что при очевидном богатстве сферы творчества, соприкасающегося со смертью, новоевропейская культура игнорирует этот потенциал, концентрируясь на проблемах начала существования, т.е. зачатия и рождения. Результатом этого оказывается существование большого количества «белых пятен» в знаниях об окончании земной жизни человека. В то же самое время, именно рассматриваемая область оказывается крайне важной для освоения в ситуации глобального антропологического кризиса.

В основе развиваемых в течение многих лет С.В.Чебановым взглядов положено представление о тетраде базовых категорий «жизнь–смерть–организм–труп». Нарастание наполненности смертью рассматривается докладчиком в качестве частичного отупления, которое, прогрессируя, завершается тотальным трупобразованием. В качестве противонаправленного вектора рассматривается творчество, которое трактуется как целенаправленное (иногда – целеустремленное или даже целеполагаемое) создание нового, характеризующегося принципиальной непредсказуемостью. Выделяется около 20 мотусов творческого отношения к смерти.

Мотив смерти в телесно-ориентированной психотерапии был раскрыт в докладе **О.А.Старостина**. Отмечено, что в последние десятилетия XX века наступил новый этап в исследованиях телесности, включающей в себя физическое тело лишь как составляющую и метафорически отражающей не только психологические (душевные) проблемы человека, но и уровень его духовного развития. В телесно-ориентированной психотерапии телесность рассматривается в качестве результата взаимодействия тела и духа. В этом отношении она оказывается видимой и переживаемой частью души, которая непрерывно формируется под действием многообразных факторов в течение всей жизни индивидуума и имеет структуру, все составляющие которой взаимосвязаны, тесно переплетены и соот-

ветствуют друг другу. Эта структура суммарно выражает систему смыслов человека, в основе которой лежит его отношение к смерти и жизни.

Обобщая социальную и юридическую практику конца XX – начала XXI века **О.Н.Лясковец** утверждает: не имея пока возможности отменить онтологический закон, устанавливающий необходимость зарождения и смерти, человек последовательно и неуклонно присваивает себе распорядительную роль в этих процессах (искусственное оплодотворение *in vitro*, суррогатное материнство, аборт, контрацепция, смертная казнь, эвтаназия). При этом происходит изменение количества участников этих процессов, значимости их биологической половой принадлежности, возраста и технологии процесса. Т.о. человек все активнее изменяет природно-организованный процесс, затрагивая при этом онтологические основы существования цивилизации с труднопредсказуемыми, но неизбежными последствиями.

В перерыве между утренним и дневным заседаниями первого дня конференции (22.11.2013г.) состоялась традиционная акция памяти пассажиров «Философского парохода» (1922г.) у мемориального камня, посвященного этому событию (угол наб. Лейтенанта Шмидта и 8-9 линий В.О.).

Дневное заседание было открыто докладом, посвященном различию психологического и религиозного подходов в разговоре о смерти (**А.П.Чернеевский**). Главной отправной точкой рассуждения для докладчика являлся взгляд на смерть как на предельный для человека опыт экзистенциального переживания Иного. Для осознания Иного в рамках культуры изначально существовал исключительно религиозный язык. В начале XX века в европейской культуре формируется новый язык, позволяющий говорить о предельном опыте – психоаналитический, в котором религиозное именуется бессознательным, однако интерпретируются в различных психоаналитических школах неодинаково. Во второй половине XX века складывается гуманистический подход в психологии, имеющий основанием для познания здравый смысл. Автор задается вопросом: можно ли рационализировать способы осознания смерти (а также и предельного опыта вообще)? И отве-

чает на него отрицательно, констатируя, что эта задача находится за пределами современной европейской науки и философии.

О.В.Павенков доложил результаты своего диссертационного исследования мало изученной проблемы соотношения концептов Танатоса и Эроса в творчестве каппадокийцев и Иоанна Златоуста. Автор утверждает, что слово «любовь» и синонимичное ему «эрос» не всегда правильно употребляется в публицистике и средствах массовой информации, т.к. обычно игнорируется их соотношение с понятием «танатос» (θάνατος). А между тем, византийские богословы Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, основываясь на новозаветной мировоззренческой парадигме, разработали учение об амбивалентности любви (ἔρως) и смерти (θάνατος). В любви они видели внутреннее диалектическое противоречие: она может быть направлена как на небесный, идеальный, но-уменьный мир, так и на земное, плотское, низменное, грубо-чувственное. Святые отцы рассматривали Эрос, направленный на Бога, жертвенную, каритативную любовь как фундаментальное вневременное сущностное и духовное качество человека, обеспечивающее победу над Танатосом (θάνατος). В учении Иоанна Златоуста любовь к логосу является основным критерием отличия человека от животных. При этом смерть телесная как разъединение души и тела для человека праведного утрачивает свое значение. Намного страшнее и опаснее оказывается смерть духовная, смерть во грехе, которая означает полное отчуждение от Божественной любви, от Божественного Эроса.

Иные акценты в соотношении Эроса и Танатоса ставит Василий Великий. Для обозначения небесной и блаженной любви использует понятие Эрос (ἔρως). Таким словоупотреблением Василий Великий дает понять, что Бога можно любить не только любовью спокойной и соразмерной, какой является любовь-агапе (ἀγάπη), но и любовью стремительной, интенсивной, пламенной. Эросом человек может обожиться, преобразиться, если она будет направлена на Христа, и через это станет чистой и блаженной. Забвение Божественной Любви есть главный фактор Танатоса. Поскольку познание Бога невозможно без любви, то любовь является условием и основой жизни.

Забвение любви и есть нарушение заповеди Божией, которое привело к сращиванию природы человека и силы Танатоса, в результате чего человеческая жизнь стала процессом постепенного умирания, поскольку телом он живет в смертном мире и по законам материального мира.

По Григорию Нисскому любовь-эрос направлена как к добродетели, так и к лучшей истинной красоте. Однако если Василий Великий говорит о вожденнейшей Божественной красоте, то Григорий Нисский созерцательно указывает на красоту восстановленного человеческого тела после всеобщего воскресения мертвых. Причина смерти по византийским богословам – это неправильное распоряжение человеком свободой воли, который сознательно выбирает грех и зло. Первородный грех, определяющий смертность тела, подобно вирусу распространяется половым путем: от родителям к детям, которые также рожают детей и так далее. В смерти есть смысл, который можно назвать дидактическим: она препятствует чрезмерному распространению греха и задает предел развития зла в человеческом естестве. Григорий Нисский в своих рассуждениях о пост-смертном бытии человеческой души, приходит к положению о «неполноте» смерти тела. Эта недостаточность смерти тела человека обусловлена тем, что составляющие его тело элементы продолжают существовать в едином материальном космосе. При этом сохраняются индивидуальные опознавательные «коды», по которым тела смогут быть полностью реконструированы при всеобщем воскресении. Любовь-эрос рассматривается Григорием Нисским и как бесстрастная связь с Богом, и как связь с любимым телом, которая не прерывается даже после смерти человека и восстанавливается после всеобщего воскресения мертвых. Тогда эрос полностью преобразит человека, который станет бессмертным, а победа над смертью станет полной.

Собственный мистический опыт убедил Григория Назианзина рассматривать Танатос не как антитезу жизни, а в качестве аспекта бытия, находящегося в тесной связи с жизнью и составляющего с ней неразрывное диалектическое единство. Он пришел к выводу, что Эрос может стать Танатосом, если он направлен на бытие к смерти, на греховную жизнь, и может стать источником жизни вечной, если

он направлен на Бога.

Опираясь на текст рассказа Х.-Л. Борхеса «Тайное чудо», **М.Е.Кудрявцева** анализирует идею автора о том, что осознание неотвратимости и близости смерти может явиться мощным стимулом для творчества, заставляя человека максимально мобилизоваться для реализации своей миссии. Х.-Л. Борхес недвусмысленно высказывается за абсолютную самодостаточность и ценность творчества, полностью осуществляющегося во внутреннем экзистенциальном пространстве человека за секунду до ухода из жизни – творчества, существующего лишь в воображении автора, результат которого никому не суждено ни увидеть, ни прочитать. И эта внутрисубъектная созидательная деятельность оказывается (по Х.-Л. Борхесу) равноценной внешней социальной.

С большим интересом был заслушан и вызвал активную дискуссию доклад **О.А.Кирилловой**, раскрывшей эволюцию и преемственность характерных образов смерти в декадентском кинематографе от начала прошлого века до настоящего времени. В качестве исходного материала для анализа автор использовал творчество кинорежиссера Е. Бауэра и его фильм «Умиравший лебедь» (1916), для которого в полном соответствии с феминистичностью культуры декаданса характерна феминизация также и красоты смерти. С другой стороны, смерть трактуется как необходимое условие «идеальной любви»: объект любви, как и объект эстетический, должен быть отнят смертью у героя-субъекта и «возвращен» ею в форме отчужденного образа-грезы – тогда он приобретает черты объекта идеального. Идеал в культуре символизма есть синтез макропонятий Красоты и Смерти, выраженный в образе.

Подобный некроэстетизм легко трансформируется в некроэротизм: живая женщина у Бауэра – это всегда женщина ненужная, неполноценная, отвергнутая, требующая окончательной «доработки смертью». Женский образ как центральный образ смерти у Бауэра и культурологичен, и мифологичен одновременно – это генеалогический исток феминизации образа смерти в отечественном кино. Формула, предложенная Бауэром, состоит в абсолютизации и отождествлении понятий красоты и смерти, и в воссоздании эстетичес-

кого идеала как фундаментально мертвого.

Тема идеализации эстетического объекта в пространстве смерти получает свое развитие во второй волне кинематографических рефлексий Серебряного Века – «кинодекаданса» 1980-х гг., точкой отсчета которого можно считать появление фильмов «Скорбное бесчувствие» Александра Сокурова (1986) и «Господин оформитель» Олега Тепцова (1988). Сценарий к обоим фильмам написан Юрием Арабовым. Если в фильме Сокурова зияющим смысловым центром событий является ложно-мертвое тело, диагноз которого *anesthesia psychica dolorosa* вынесен в заглавие фильма, то фильм Тепцова по своим этико-эстетическим построениям целиком отражает проблематику кинодекаданса Бауэра: в нем также представлена история анти-Пигмалиона как идейного терминатора, теряющего контроль над ходом умерщвления.

Декадентский танатологический конструкт, лежащий в основе сюжета, позволяет найти прямые аналогии в фильмах «Умиравший лебедь» Е.Бауэра и «Господин оформитель» О.Тепцова. Взаимоотношения художника и модели, творца и красоты, танатолога и смерти решены здесь весьма сходным образом: красоту как характеристику живого приносят в жертву абсолютизированному эстетическому идеалу, в котором символистские макропонятия красоты и смерти синтезированы. В первом случае акцент сделан на совершенстве смерти, во втором – на несовершенстве всего живого, уже сотворенного, но еще «неоформленного». В «Господине оформителе» речь идет о демиургических претензиях главного героя: оставляя Богу функцию творца несовершенной материи, он отдает художнику приоритет в ее оформлении в аристотелевском смысле, т.е. «одухотворения». Декадентское творчество превращается в исследование феномена смерти, в танатологию, осуществляемую художественными средствами. А это есть не что иное, как вариант альтернативной секулярной теургии в понимании Н.А.Бердяева: «Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую...».

В центре внимания участников второго дня конференции (23.11.2013г.) на-

ходились межкультурные и межконфессиональные параллели и отражение представлений о смерти в архетипах мифологического сознания (Б.Ф.Шифрин), учении Рерихов (Ю.Ю.Будникова, В.Л.Мельников), христианской догматике и опыте мистического откровения (С.Л.Соловьёв, А.В.Гогин, С.В.Чебанов), даосизме и современных медико-биологических концепциях (А.Л.Чужов).

В докладе **Ю.Ю.Будниковой** нашли свое отражение представления о смерти и бессмертии Н.К.Рериха, полагавшего знания об устройстве мира невидимого («области заочны»), его духовного измерения и посмертного существования человека опорными, структурообразующими факторами культуры. Смерти, как конца существования человеческой индивидуальности, для Рериха не существует. В своей статье «Сущность» (1935) он писал: «Начиная от теологических и через многие философские, исторические и поэтические рассказы, всюду утверждается, что и смерти как таковой нет и близость миров может быть ощущаема даже среди обихода жизни». Под подлинной же смертью этот выдающийся мыслитель XX века подразумевал смерть психическую, духовную, когда люди становятся «гробами поваленными». Подобная смерть может наступить во время продолжающегося физического существования индивидуума.

Об альтернативе смерти – бессмертия, природой которого является вечность, в статье «Держава Света» (1931) Н.К.Рерих писал так: «Многотомно можно выписывать из Отцов Церкви и из заветов пустынно-жителей и подвижников правила их, ими выношенные и примененные в жизни. “Когда сподобится духовных дарований, тогда, непрестанно бывая воздействуем Благодатью, весь соделывается световидным и становится неотклоним от созерцания вещей духовных. Таковой не привязан ни к чему здешнему, но перешел от смерти в живот...” <...> Бог вложил человеку вечность в сердце – обитель духа нетленна, вечна через все воплощения. И познает она свет, ибо и сама является источником света».

Свое выступление **А.Л.Чужов** начал с предложения к аудитории почтить память проф. **Евгения Алексеевича Торчинова** (1956–2003), чей вклад в развитие отечественной даологии следует считать выдающимся. В основной части своего доклада, посвя-

щенного даосским танатологии (учению о закономерностях умирания), танатогенезу (механизмам смерти) и иммортализму (доктрине абсолютной ценности жизни), автор отметил, что трудно подобрать исторический аналог бескомпромиссному подходу ранних даосов. Они объявили смерть явлением противоестественным и избрали своей целью достижение личного бессмертия в физическом теле. Однако последующая эволюция этих представлений, обнаруженная при глубоком научном анализе Шанцинского книжного собрания, показывает, что конечной целью даосской практики в III–VI вв. становится обретение ранга небесного чиновника-сяня и вознесение в мир бессмертных, минуя физическое умирание. Тогда для даоса наступает вечность, являющаяся по емкому выражению Г.С.Померанца (1918–2013) точкой, вокруг которой вращаются времена. Таким образом, можно говорить о возникшем в среде даосов различии трупобразования и смерти (по терминологии С.В.Чебанова). Автор обращает внимание на сходство радикального раннедаосского иммортализма с теоретическими посылами современного трансгуманистического движения, а также на ключевое значение анализа вариантов решения психофизической проблемы для типологии попыток преодоления смерти.

С.В.Чебанов поделился своими воспоминаниями о Е.А.Торчинове, знакомство с которым у него состоялось в июле 1973г. в период поступления последнего на кафедру китайской филологии Восточного факультета ЛГУ. В 1976–78гг. их общение было наиболее интенсивным. Проблематичным в профессиональной карьере оказался для Торчинова момент принятия осознанного решения о вступлении в ряды КПСС, что в среде его единомышленников было воспринято неоднозначно. Особенностью периода становления его как специалиста-синолога был постоянный и глубокий интерес к философии. При этом ему удавалось успешно разделять собственную мистическую практику и непредвзятую многоаспектную рефлексию по поводу этой практики. Став в 1998г. заведующим кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ, Евгений Алексеевич организовал чрезвычайно интересный семинар по сравнительному религиоведению

нию, особенностью которого стали обширные и глубокие психологические комментарии к обсуждаемым вопросам.

С.Л.Соловьев посвятил свое выступление рассуждениям о таком предельном морально-нравственном регулятиве как смертный грех. Он отметил, что наличие философского, психологического, социокультурного, богословского, экзистенциального и других дискурсов на эту тему указывает на универсальную значимость этой проблемы.

Грех означает нахождение вне области, предписанной Богом для жизни человека. Говоря о смертном грехе, мы имеем в виду условия, приводящие в посмертии ко «второй смерти», к гибели души. Таким образом, первой смертью будет отделение души от тела, а второй – разрыв связи души с Богом. Душа, вследствие этого, остается одинокой (неприкаянной), и не может облечься новым телом посмертия. Дальнейшая судьба такой души в богословском дискурсе трактуется неоднозначно. В определении смертного греха обязательным условием является информированность человека о грехе и, вместе с тем, осознанное решение его совершать. При этом осознание какого-либо онтологического уровня подразумевает известный контроль его проявлений. Однако результативные усилия, направленные на спасение души и поддержание душевного равновесия, невозможны без апелляции к духовному уровню бытия как к более универсальному типу целостности.

Приходится констатировать, что успехи в познании физиологии, биохимии, психологии человека отнюдь не приблизили нас к пониманию его свойств в смысле субъектности, а в определенном отношении, возможно, отдалили. В результате попыток объяснить в рамках естественнонаучной парадигмы внутренние (психические и духовные) процессы через внешние (физиологические и биохимические), понимания их глубинных взаимосвязей не возникло, а противопоставление между ними, скорее, даже усилилось.

В докладе **Б.Ф.Шифрина** особое внимание уделено различению семантических полей архетипических понятий «Дом», «пристанище» и «прибежище». По мысли докладчика, дом психологически связан с привязанностью, пристанище – с контактом, прибежище – со страхом гибели и чаянием

спасения. **Б.Ф.Шифрин** отмечает, что в самых разных культурах обычай гостеприимства фундирован сакральным мотивом: под видом странника человек принимает ангела как посланца Бога или даже самого Бога. Христианское миропонимание (по А.Д.Шмеману) начинается с ощущения того, что «в мире царит и жизнью управляет гибель». Поэтому к паре «пристанище – прибежище» примыкают следующие несимметричные и несинонимичные парные понятия: «жизнь–спасение» и «смерть–гибель». При этом следует иметь в виду две перспективы:

1. Сотериологическую, объемлющую Гибель и Жизнь, перспективу Спасения.
2. Перспективу, для которой необъятность Истинной и Вечной Жизни является смысловой доминантой, подразумевает, что уже в рамках земной жизни, выступающей как объемлющее целое, решается вопрос о Спасении.

Противопоставление этих двух перспектив имеет тенденцию ассоциироваться с антитезой «центростремительное – центробежное». Сопряжение сотериологической перспективы с центробежной интенцией (в частности, с эскапизмом) не является логически необходимым. К этой аберрации приводит допущение, что обыденная жизнь есть преимущественно устойчиво-оседлое существование. Между тем бывали времена, когда именно жизнь бродячая, «неприкрепленная», считалась естественной, а странствия и паломничества носили массовый характер.

Мотив пристанища докладчик предложил рассматривать в контексте *кенозиса* (от греч. *κένωσις* – опустошение, истощение) как способ обретения человеком Божественной благодати путем самоуничтожения.

В перерыве между утренним и дневным заседаниями состоялась презентация книги Б.Ф.Шифрина «Голоса во временных помещениях» (Издательство «Русская культура», СПб, 2013). Были прочитаны поздравления, поступившие от коллег, находящихся в Чехии, Японии, ЮАР (Л.В.Зубова, К.А.Богданов, А.А.Оскольский).

С музыкальным поздравлением выступил руководитель композиторского круга «Мелос» А.А.Следин, который и вел всю презентацию.

С.В.Чебанов в своем выступлении рас-

смотрел присущее нынешней парадигме «отбрасывание второстепенного», приводящее к обесмысливанию деятельности из-за накопления нежелательных побочных и отдаленных последствий в широком спектре научных, повседневно-коммуникативных и художественных практик. Книга же Б.Ф.Шифрина помещает это второстепенное в центр внимания. По мнению С.В.Чебанова обсуждаемая проблематика может рассматриваться с методологически единой точки зрения, формулируемой в терминах «парадокса Мидаса» и концепции над-рефлексии (М.А.Розов).

А.В.Гогин оценил книгу как произведение глубокое, являющее философскую мысль в ее драматическом развертывании. Примечательно, что смысловое целое не явлено тут как одновременно присутствующее, оно требует погружения. Книга написана в жанре свободной медитации, поощряя читателя к медленному чтению и возвращению к тем или иным страницам, – оказываясь, тем самым родственной поэзии двадцатого века.

О связи книги с философско-поэтической культурой Серебряного века говорила и Е.А.Трофимова, отметив, что эта книга, – итог раздумий автора, его выступлений, статей. Можно было бы сказать, что это результат научного поиска, но, учитывая авторский анализ феномена поиска, нужно говорить, что это плод находений. Знакомство с книгой вынуждает по-новому думать о языке философской книги, поскольку она демонстрирует редкие внимание к слову и заботу о сбалансированности понятий, заставляя вспомнить о таких уникальных явлениях, как книги А.Ф.Лосева или проза Андрея Белого. По мысли последнего мотивы иных культур входят в нашу мысль не сами по себе, а если есть наш резонанс, они говорят о том, что происходит с нами. Поэтому и буддийские мотивы, дзэнские интонации – не внешнее явление для нас. В итоге, можно утверждать, что тема *внимания*, поднятая в книге, очень важна из-за того, что внимание трудно удерживать так, чтобы добиваться прикосновения к смыслам. Книга свидетельствует, что оно произошло т.е. она состоялась.

Александр Горнон (поэт, руководитель аудио-визуальных проектов, исследователь русского Авангарда), опираясь на историю своих творческих контактов с Б.Ф.Шифриным,

возникших на почве полифоносемантики, с ее горизонтом художественных, языковых и философских проблем, продемонстрировал трудности рефлексии в ней интуиции поэта и языка. Эта трудность как раз привлекла Б.Шифрина. По мысли А.Горнона, в привычном восприятии имеет место соответствие матрицы повседневной жизни и схематизма, поэтому поэтическому открытию, продирающемуся сквозь рутину языка, требуется особая способность видения и понимания. Обретению этой способности и содействует книга Б.Шифрина. Эта же способность необходима и для творческого отношения к смерти.

В.Л.Мельников, говоря о доме в Учении Живой Этики Рерихов, отметил их трактовку дома как ковчега жизни, обращая внимание на чистоту как физическую, так и духовную, которая должна быть присуща дому. В связи с этим обращается внимание на присутствие цветов в доме, но ограничение доступа животных в дом.

Н.З.Гаевская в своем докладе поделилась своими соображениями о творческом аспекте в христианском подвиге Памяти смертной. Христианский подвиг – определенная бытийная стратегия, направленная на аутотрансформацию, Спасение и достижение личностного бытия. Центральный предмет подвига – это внутренний и бытийный опыт богообщения.

Смерть – важный архаический элемент в структуре подвига юродства. Мотив смерти имеет архетипическое происхождение. Смерть необходима в той мере, в какой она скрывает повседневное в человеке и обнаруживает иное. Христианская ментальность, включаясь в процесс активизации пары «жизнь – смерть», порождает функцию смыслового преобразования. Дуальная оппозиция жизни рассматривается не как жизнь – смерть, а как жизнь временная и жизнь вечная.

Память смертная – основа мировидения христианина, русского православного человека на протяжении тысячелетия. В смысловом пространстве «памяти смертной» хранятся знания о способах личностного определения по отношению к смерти, формирования бытийной ответственности и преодоления релятивизма, способах влияния на культурный код и преодоления греха. Память смертную проповедует православное подвижничество,

в частности юродство – один из самых парадоксальных религиозных феноменов, информация о котором во многом сакральна и табуирована по сей день.

Завершилась конференция круглым столом на тему «Пасхальный тропарь «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав».

Организаторы и участники конференции стремились к преодолению традиции табуирования проблем смерти и умирания, актуализации опыта их широкого междисциплинарного рассмотрения и раскрытию возможностей их непредвзятого исследования. Следует отметить, что в большей или меньшей степени прогресс в решении этих задач был достигнут.

Пожалуй, самым примечательным результатом прошедшей конференции является, что она продемонстрировала очень интересный

феномен, заключающийся в следующем.

Докладчики, исходя из самых разных соображений, начинали развивать свои построения, отталкиваясь от трактовки каких-то эмпирически предъявленных фактов (прекращение физиологического функционирования тела, механизация поведения, превращение в живой труп и т.д.) как смерти, лишаящей сущее смысла. Однако, при более подробном рассмотрении оказывалось, что эти факты не столь уж однозначны, а за ними стоят какие-то ценностно важные трансформации способа существования чего-либо. При этом эти трансформации с большей или меньшей долей очевидности должны рассматриваться как проявления жизни. Поэтому в итоге обсуждение всего предложенного материала оказалось в высшей степени жизнеутверждающим...

Материал подготовили:

А.Л.Чужов, Б.Ф.Шифрин, С.В.Чебанов

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СО СМЕРТЬЮ КАК ТВОРЧЕСТВО



Аннотация

Творчество как непредсказуемое порождение нового сущностно противоположно смерти как утрате непредсказуемости жизни. В новоевропейской культуре, отказывающейся от постижения смерти, существует много линий взаимодействия творчества и смерти. Тем не менее, отсутствует единое концептуальное поле их соотнесения.

Ключевые слова: Жизнь, организм, смерть, труп, творчество, Творение, новизна, непредсказуемость.

При кажущейся их несовместимости взаимоотношения смерти и творчества весьма напряженны. С целью их прояснения нужно уточнить смысл исходных категорий, образующих тетраду¹:



Сложно организованный субстрат, на котором может проявляться жизнь, выступает как организм, обладающий особым набором свойств, среди которых: целостность, фрактальность, обеспечивающая подобие части и целого; наличие формы, проявляющаяся в множестве фигур, что обеспечивает полиморфизм организма (включая и временной); взаимодействие разных механизмов управления,

в том числе, централизованных и распределенных; подчиненность функционирования разным типам закономерностей (преимущественно тенденциям, а не законам), среди которых есть разнонаправленные, и т.д. Важнейшее свойство организма – способность генерировать регулярности, нагляднее всего проявляющиеся в ритмике его функционирования. Труп представляет собой конгломерат субстратов организма, утратившего свои свойства. Понимая так организм можно различать разряды организмов – физические (Солнечная система как организм), биологические, психические, социальные, культурные, экономические и т.д.

Тогда жизнь обнаруживается как постоянное («хроническое») нарушение регулярностей, генерируемых организмом², а смерть проявляется как рассеивание жизни, начинающееся с утраты нарушения регулярностей³,

¹ Чебанов С.В. Интерпретация тела и постижение жизни // Логос живого и герменевтика телесности. М., Академический проект, 2005. С.339-406.

² Здесь не обсуждается вопрос об источнике жизни (Чебанов, указ. соч.).

³ Ср. Гогин А. Мертвая зона. Мироззрение в

генерируемых организмом, а заканчивающиеся утратой способности генерировать и сами эти регулярности⁴. Наполненность смертью ведет к частичному отуплению, которое завершается тотальным трупообразованием.

Творчество же трактуется как целенаправленное (а иногда и целеустремленное или целеполагающее) создание непредсказуемого нового⁵. В силу непредсказуемости нового и непостижимости процесса творчества, его нельзя планировать, нет методик творчества, ему невозможно научить, а можно только развивать способность к нему и т.д. Творчество является бледным подобием Творения.

Творчество присутствует в самых разных формах – от полной пассивности с сохранением следов творческого начала (как в переступании с ноги на ногу) до активной целеполагающей творческой деятельности.

В связи со сказанным выделяется ряд модулей творческого отношения к смерти (которые могут пересекаться).

– Нейтральное функционально-утилитарное, отстраненное от осознаваемого творчества, отношение к смерти, которое связано с ментальной неполноценностью (и это предмет психиатрии), нравственным индифферентизмом, аномальной суетностью, чрезмерным меркантилизмом (последние три качества свойственны массовому обывателю) и т.д. Такое отношение к смерти, по-видимому, свойственно животным (хотя есть данные, указывающие на противоположное – ср. «кладбища» африканских слонов).

– Боязливо-шаблонное отношение к смерти, при котором творчество проявляется в создании психологической защиты и заполнении существования повседневной деятельностью, отодвигающей понимание

смертности самого себя и своих близких. Это характерно для послевозрожденческой культуры, преподносящей обиход как нескончаемый городской праздничный карнавал⁶, делающий смерть незаметной в повседневной жизни⁷. Это, в свою очередь, создает предпосылки для евро-североамериканского стремления к стерильности повседневности (см. далее о навязчивой чистоте).

– Бахвалисто-безрассудная творческая игра со смертью, позволяющая не видеть ее в упор, проявляющаяся в краткосрочных эпизодах, требующих длительной технической подготовки (дуэли, экстремальные виды спорта, действие в чрезвычайных ситуациях, медицина катастроф и т.д.). При этом важно «взглянуть смерти в глаза» и в последний момент уклониться от нее, ощутив в этом напряженность жизни.

– Обеспечиваемое творческими импульсами, осознанное или нет «нарывание» на источники смерти (аутодеструктивное поведение) за счет реализации долгосрочной стратегии, приводящей к исчерпанию жизни (перфекционизм, стремящийся преодолеть стечение обстоятельств, бескомпромиссное сохранение чести, готовность «не постоять за цену» ради цели, неумеренная жертвенность и т.д., навязывающие искусственный выбор между жизнью и смертью).

– Планируемая инновационная (как имитирующая творчество) деятельность направлена на исключение непредсказуемого (спонтанности жизни и непланируемости смерти) из функционирования организма (феномен «живого трупа» – образ Алексея Александровича как антипода живости Анны в «Анне Карениной»). Смерть как отсутствие жизни наличествует в регулярно функционирующем организме, разнообразием своих состояний имитирующим жизнь⁸. Такое соприкоснове-

некрогонической перспективе – <http://www.ph.spbstu.ru/sites/default/files/publications/Мертвая%20озона.pdf>

⁴ Ср.: Павенков О.В. Предельные вопросы о Танатосе и Эросе в творчестве каппадокийцев и Иоанна Златоуста – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=60>

⁵ Чебанов С.В. Творчество как аскеза // Творение. Творчество. Репродукция. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып.15. СПб, Эйдос, 2003. С. 421–429.

⁶ См. характеристику культуры карнавала: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М. Художественная литература, 1990.

⁷ Об отношении к смерти в категориях здравого смысла: Чернеевский А.П. Различия психологического и религиозного дискурсов на материале осознания смерти – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=33>

⁸ Ср. Павенков, указ. соч.

ние со смертью обнаруживается в административных попытках стимулировать и планировать творчество, проверках исполнения планов по параметрам. Новизна оказывается при этом имитацией, творчество – угрозой административному способу организации деятельности, а вся затея – деструкцией административного организма и подавлением творческой жизни.

– Творчество, направленное на противостояние смерти (телесному дряхлению, психической инертности, поведенческой шаблонности и т.д.) в сфере гигиены тела и души и представляющее ценность в профессиональной деятельности (гигиениста, диетолога, гериатра, психотерапевта) и личного опыта. Однако, такое отношение к смерти может стать inferнальным и свестись к заботе о молодости тела или ее имитации с помощью косметики или обернуться маниакально-имитационным уклонением от любого соприкосновения со смертью и покойниками (с избеганием соприкосновения со старыми вещами, в особенности принадлежавшим умершим, разговоров о смерти, посещения похорон и поминок, etc.).

– Творчество по подготовке желаемого конца земной жизни (обстоятельства, место и время кончины, исключение из опосредованного телом общения с близкими, составление завещания, завершение земных дел) и планирование похоронных церемоний, способов и мест захоронения и т.д.⁹ При этом практически-разумное и духовно-зрелое отношение к смерти может обернуться театрално-демонстративным фантазированием или более тонкими вариантами прелести, когда искусство оборачивается одержанием искушением – искусством. Аскетическая и мемуарная литература хорошо освещает эту тему, однако в новоевропейской культуре этот опыт оказывается несистематизированным и невостремленным. Один из сюжетов этой литературы – предсказание праведниками времени, места и обстоятельств своей кончины (церковная традиция фиксирует дату преставления – в отличие от рождения, конец жизни – ее венец – сознательно творится человеком) и наставления по их погребению.

⁹ См. существование с XV в. жанра *Ars Moriendi* (Искусство умирать).

– Творческое осознание природы смерти, включая рефлексию припоминания (в понимании Платона), личного и чужого опыта переживания измененных состояний сознания¹⁰, клинической смерти¹¹, трансперсональных переживаний¹² и т.д., т.е. всего спектра предельного и запредельного опыта, не подтверждаемого стандартными эмпирическими данными¹³. При таком осознании оправдан отказ от буквального описания личного опыта, а целесообразна его катафатическая и апофатическая интерпретация. Тогда смерть выступает как определенная сторона значимых трансформаций, которые с другой стороны выглядят как рождение, обретение новой жизни¹⁴.

– Творчество по преодолению аффектации (паники, истерик, нестерпимых страданий, уныния) самим умирающим и его близкими с целью препятствовать тому, чтобы уход был источником дисгармонии. Это относится и к умиранию животных, к умиранию в результате старения, болезней, травм, целенаправленного умерщвления. Поскольку каждый конец земной жизни уникален, психологическая помощь в этой ситуации должна быть строго индивидуальной¹⁵, что призывает врачей, гериатров, работников хосписов, близких умирающих и их самих к творчеству.

¹⁰ Спивак Д.Л. Измененные состояния сознания. Психология и лингвистика. СПб, Ювента – СПбГУ, 2000.

¹¹ Муди Р. Жизнь после смерти: Исследование феномена выживания после физической смерти. Л., Лениздат, 1991; Ньюзнер Дж. Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях. М., ББИ, 2003 и др.

¹² Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., АСТ, 2003.

¹³ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., Наука, 1993 и последующие работы.

¹⁴ Ср.: Будникова Ю.Ю. Николай Рерих о смерти и бессмертии <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=3>; Старостин О.А. Мотив смерти в телесно-ориентированной психотерапии – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=38>; Шифрин Б.Ф. Дом, пристанище, прибежище – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?paged=2>

¹⁵ См.: Гнездилов А.В. Психология и психотерапия потерь. СПб., Речь, 2002.

– Творческая подготовка к посмертию зависит от представлений о его характере – прекращения всякой жизни, утраты или сохранения индивидуальности, радикального изменения, загробной жизни как продолжения земной и т.д. Для атеиста и материалиста, не являющегося циником, девиз «Memento mori» – императив, определяющий его деятельность¹⁶: это может быть забота о своем деле, памяти о себе, обеспечении близких и т.д. Для верующего подготовка к посмертию включает множество мистических, ритуальных и нравственных обязательств, предполагающих творческую активность (напр., в избегании смертного греха¹⁷). Особое внимание творчеству в подготовке к посмертию¹⁸ уделяет аскетика, являющаяся, по выражению «Добротолубия»¹⁹, художеством художеств.

– Творчество по организации трансляции опыта взаимодействия со смертью. При широком поле для творчества в этой области, на деле оно довольно узкое и представлено, в основном, двумя сегментами – монашеской передачей (устной и письменной) аскетического опыта и обывательскими (часто суеверными) максимумами по этому поводу.

– Творчество, связанное с влечением к смерти, понимаемому как широкий спектр особенностей личности – от профессионально-культурологического интереса к смерти и сопровождающим его реалиям и кончая психическими девиациями (включая расстройства полового поведения из группы F65.8 Международной классификации болезней – МКБ-10) – некрофилии, как влечению ко всему, что связанному со смертью, танатофилии – влечению к покойникам и тафофилии – любви к кладбищам, похоронам, похоронным процессиям, ритуалам и аксессуарам.

¹⁶ Гаевская Н.З. Память смертная как творчество в христианском подвиге – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=21>

¹⁷ Ср. Соловьев С.Л. Духовная и психическая культура в психотерапии – http://celenie.ru/video_20.12.2012.html

¹⁸ Напр.: Володин А., священник. Воспитание правильного отношения к смерти в семье – http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=4217

¹⁹ Флоренский. П. Столп и утверждение истины. М., Лепта. 2002. С. 98-99.

Такое творчество неоднородно и затрагивает важные и разнообразные сферы жизни – частной и общественной: желание увековечить память о себе и своих близких с помощью погребальной церемонии, приметных могилы и надгробия, памятников и т.д. всегда значимо, что имеет важные следствия.

1. Принятие решения о погребении, а отчасти, и об увековечении памяти происходит в условиях эмоционального стресса и цейтнота, что определяет готовность тратить на это последние деньги и делает обсуждаемую сферу значимым сектором бизнеса. Готовность из-за аффектации в таких ситуациях к значительным затратам определяет особенности этого бизнеса и характер творчества бизнесмена, работающего в нем²⁰.

2. Эта область предоставляет простор для художественного творчества – истинного и имитационного. Поэтому с каждым типом психических девиаций (некрофилией, танатофилией, тафофилией) соотносятся те или иные направления литературы²¹, театра, кино, изобразительного искусства (напр., некрореализм Е.Юфита или некростатика и некродинамика В.Кустова)²².

Некрофилическое творчество граничит не только с психопатологией, но и с inferнальным миром, что присуще и для двух следующих модусов творческого отношения к смерти. Это должно учитываться при профотборе и профориентации лиц, способных к творчеству в далее рассматриваемых областях. При этом надо учитывать специфические виды профессиональной вредности, которая для каких-то антропологических типов и отдельных личностей может быть источником дополнительных жизненных ресурсов. В последнем случае профессиональный успех может определяться некрофилической ориентацией личности.

– Творчество в изучении смерти и трупов

²⁰ Напр.: Магазин товаров для загробной жизни – <http://bigpicture.ru/?p=455367>, 17.11.2013.

²¹ См., напр.: Кудрявцева М.Е. Смерть как творчество в рассказе Х.-Л. Борхеса «Тайное чудо» – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=23>

²² См., напр.: Кириллова О.А. Я как Другой (-ая), двойник как лакановский зеркальный образ в танатологических рефлексиях декадентского кинематографа // Международный журнал исследований культуры, №1, 2011. С. 145-154.

в широком спектре дисциплин (танатология, патанатомия, тафономия, палеонтология, археология, музейное дело, некрополистика и т.д.), имеющих специфику отношения к смерти. Так, танатология развивается и как медицинская дисциплина, изучающая пост-мортальные изменения трупа (М.Ф.Л.Биша, К.Бернар, Р.Вирхов, Г.В.Шор и И.И.Мечников, предложивший термин танатология), и как философская танатология²³. В свое время медицинская танатология разделилась на статистику смертности, патофизиологию и патанатомию. С 1961 г. в медицине вычленилась реаниматология, вобравшая часть мечниковской танатологии.

На изучении гробов основана вся палеонтология (привлекающая данные об абиогенных компонентах палеобиоценозов) и в определенной мере археология (ориентированная на изучение артефактов). Для них важна тафономия, изучающая посмертные изменения гробов: образование их скоплений (танатоценозов, некроценозов) и последующее окаменение (фоссилизацию), формирующее ориктоценозы²⁴. Археологическая тафономия, имея дело с трупами людей (значительная часть которых извлечена из захоронений, созданных в соответствии с религиозными ритуалами), предполагает особое отношение к ним и придает работе археологов оттенок инферальности, ощущаемый ими самими и представленный в профессиональном фольклоре.

Коллекционирование археологических находок, как и любое коллекционирование с экспонированием коллекций, приводит к созданию музеев как собраний предметов, вырванных из органичного для них окружения. Сама возможность изъятия артефакта или природного объекта (раковины, пера) из привычного окружения часто сопряжена с тем, что он уже не вовлечен в него, т.е. является гробом, ненаполненным жизнью. Поэтому

деятельность музейщика сопряжена с некрофилическими областями деятельности. Музеефикация же всего, связанного со смертью и трупами (орудий убийства, погребальных аксессуаров), связана с некрофилией еще сильнее. При этом различается отношение к гробам людей (мумиям), животных (чучелам) и растений (гербариям).

Особая ветвь музейного дела – музеефикация и изучение кладбищ²⁵ (включая изучение эпитафий²⁶) – некрополистика, которая помимо общей некрофиличности сопряжена с консервативным строем личности, сочетающей любовь к почившим с безразличием и даже недоброжелательством к живущим, в том числе, своим близким (ср. тафофилию).

– Творчество в некрофилических высокоформализованных областях деятельности, не ориентированных на человека, оперирующих со специализированными семиотическими конструкциями высокой степени дифференциации, малопонятными большинству людей – в библиографии, архивистике, системном программировании, математике, юриспруденции, работе с антиквариатом, коллекционировании, каталогизации памятников и редкостей, занятиях лингвистикой и т.д. Так, вплоть до появления в последней четверти XX века функциональной лингвистики (прагма- и когнитивной лингвистики)²⁷ таксономическая лингвистика занимается лишь изучением языка как мертвого продукта человеческой деятельности, его почти “мумиеобразного состояния”²⁸. Занимаются этим обычно лица,

²³ См. «Фигуры Танатоса» А.В.Демичева и М.С.Уварова (1991-2001 гг.); Исунов К.Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 106-114.

²⁴ Тафономия основана писателем-фантастом и палеонтологом: Ефремов И.А. Тафономия и геологическая летопись. Кн. 1, М.-Л., ПИН АН СССР, 1950.

²⁵ О некрополистике см., напр., Грезин И.И., Шумков А.А. Краткое пособие для описывающих русские некрополи за рубежом: Методический материал СПб., ВИРД, 2000; Кобак А.В., Пируто Ю. М. Исторические кладбища Санкт-Петербурга. М., Центрполиграф, 2009.

²⁶ Царькова Т.С. Русская стихотворная эпитафия XIX-XX веков. Источники. Эволюция. Поэтика. СПб., Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 1999.

²⁷ Чебанов С.В., Мартыненко Г.Я. О герменевтизации прикладной лингвистики // Вестник Тверского ГУ, 2007 №29(57). Серия филология. Вып. «Лингвистика и межкультурная коммуникация», 11(207). С. 273-291.

²⁸ Гумбольдт В. О различии строения человеческих

склонные к аутизму, для которых тягостен контакт с людьми (за исключением узкого круга своих близких и единомышленников), причем сама деятельность строго регламентирована, замкнута в себе и противопоставлена иным видам деятельности (в первую очередь повседневным), что позволяет квалифицировать ее как некрофилическую.

Творчество при изучении смерти и трупов, в других некрофилических областях деятельности наводит на сомнительную мысль об обладании некрофилической личностью самостоятельным творческим и жизнеутверждающим потенциалом (это тема «Фауста» И.В.Гете). Иной взгляд на жизнеутверждение смерти выражен в Пасхальном тропаре «воскресе из мертвых, смертию смерть поправ». В преимущественно секулярных секторах культуры это проявляется в двух формах.

1. Указанная некрофилическая активность обладает потенциалом жизнеутверждения – закрепляя исторический опыт, обогащая знания, выражая почтение к заслугам и т.д., а музейные экспонаты выступают как своего рода секулярные мощи²⁹.

2. Ряд модусов отношения к смерти, в которых явно убийство с парциальным или тотальным трупобразованием, претендует на некрофилическое утверждение жизни.

– Лечебная деятельность, включая хирургию с ее резекциями (парциальное трупобразование), акушерство (смерть плаценты), реаниматологию, допускающую множественные повторные реанимации (граничащие с некромантией) и т.д. Соприкасаются со смертью, сопротивляясь ей, геронтология и герiatrics³⁰. Особо соприкосновение со смертью рассматривается в медицинской биоэтике, концентрирующейся на абортах, реанимации, редукции эмбрионов при искусственном

языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., Прогресс, 1984. С. 324. О некротизме в специализированных описаниях см.: Чебанов С.В., Мартыненко Г.Я. Семиотика описательных текстов. СПб, СПбГУ, 1999.

²⁹ См.: Чебанов, Мартыненко, 1999, указ. соч.

³⁰ См., напр.: Чужов А.Л. Даосская танатология и иммортализм (посвящается памяти проф. Е.А. Торчинова) – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=36>

оплодотворении, эвтаназии и т.д.³¹ Творчество при этом касается как техники манипуляций, так и разрешение этических³² и юридических³³ проблем. Показательна ситуация с асептикой – тотальное убийство микроорганизмов обеспечивает успех работы хирургов, гинекологов, урологов, а в бытовой ситуации порождает некрофилический синдром навязчивой чистоты, делающий, однако, своих обладателей незаменимыми как операционных сестер.

– Убийство ради питания. Являясь универсальным вторичным консументом, человек может есть продуцентов (растения), и тех, кто ест их (травоядных животных) и тех, кто ест травоядных (хищников). Чтобы есть животных, надо их умерщвлять, что требует творческого разрешения технических, этических, психологических и духовных проблем³⁴. Поэтому появляются ритуалы забоя животных (следуя кашруту забой – шхита – осуществляется «с уважением и состраданием» по определенным правилам резником шойхетом, которому ассистирует проверяющий удаление жил менакер, а их контролирует машгиах; особый способ забоя забх обеспечивает холяльность мяса). Как всякий ритуал, такой забой является сферой творчества, которое присутствует и в охоте, и рыбной ловле (разработка и производство снаряжения, отслеживание, преследование и умерщвление добычи; если они осуществляются в качестве рекреации, в них остается только игра со смертью, а ситуация становится явно инфернальной).

– Творчество палача определяется этическими установками конкретной культуры, в зависимости от которых казни бывает мучительной или нет, публичной или скрытой от

³¹ См., напр., Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. М., ББИ, 2001.

³² Шрейдер Ю.А. Этика: введение в предмет. М., Текст, 1998.

³³ Лясковец О.Н. Отдельные аспекты искусственного изменения предельных состояний – <http://conference.ontomaster.ru/wordpress/?p=40>

³⁴ Чебанов С.В. Блюдо как культурно-нормативный способ потребления пищи: роль ритуала и экологические последствия // Страницы: богословие, культура, образование, 2010, № 14(3), М., ББИ. С. 421-448.

глаз. Выделяется три сферы такого творчества – в сфере общественной мысли, допускающей или нет смертную казнь, в области техники казни (ср. оценку изобретения Ж.Гильотена как результата медицинских разработок или конфуз с 14-минутной агонией при инъекции мидазолама во время казни во Флориде в октябре 2013 г.) и творчество конкретного палача при исполнении обязанностей. Несмотря на необходимость такой профессии, палачей (как и гробовщиков, работников моргов) обычно избегают.

– Творчество военных и вооруженных правоохранителей существует во всех культурах, хотя в части из них есть запрет на убийство. Творчество философов-этиков и священнослужителей находит оправдание этому, а нравственная оценка военного творчества зависит от проведения границы свой/чужой. Указанные обстоятельства семантически отдалают военное творчество от смерти средствами нейролингвистического программирования, различая в языке смерть, гибель, убийство и т.д. Так, христианство, освятив ратный труд, еще во времена античности породило идеал воина-христианина, лишённого страха смерти.

– Творчество очевидно в разработке оружия, а сам военно-промышленный комплекс рассматривается как движущая сила всего научно-технического прогресса. Нравственная же оценка этого творчества проблематична. Часто творчество по созданию оружия приравнивается ратному труду. Но последний неотделим от человека и его намерений, оружие же может быть отчуждено от производителя³⁵ и быть направлено даже против своего

³⁵ Патриарх Кирилл в ответе 9 мая 2012 г. М.Т.Калашникову подчеркивает, что «создан-

создателя. Тем самым создатель оружия (легко оказывающийся игрушкой в руках бизнесменов и политиков) не в состоянии отвечать за судьбу своего творчества, за то, на кого направлена его убойная сила. Это было ясно осознано при создании ядерного оружия³⁶ (способного убить все на Земле), что привело (в том числе, по инициативе причастных к его созданию А.Эйнштейна, Ф.Жолио-Кюри, М.Борна, Л.Инфельда, Л.Полинга и др.) к появлению Пагуошского движения за его запрет. Несмотря на это, существует опасность попадания оружия массового поражения в руки террористов и государств-изгоев.

Перечисленные и другие (напр., смерть как предмет педагогического творчества) аспекты взаимоотношения творчества и смерти в современной культуре не осознаются как единое смысловое поле. Это связано с тем, что в возрожденческой цивилизации присутствует сконцентрированность на проблемах начала чего-либо (в том числе, зачатия и рождения) при наличии множества дисфункций и лагун в отношении окончания того же самого (в частности, земной жизни человека). Поэтому рассматриваемая область крайне важна для освоения в ситуации глобального антропологического кризиса, в котором смерть оказывается беспризорной. Вопрос же в том, как ее призреть?

ное...в благих целях оружие ... не всегда используется для сохранения мира. Но ... ответственность за это лежит не на изобретателе, а на ... злонамеренных людях, которые достижения технического прогресса обращают во вред ближним».

³⁶ Показательна вера жителей Сарова (Арзамаса-16) в то, что это место специально намолено св. Серафимом для разработок отечественного ядерного оружия.

Sergey V. Chebanov. Interaction with death as creativity

Summary

Creativity as the unpredictable generation of the new is appreciably opposite to death as loss of unpredictability of life. In the New European culture refusing comprehension of death there are many lines of interaction between creativity and death. Nevertheless, there is no unified conceptual field of their relation.

Keywords: Life, organism, death, corpse, creativity, Creation, novelty, unpredictability.

МОТИВ СМЕРТИ В РАЗВИТИИ ТЕЛЕСНОСТИ И В ТЕЛЕСНО-ОРИЕНТИРОВАННОЙ ПСИХОТЕРАПИИ



Аннотация

В телесно-ориентированной психотерапии телесность рассматривается в качестве результата взаимодействия тела и духа. В этом отношении она оказывается видимой и переживаемой частью души, которая непрерывно формируется под действием многообразных факторов в течение всей жизни индивидуума и имеет структуру, все составляющие которой взаимосвязаны, тесно переплетены и соответствуют друг другу. Эта структура суммарно выражает систему смыслов человека, в основе которой лежит его отношение к смерти и жизни.

Ключевые слова: телесно-ориентированная психотерапия, тело, душа, плоть, телесность.

Лишь перед лицом смерти по-настоящему осознается ценность жизни, ценность того, чему человек не придает значения в погоне за «лучшей жизнью», но что обнаруживается в предельный момент жизни как подлинное бытие.

Человеческое тело – это особая точка пересечения внешнего мира с внутренним миром, в которой осуществляется не просто их соприкосновение, но и осмысление сосуществования.

Из психотерапевтической практики мы знаем, что телесность современного цивилизованного человека, в основном, выполня-

ет ограждающую или социально-защитную функцию, причем, так, как он это понимает, с чем и связаны психосоматические заболевания, душевные расстройства и болезненная смерть.

Телесность, наряду с обозначением индивидуальных границ человека, осуществляет триединую задачу: 1) выполняет охранительную и поддерживающую функции в адаптационных процессах; 2) позволяет человеку в той или иной степени «резонировать» с миром и духовно совершенствоваться; 3) обеспечивает безболезненное разъединение души и тела в момент смерти.

Считается, что мотив смерти в жизни человека появляется уже в момент зачатия – «ги-

бель» сперматозоида в яйцеклетке. *В начале развития жизни лежит смерть, смысл которой — жизнь.*

Сравнение смысла и механизмов зачатия и последующего развития с механизмами и смыслом развития телесности человека позволяет обнаружить в обоих случаях мотив смерти как базовый паттерн ее развития.

В последние десятилетия XX века наступил новый этап в исследованиях телесности: стало принято считать, что телесность не вполне идентична телу, что она «шире» и «больше» тела, по образному выражению В.А.Подороги, избыток тела, к тому, во что оно (физическое тело) простирается в пространстве, становясь материей исполненного желания, и телесно-метафорически выражает не только психологические (душевные) проблемы человека, но и отражает уровень его духовного развития¹.

В истории философии можно выделить **четыре основных типологических подхода к проблеме человеческой телесности.**

Первый подход связан с представлением о первичности тела по отношению к душе, то есть тело служит фундаментом человеческой психики. Такой подход наиболее полно представлен в трудах З.Фрейда и его последователей.

Вторая группа исследователей отстаивает примат души по отношению к телу. При этом тело рассматривается как простоеместилище духа, которое «облагораживает» тело и позволяет человеку отличаться от животных. Элементы такого подхода можно выявить в философских работах М.Шелера.

Третий подход к проблеме телесности связан с представлением о дуализме души и тела, который наиболее ярко прослеживается в трудах Спинозы.

Наконец, *последняя группа ученых утверждает, что и тело, и душа не обладают статусом полной суверенности, первичности или автономности. Тело одухотворено, а душа телесна. Иначе, тело и душа – это взаимосвязанные начала единого человеческого существа, единой человеческой целостности.*

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992 – 1994. – М.: «Ad Marginem», 1995. – 340 с.

Анализируя сущность человеческого тела, М.Мерло-Понти рассматривает его не как объективную вещь, не как внешнюю реальность, а как особый чувственно-смысловой феномен, который в христианстве именовали плотью. Человеческая плоть – это сложный природно-культурный феномен, чувственно-смысловая материальная оболочка человека, благодаря которой осуществляются рефлексия и ментальность путем предания всему временности и пространственной ориентации. Плоть позволяет человеку воспринимать мир и переживать эту вовлеченность как свое те-перешнее бытие. В.А.Подорога пишет: «Субъективность, или то, что мы иногда называем суверенностью человеческой личности, появляется из множества следов, оставленных на человеческих телах»². «Каждая мышечная судорога содержит историю и смысл своего возникновения»³.

«Тело» означает физический объект, не несущий субъективности и лишенный духовности, а «телесность» – одухотворенное тело. Человеческая телесность является процессом онтогенетического (личностного, исторического) развития и выражает культурную, индивидуально-психологическую и смысловую составляющие человеческого существования. В русском языке помимо слова «тело», определяющего безжизненную материю, существовало другое слово – «тель», ныне вышедшее из активного употребления и обозначающее живого, чувствующего человека. В немецком языке мы также встречаем два этих слова: одно из них обозначает физическое тело, которое «имеют» («Körper»), а другое – динамическую форму, через которую человек «являет себя» («Leib»). Leib-модель легла в основу целостного психотерапевтического подхода немецкого психотерапевта Удо Баера и его коллег.

Таким образом, «телесность», или «тель-

² Там же.

³ В. Райх «Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии» СПб. : Университетская книга ; М. : АСТ, 1997

⁴ Психология телесности между душой и телом. М., АСТ, 2005.

ность» (плоть, живое, одухотворенное, динамическое тело, тель), формирует единое пространство, позволяющее изучать в естественной целостности природные, психологические и социокультурные манифестации человеческой сущности⁵.

Методики телесно-ориентированной (соматоцентрированной) психотерапии направлены на работу с телесными эквивалентами эмоций, связанными с инфантильными реакциями, относящимися к наиболее раннему периоду психического развития. Поэтому глубина возрастной регрессии в ходе телесно-психотерапевтических сеансов по сравнению с другими методами психотерапии является наибольшей⁶. Именно телесная психотерапия и позволяет осуществлять коррекцию на самых глубинных слоях психики. Сюда отно-

сятся в первую очередь такие уровни организации личности, как уровень идентичности и духовности (по Г.Бейтсону). Здесь сближаются психотерапевтический и духовно-религиозный подходы к психологической помощи (по М.Е.Сандомирскому).

Телесность в телесноориентированной психотерапии проявляет себя как: 1) особый «продукт» взаимодействия тела и духа; 2) видимая и переживаемая часть души; 3) которая формируется с момента зачатия до смерти; 4) механизмы образования и «состав» ее чрезвычайно сложны; 5) все составляющие части телесности соответствуют друг другу (конгруэнтны) и «прорастают» друг в друга; 6) телесность (в целом и в частностях) выражает систему смыслов человека, в основе которой — отношение к смерти и жизни.

⁵ Цветус-Сальхова Т.Э., «Тело» и «телесность» в культурологических исследованиях // Вестник Томского ГУ. Вып. 351, 2011. С. 70-73.

⁶ Krens I. Freedom through Bonding. On the Nature of Psychodynamic Bodytherapy. - GTK: Hamburg, 1999.

Oleg A. Starostin. The motive of death in the body-oriented psychotherapy

Summary

Physicality in body-oriented psychotherapy is considered as the result of body-spirit interaction. In this respect physicality becomes a visible and infelt part of soul, which is being continuously formed under the action of multiple factors throughout the lifetime of an individual and has a structure where all the components are interrelated, deeply intertwined and complied. This structure integrally expresses the person's system of senses which is based on his attitude to life and death.

Keywords: corporally-oriented psychotherapy, body, soul, flesh, corporality.

ОТДЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИСКУССТВЕННОГО ИЗМЕНЕНИЯ ПРЕДЕЛЬНЫХ СОСТОЯНИЙ



Аннотация

В статье в качестве предельных бытийных вопросов рассматриваются явления зарождения и смерти, исходя из «процессуальной» характеристики данных феноменов, раскрывая особенности созданных человеком искусственных решений при зарождении и прерывании человеческой жизни, чем демонстрируется их «технология» (отдельные аспекты).

Ключевые слова: зарождение, рождение, смерть, искусственное зарождение жизни, искусственное прерывание жизни.

Мысль о конечности жизни формулирует одну из важнейших философских тем, заставляя человека раздумывать о смысле своего существования, в связи с чем именно смерть принимается во внимание как явление, с которым жизнь для обретения более ясного и правильного понимания в процессе рефлексии сравнивается, соотносится и соизмеряется. Таким образом, зачастую в качестве предельных вопросов в духовном опыте человека в плоскость рассмотрения выводятся жизнь и смерть; как феномены человеческого бытия они никогда не выходят из поля философских суждений, чем подтверждают свою неопределенность в поиске объективной истины.

Однако в настоящей статье автор будет придерживаться более «технологичного» подхода, поскольку нижеизложенные тезисы направлены на освещение вмешательства человека в процессы начала и прекращения жизни с целью их урегулирования по собственному усмотрению, несмотря на то, что появление жизни (как и сама жизнь) и

смерть «процессуально» в смысле порядка их проистекания давно решенные вопросы (решенные природой либо иной другой силой первоздания – здесь каждый мыслящий человек в качестве рождающей потенции останавливает свой выбор на той из них, которая представляется ему верной в соответствии со сложившимся мировоззрением). Вопросы эти «решены» и с точки зрения безусловной заданности фактов жизни и смерти любому явлению земного бытия.

Смерть – это «предельная» бытийная точка любого явления, а точнее, завершающая точка жизненного процесса. Облаченная некогда в образ таинственного существа, лик которого скрыт капюшоном, и которая приходит с косою в руке, она действительно выполняет обрывающую, «секущую» линию жизни роль. Через явление смерти обозначается конечная жизненная граница, и человек, проживая жизнь в материальном физическом человеческом теле, никак не может раздумывать о смысле собственного существования, исключая «из условий задачи» такую составляющую как ограниченность во времени.

Соответственно, жизнь также имеет свою точку отсчета, в качестве которой логично по смыслу представить рождение (бытие живого поддерживается через продолжение рода, через способность создать подобное себе существо).

Итак, жизнь фактически помещена между рождением и смертью, которые являются ее «пределными» рамками (свойство предельности объективно и оно характеризует специфику земного бытия через обязательность рождения и умирания). Так как акцент ставится на указанных крайних точках – на рассмотрении того, как человек вмешался в эти процессы, в качестве предельных философских вопросов для целей публикации можно было бы обозначить рождение и смерть.

Между тем, относительно рождения важно отметить, что процесс рождения предварен за-рождением (зачатием), без этого этапа жизнь также невозможна. Кстати, этимология слова «зачать» – «дать начало возникновению, появлению чего-л.» (Толковый словарь Ефремовой), «дать начало жизни кому-н., зародить» (Толковый словарь Ожегова) лишь подкрепляет данную позицию.

Поэтому в такой логике (и с учетом личной позиции автора) как начало жизненного пути в рамках данной публикации будет философски оценено зарождение, а как предельные вопросы – явления зарождения и смерти.

Итак, зарождение и смерть – это онтологические законы; устройство мира таково, что все живое рождается и неизбежно погибает. Но также это законы с онтологически заданным «механизмом действия». Способность продолжения себя через рождение и последующее умирание обеспечены природой «технологически». Рождение человека (как собственно животных и птиц) обеспечивается путем процесса зачатия, заключающегося в оплодотворении женской клетки мужской (слияния разнополюх клеток). Природой здесь полностью отрегулированы и упорядочены соответствующим образом функции мужского и женского организмов, исключаящие необходимость вмешательства разума в естественно развивающийся процесс (сигналы симпатии, знаки внимания, борьба самцов за самку, сексуальное инстинктивное влечение, стремительное движение сперматозоида к яйцеклетке и много другое). Смерть

в природном смысле можно истолковать как результат «выхода из строя» какого-либо жизненно важного органа, обеспечивающего функционирование целостного организма.

Вместе с тем, несмотря на то, что, казалось бы, эти вопросы с точки зрения «механизма работы» решены предельно ясно, человек в силу своей «творческой» природы пытается решить (и уже решил) вопросы зачатия, рождения и смерти не естественным (не природным), а искусственным способом (путем).

Сегодня жизнь может быть неестественно зарождена путем искусственного оплодотворения, *in vitro* (экстракорпорального оплодотворения) и клонирования. С помощью клонирования и суррогатного материнства плод может быть возвращен. Искусственно прекращена жизнь может быть через смертную казнь, эвтаназию и аборт. В последнем случае речь идет о прерывании жизни неродившегося ребенка. Но поскольку ребенок в материнском чреве уже зароден, живой организм растет и развивается, то, безусловно, жизнь «идет».

Т.е. человек начинает эти процессы организовывать самостоятельно, по-своему. Он не изменяет сам онтологический закон, так как пока не способен отменить явления рождения и смерти, но человек изменяет онтологически организованный процесс, изменяя, тем самым, свой онтологический статус.

Человек включается в процессы зарождения и умирания, наделяя себя руководящей ролью, благодаря чему происходит явная утрата естественного (стихийного) характера процесса. В чем же проявляется искусственность и отлаженная человеком техника данных процессов?

1. Зарождению и прерыванию жизни придается в некотором смысле гарантированный характер посредством включения (добавления) нового искусственного (никак не запланированного природой) профессионального (свойство профессионализма, т.е. владения высоким уровнем знаний и наличия достаточного опыта в области, составляющей предмет компетенции, крайне важно) участника. Задача указанного «третьего лица» («третье лицо» здесь следует употреблять в значении близком к «третий лишний», а именно, лишний) состоит в обеспечении успешного результата выполняемого процесса. Эти роли

применительно к рассматриваемым случаям исполняют:

– доктора, задействованные в исполнении искусственной инсеминации и экстракорпорального оплодотворения, особого внимания тут заслуживает роль доктора, оплодотворяющего яйцеклетку путем «подсаживания» к ней сперматозоида, чем из непосредственного процесса оплодотворения исключается мужчина – отец ребенка.

– женщина-суррогатная мать, вынашивающая ребенка «по договору».

Двумя названными случаями можно весьма необычно с обширной интерпретацией «поиграть» с толкованием словосочетания «любовный треугольник».

– Мужчина, представляющий семя, и женщина – яйцеклетку, для целей зачатия. В этом случае возможно вообще выпадение партнера из отношений для целей создания семьи.

– Лицо, исполняющее смертный приговор.

– Доктор, осуществляющий добровольное прерывание жизни по просьбе тяжелобольного.

– Доктор, осуществляющий прерывание беременности (аборт).

2. Здесь человек не только исполнитель, но и «руководитель» процесса – в двух смыслах. В более узком – как самостоятельно организовывающий свою «работу», в широком философском – как вообще сумевший вмешаться в процесс природный и принимающий решение о жизни и смерти исключительно по собственному волевому решению.

По сути, руководство этими процессами демонстрирует способность человека регулировать жизненные «границы» теперь «с двух сторон». В искусственном прерывании жизни мало «нового» – смертная казнь один из наиболее распространенных и «древних» способов неестественного прерывания жизни (здесь учтем придуманные человеком многочисленные варианты исполнения смертного приговора); поэтому, эта граница была подвержена искусственному регулированию человеком давно. Эвтаназия нова, и она отличается требованиями о гуманном безболезненном прерывании жизни.

«С другой стороны» – искусственное зарождение; оно представляет гораздо больший интерес, так как гораздо ближе по содержанию

к божественной творческой функции. Начальная жизненная точка теперь также может быть «отрегулирована». Это утверждение отсылает нас к следующему тезису.

3. Изменение задуманных природой временных параметров.

3.1. Возможен выбор времени рождения потомства. Пара, желающая иметь детей, может запланировать на определенный период времени событие зачатия (даже за пределами биологической способности плодношения – наукой уже разработаны, а обществом воплощены в реальность процедуры замораживания мужских и женских половых клеток, слияние которых после «разморозки» «образует» человеческий плод), а также событие рождения потомства (если учитывать современные возможности по заморозке эмбриона). При этом по отношению к «носителю» жизни ничего не меняется в ее начальном отрезке, жизнь просто начинает течь в определенный момент времени.

В таком виде (возвращаясь ко второму тезису) реализуется управленческая/управляющая (представляющая интерес в бытийном смысле) роль человека, через которую находит выражение стремление человека править миром (попытка присвоения божественных функций).

3.2. Процесс семяизвержения мужчины отстранен от момента оплодотворения, следующего как результат выброса семени.

Таким образом, смысл искусственной регуляции в рассматриваемых примерах заключается именно в исключении природного естественного начала (здесь начало надлежит понимать как принцип, как основу). Один из этих принципов – половой акт.

4. Исключение необходимости по замыслу природы сексуального контакта между мужчиной и женщиной. Теперь и это не обязательно, к изложенному выше надо отметить и то обстоятельство, что детей «могут иметь» одинокие люди и гомосексуальные пары (современность уже знает массу примеров, в том числе из воплощенного опыта известных личностей – например, Ф.Киркоров). Это же путь к нивелированию института семьи.

На основании приведенных тезисов формируется следующий вывод: человек пока не способен отменить онтологический закон, устанавливающий необходимость зарожде-

ния и смерти. Но человек наделил себя в этих процессах не просто новой ролью (особенно это касается процессов зарождения), а ролью главного распорядителя, поменяв участников (их количество – от естественной пары – мужчина и женщина, до трех и более человек), изменив значение (важность) их полового признака (а, может, даже вовсе отменив), изменив значение возраста (биологически репродуктивной возможности), изменив технологию процесса. Т.е. человек не просто вмешался в природный процесс, человеку удалось изменить онтологически организованный процесс, что, неоспоримо, затрагивает онтологи-

ческие основы.

Поскольку автор изначально предварил изложение статьи в ключе «технологии процесса», то все приведенные заключения не имеют оценки с точки зрения возможных нравственных установок, что, несомненно, обедняет статью с философской позиции. Однако именно в таком ее «бездуховном» содержании скрыт важный ценностный смысл, так как человек уже способен отстранить от зачатия любовь, и сделать интимное дело двоих «коллективным», контролируемым и высокотехнологичным.

Рассуждения в данном ключе являются предметом будущих публикаций.

Oksana N. Lyaskovets. Certain aspects of artificial changing limiting conditions

Summary

The article as limiting the phenomena of existential questions for birth and death, on the basis of “procedural” characteristics of these phenomena, revealing features of man-made artificial solution sat the origin and termination of human life than demonstrated their “technology” (certain aspects).

Keywords: origin, birth, death, birth of artificial life, artificial termination of life.

CERTAIN ASPECTS OF ARTIFICIAL CHANGING LIMITING CONDITIONS

Life and death – are issues settled by nature long ago (by a different power of prime creation – here every thinking human as a birth-giving potency decides in favour of that one, which seems right according to his world outlook). As phenomena of human being, life and death are polysemantic and never go beyond the field of philosophical reflection. By this they prove their vagueness in the search of objective truth. However these issues are pronounced to be “settled” from the point of view of unconditioned designation of facts of life and death to any phenomenon of earth existence; structure of the world is such that all living is doomed to die.

Death – is a “limiting” point of existence of any phenomenon, or more exactly, a finishing point of life process. Thus, death, which in fact once robed itself in the image of an enigmatic being, whose face was concealed by a hood, coming with a scythe in the hand, performs a part of breaking (“cutting”) line of life. With the help of phenomenon of death, a final life limit is marked. At the same time, life – is not only a phenomenon, marked by death. Life is characterized by the factor of time. At least a man, living his life in the material physical human body, cannot think about sense of his existence excluding a “variable” – temporality “from the problem situation”. Respectively, life has its reference point in any phenomenon. Birth is revealed as such by its meaning. Besides, existence of all living is sustained by reproduction of the kind, by the ability to create a similar creature.

Life is actually placed between birth and death, which are its limiting frames. Thus, feature of limitedness is objective and it characterizes a specific nature of earth existence by the necessity to be born and die. In the pointed out connection

one should identify life and death as limiting philosophical issues.

Meanwhile, as to birth, it is important to note that process of birth is forestalled by germination (conception), without this stage life is also impossible. That’s why in such logic (and with personal position of the author) germination will be philosophically estimated in the frames of this publication as starting the course of life, and phenomena of germination and death – as limiting issues.

So, as it follows from the said above, germination/birth and death – are ontological laws. But together with everything else, they are laws with ontologically preset “mechanism of action”. Ability to continue oneself with the help of giving birth and necessity to die are provided by nature “technologically”. Birth of a man (as well as that of animals and birds) is provided by the process of conception (fertilization of a female cell by a male one, fusion of cells of different sexes).

In the meantime, in spite of the fact that all these issues seem to have been settled quite clearly, a man due to his “creative” nature tries to settle (and has already settled) issues of conception, birth and death by an unnatural, artificial way.

Nowadays life can be unnaturally germinated with the help of artificial fertilization, in vitro (extra-corporal fertilization) and cloning. A foetus can be grown by means of cloning and surrogacy. Life can be stopped artificially by means of death penalty, euthanasia and abortion. In the last case it is a matter of ceasing life of an unborn baby. But as soon as the baby has already been germinated in the womb, it is growing, developing and definitely living.

That is, a man starts settling these issues independently, in his own way. He doesn't change the ontological law itself – he can't cancel phenomena of birth and death. A man enters in the processes of germination/birth and death, delegating himself a leading authority. Because of it there occurs an evident loss of elemental (natural) character of the process. Germination and interruption of life become guaranteed because a new (artificial) participant is "added" to these processes, the one who provides the result (success) of the process (doctor, fertilizing the ovum by "placing" a spermatozoon to it; a woman, gestating a baby "by contract"; a person, executing the sentence; etc.). Here a man is "the leader" of the process. In this way a managerial/managing (which is of interest in the existential sense) role of a man is realized, by means of which pursuit of a man to rule the world (an attempt to assume God's functions) is expressed.

In fact, management of these processes demonstrates a man's ability to regulate life "limits" "from both sides" now. There is little "new" in the artificial interruption of life – death penalty is one of the most widespread and "oldest" ways of unnatural cessation of life; consequently, this limit has been subjected to artificial regulation long before.

"On the other hand" – artificial germination; it is of a much greater interest as it is closer in the contents to a divine creative function. A starting life point can also be "regulated" – a couple wishing to have children can plan the event of conception on a definite period of time (even outside a biological ability of child-bearing – the science has already worked out, and the

society has already made a reality phenomena of freezing male and female cells, fusion of which after "thaw" "forms" a human foetus). At the same time nothing is changed in relation to "bearer" of life in its initial part, life just starts flowing at a definite moment of time.

Therefore, sense of artificial regulation in the described above examples is particularly in excluding a natural start (here start should be understood as a principle, a basis), implying also necessity of a sexual contact between a man and a woman (now it is not obligatory as well, single people and homosexual couples "can have" children – modern time knows a plenty of examples, as well as from realized experience of famous people).

On the bases of the given theses, the following conclusion is made: for the time present a man cannot cancel the ontological law, determining necessity of germination/birth and death. But in these processes a man delegated himself a new leading (executive) role (it especially concerns processes of germination) by having changed participants (their number), having changed the significance (importance) of their sexual characteristic (and, probably, having even canceled them at all), having changed the significance of age (of a biological reproductive ability), having changed the technology of the process. That is, a man has not just interfered in the natural process, a man has managed to change an ontologically organized process, which indisputably touches upon ontological essentials.

Reasoning in this vein will be the subject of further publications.

КАК ГОВОРИТЬ О СМЕРТИ. РАЗЛИЧИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ДИСКУРСОВ



Ключевые слова: смерть, религия, психоанализ, гуманистический подход в психологии.

Keywords: death, religion, psychoanalysis, humanistic psychology.

Смерть является в первую очередь экзистенциальным переживанием Иного. Для осознания Иного культура выработала различные языки. В первую очередь это религиозный язык. Религия – это ответ на вопрос «что будет после смерти». Для осознания предельного опыта культуры всего мира имеют традиционные тексты, в которых описываются либо экзистенциальные состояния, либо ритуалы, помогающие справиться с этими экзистенциальными состояниями.

В начале 20-го века в европейской культуре формируется новый язык, позволяющий говорить о предельном опыте – психоаналитический. В этом языке религиозное (или, например, «нуменозное», словами Р.Отто) именуется бессознательным. Основания бессознательного по разному интерпретируются в психоанализе Фрейда и Юнга – от либидо, до «светлой, духовной стороны бессознательного».

Во второй половине 20-го века формируется гуманистический подход в психологии, где познавательным, понятийным основанием становится здоровый (общий) смысл. В гуманистической психотерапии психолог основывается не на откровении, не на теории, а на

попытке договориться с клиентом и на своем опыте договариваться и ставить общие с клиентом цели. В гуманистической психологии невроз – не болезнь, не ненормальность, а неспособность жить в ладу с окружающими и с самим собой.

Возникает вопрос – возможно ли говорить о бессознательном (и о предельном опыте) языком здравого смысла? Является ли изучение предельного опыта попыткой привести этот опыт к здравому (общему) смыслу? Можно ли договориться со смертью?

Ответы на эти вопросы лежат в области искусства. Макс Вебер называл психоанализ искусством конкретной личности, способной к этой деятельности. Тем более искусство гуманистической психотерапии – мастерство, которого достигают не все. Это мастерство не подлежит теоретическому описанию, оно принципиально практично. Договориваться со смертью – это искусство, доступное не всем. Чтобы как-то рационализировать способы осознания смерти (и всякого предельного опыта) нам необходимо систематизировать «уровни искусства», уровни «способностей и талантов».

Полагаю, эта задача находится за пределами современной европейской науки и философии.

ПАВЕНКОВ Олег Владимирович

ПРЕДЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ О ТАНАТОСЕ И ЭРОСЕ В ТВОРЧЕСТВЕ КАППАДОКИЙЦЕВ И ИОАННА ЗЛАТОУСТА



Аннотация

В статье излагаются результаты диссертационного исследования малоизученной проблемы соотношения концептов Танатоса и Эроса в творчестве каппадокийцев и Иоанна Златоуста. Автор утверждает, что слово «любовь» и синонимичное ему «эрос» (ἔρως) не всегда правильно употребляется в публицистике и средствах массовой информации, т.к. обычно игнорируется их соотношение с понятием «танатос» (θάνατος).

Ключевые слова: Танатос, Эрос, каппадокийцы, Иоанн Златоуст.

Наша статья посвящена мало изученной проблеме соотношения концептов Танатоса и Эроса в творчестве каппадокийцев и Иоанна Златоуста. Обращение к анализу диалектического соотношения эроса и танатоса в догматической системе каппадокийцев является несомненно актуальным в социокультурной ситуации постмодерна, когда слово «любовь» широко и далеко не всегда правильно употребляется в публицистике, в средствах массовой информации и коммуникации, которые игнорируют существование танатоса (θάνατος) и заставляют человека забыть о проблеме танатоса, тогда как святые отцы призывают непрестанно помышлять о танатосе. Как правило, под «любовью», под «эросом», в частности, понимается лишь плотская, временная влюбленность, половая страсть или же привязанность к какому-либо конечному объекту. Существование эроса, направленного на Бога, а также жертвенной, каритативной любви как будто игнорируется в современных публицистических дискуссиях. В теоретических богословских, философских и научных дискуссиях

также уделяют проблеме преобразенного эроса как преодоления танатоса непропорционально малое внимание.

Современные люди забывают, что человек без любви духовно мертв, что любовь есть преодоление силы танатоса. Любовь есть победа над танатосом (θάνατος). Божественная Любовь, Христос, воскресла, «смертию смерть поправ», – так учит Церковь. Можно провести аналогию между значением любви для человека и подчеркнутой Августином Аврелием важностью памяти для интеллекта. Как работа интеллекта невозможна в ситуации полного склероза, так и человек перестает быть человеком и становится «ничто» без любви. Любовь в антропологическом смысле византийские богословы святые отцы Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский рассматривали как фундаментальное вневременное сущностное и духовное качество человека. В византийской философии проблематика смерти и любви раскрывается в работах Григория Нисского, Василия Великого, Григория Назианзина, Иоанна Златоуста и др. Цитаты оригинальных греческих текстов каппадокийцев и Иоанна Златоуста

© О. В. Павенков, 2014

даются по изданию Ж.-П. Миня: J.-P. Migne. *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (MPG) Paris, 1858.

Учение о амбивалентном соотношении любви-έρως и смерти-θάνατος византийских богословов основывается на новозаветной мировоззренческой парадигме, где любовь выступает высшей добродетелью и нравственным законом. Византийские философы не ограничились морфологией смыслов новозаветной «агаре», а занялись трансвальвацией платоновского έρως, что сформировало особое семантическое поле любви-έρως.

Любовь-έρως в обычном контексте словоупотребления обозначает у византийских философов любовь земную и плотную. Однако следует отметить, что особенность любви-έρως состоит в том, что в нее заложено внутреннее диалектическое противоречие: она может быть направлена как на небесный, идеальный, ноуменальный мир, так и на земное, плотское, низменное, грубо-чувственное.

Вышеуказанная амбивалентность любви-έρως и θάνατος-а проявляется в учении Иоанна Златоуста. Так, с одной стороны, Иоанн Златоуст употребляет глагол «έρως» по отношению к плотской любви. Например, «что возбуждает плотскую любовь (έρωτα)? Телесная красота»¹. С другой стороны, одной из ключевых идей Иоанна Златоуста является то, что ноуменальная и трансцендентная реальность Царства Духа есть Царство любви, которое можно «горячо» возлюбить любовью-έρως. Цитируя и комментируя первое послание ап. Павла к Коринфянам, а именно стих «Ибо душевный человек не приемлет, яже Духа Божия: юродство бо ему есть (1 Кор. II, 14)», святитель отмечает: «и здесь может быть тоже, как если бы кто стал убеждать возлюбить царство такого человека, который не хочет еще верить и в его действительность»².

Любовь-έρως может возгораться к мона-

шеской жизни. Иоанн Златоуст рассматривает любовь-έρως к монашеству в миссионерском контексте: легче сначала довести до любви-έρως к монашеству, а потому уже помочь человеку уверовать в вероучительные положения христианства. «Боюсь (δέδοικα), – пишет святитель, – чтобы язычник не стал выставлять против меня только это одно, как справедливое возражение, так как во всем остальном я, по милости Божией, легко склоню его на свою сторону, и, если он захочет быть добросовестным, скоро доведу его не только до любви к этой (монашеской) жизни (έρωτα τοῦ βίου), но и до самого расположения к догматам»³.

Основное отличие человека от любого другого неразумного существа, как утверждает Иоанн Златоуст, состоит, что именно человек имеет дар слова, общается с другими людьми и любит слово (λόγου έρως). Почему Иоанн Златоуст употребляет здесь именно глагол έρως, что переводится как «страстно любить, страстно желать и жаждать»? Мы можем предположить, что человек, подобно алчущим и жаждущим истины, стремится к познанию слова. И для обозначения этого порыва души к истинному, правдивому знанию Иоанн Златоуст употребляет словосочетание «λόγου έρως». Человек, как существо, которое жаждет словесной пищи, получая ее, насыщается. С другой стороны, есть такие люди, которые не любят слова. По отношению к ним Иоанн Златоуст говорит: «πολὸν ἀλογώτερος τῶν κτηνῶν ἐστί», то есть такие люди глупее бессловесных животных, поскольку не знают смысл своей разумности, логосности и источник этой логосности⁴. Эту же идею высказывает Иоанн

³ Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Adversus oppugnatores vitae monasticae (lib. 1-3), MΣ. 47: 319-386. (Cod: 32,255: Eccl.), Σ. 333 δέδοικα μὴ τοῦτο μοι μόνον ὁ Ἕλλην ἐγκλημα δίκαιον ἔχει προβάλλεσθαι• ἐπεὶ τοῖς γε ἄλλοις αὐτὸν τῆ τοῦ Θεοῦ χάριτι ῥαδίως αἰρήσομεν, κἂν εὐγνώμων εἶναι ἐθέλοι, ταχέως αὐτὸν οὐ πρὸς τὸν έρωτα τοῦ βίου τοῦτου μεταστήσομεν μόνον.

⁴ См.: Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (homiliae 1-9). {2062.027} Volume 49 Σ. 291 line 38. Οὐ γὰρ ἐκ τῶν φύλλων τὴν εὐγένειαν τοῦ δένδρου, ἀλλ' ἐκ τῶν καρπῶν ἐπιγινώσκομεν. Διὰ τοῦτο γὰρ τῶν ἀλόγων ζῶων προτετιμήμεθα ἐν τῷ λόγον ἔχειν, καὶ λόγου μεταλαμβάνειν, καὶ λόγου έρως• ἄνθρωπος γὰρ μὴ ἐρῶν λόγου, πολὺ ἀλογώτερος τῶν κτηνῶν ἐστί, μὴ εἰδὼς διὰ τί ἐτιμήθη, καὶ πόθεν ἔχει τὴν τιμὴν.

¹ Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Acta apostolorum (homiliae 1-55). {2062.154} Volume 60 Σ. 286. Τί ποτεῖ σωμάτων έρωτα, Λαμπρότης σώματος.

² Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Adversus oppugnatores vitae monasticae (lib. 1-3), MΣ. 47: 319-386. (Cod: 32,255: Eccl.), Σ. 333 Ψυχικός γὰρ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστί, καὶ συμβαίνει ταυτὸν, οἷον ἂν εἶ τις βασιλείας έρως πείθη τὸν οὐκ ἐθέλοντα πεισθῆναι πρότερον, ὅτι τὸ πρᾶγμα ὑφέστηκεν.

Златоуст в труде «De mutatione nominum» (Беседы о перемене имен). Любовь к слову является ярким показателем того, что мы имеем дело с душой человека, а пренебрежение словом – с неразумной душой животного⁵.

Итак, по учению Иоанна Златоуста, любовь-ἔρως к логосу является основным критерием отличия человека от животных. Отметим, что эта идея соответствует позиции Аристотеля, считавшего речь главной отличительной особенностью человека. В византийской философии такая позиция представлена так же Григорием Нисским, о чем, в частности, писал В. Несмелов. По Григорию Нисскому «разумность и словесность, действительно, самые выразительные признаки, отличающие человека от животных»⁶.

Смерть же является общей и для человека, и для животных. «О человек, – говорит св. Иоанн Златоуст, – ты плачешь над телом, с которым разлучилась душа, но не плачешь о душе, с которой разлучился Бог и, наконец, вечная смерть, как продолжение этого состояния разлучения с Богом в вечности»⁷. Смерть телесная как разъединение души и тела не имеет для человека праведного большого значения. Намного страшнее и опаснее смерть духовная, смерть во грехе, которая означает полное отчуждение от Божественной любви, от Божественного Эроса. «Смерть – вещь безразличная, – заявляет свт. Иоанн Златоуст (+407), – не смерть – зло, но зло после смерти мучиться. Равно смерть и не добро, но добро после смерти быть со Христом; что бывает после смерти, то добро или зло. Итак, мы должны скорбеть не просто об умирающих, и радоваться не просто о живущих. Как же? Мы должны плакать о грешниках, не умирающих только, но и живущих, а радоваться о праведниках не только живых, но и скончавшихся. Первые и при жизни умерли, а вторые и после смерти живут. Первые и в этой жизни жалки для всех, так как оскорбляют Бога, а последние, и туда переселяясь, блаженны, так как отошли ко Христу»⁸.

В связи с обсуждаемой нами тематикой немалый интерес представляет отношение Иоанна Златоуста к мученической, добровольной смерти христианок-женщин⁹, которые находились под угрозой бесчестия. Он убежденно называл их мученицами, а не самоубийцами.

Например, святитель вдохновенно восхваляет подобное мученичество Пелагии в следующих пламенных, красноречивых словах: «О, отроковица, по роду и полу женщина, а по духу мужчина! О, дева, которую должно восхвалять двумя названиями, как поставленную в сонме дев и в лике мучеников»¹⁰.

Мученичество свв. Домнины и ее дочерей Вириною и Проскудию, пострадавших около 305 г., также является предметом горящих, жгущих сердца слушателей глаголов святителя: «Итак, вошла мать в середине, держа по обе стороны дочерей, замужняя среди незамужних; и было супружество среди девства, а посреди их Христос. ... она сопротивлялась силе самой природы, устояла против пламени материнских мук, против невыносимого смятения сердца и против возмущения утробы...»¹¹.

Иные акценты в соотношений эроса и танатоса ставит Василий Великий, который говорит о любви-ἔρως в двух смысловых контекстах: А) по отношению к наукам. К Исихию в своих письмах Василий Великий пишет:

⁵ См.: Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De mutatione nominum (homiliae 1–4). {2062.065} Volume 51 Σ. 114 line 35. Ψυχῆς δὲ ἀνθρώπινης οὐδὲν οὕτω τεκμήριον, ὡς τῶν θεῶν ἔρως λογίων • ὅσπερ οὐδὲν οὕτω κτηνώδους καὶ ἀλόγου ψυχῆς δεῖγμα καὶ σημεῖον, ὡς τῶν θεῶν ὑπεροχὴν λογίων.

⁶ Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887, с. 358.

⁷ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. Беседа 5 (4). Творения, Т. 8. Книга первая. СПб., 1902. С. 49-50. // Иоанн Златоуст, свт. Беседы о диаволе. Беседа 2 (5). Творения. Т. 2. Книга первая. СПб., 1896. С. 291-292.

⁸ Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Филиппийцам. Беседа 3 (3). Творения. Т. 11. СПб., 1905. С. 247.

⁹ Например, св. мученица Пелагия, дева антиохийская, пострадавшая в начале 4 века.

¹⁰ Иоанн Златоуст, свт. Похвальная беседа о св. мученице Пелагии, что в Антиохии. Творения. Т. 2. Книга вторая. СПб., 1896. С. 632.

¹¹ Иоанн Златоуст, свт. Похвальная беседа о святых мученицах Вернике и Просдоке девах и матери их Домнине. Творения. Т. 2. Книга вторая. СПб., 1896. С. 684-685. // Иоанн Златоуст, свт. Слово о четверодневном Лазаре. Указ. соч. С. 690.

«К твоей досточестности с самого еще начала многое привязывало меня — и общая любовь к наукам (Λόγους κοινὸς ἔρωσ)..., и давняя наша дружба (φιλία) с чудным Терентием»¹². Б) по отношению к красоте Божественного и блаженного естества. Красота человеческой души может быть лишь образом, отпечатком возжеленнейшей (ἐρασμιώτατον) и истинной (ἀληθινὸν) красоты Бога¹³.

На первый взгляд, кажется необычным, что Василий Великий для обозначения небесной и блаженной любви использует понятие «ἔρωσ», причем дважды в одном предложении¹⁴. Таким словоупотреблением Василий Великий дает понять, что Бога можно любить не только любовью спокойной и соразмерной, какой является любовь-ἀγάπη, но и любовью стремительной, интенсивной, пламенной. Любовь-ἔρωσ человека может обожиться, преобразится, если она будет направлена на Христа, и через это станет чистой и блаженной. Преображенный «ἔρωσ» — это не абстракция, а реальное бытие обоженной человеческой души. Русский религиозный философ Б.Вышеславцев осуществляет ревальвацию и реинтерпретацию этой идеи Василия Великого¹⁵.

¹² Basilus Caesariensis Theol. Epistulae, ed. Y. Courtonne, Saint Basile. Lettres, 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1957; 2:1961; 3:1966: 1:3-219; Epistle 64, section 1 Εμὲ πολλὰ μὲν ἦν καὶ ἐξ ἀρχῆς τὰ συνάπτοντά σου τῆ τιμότητι• ὁ τε περὶ Λόγους κοινὸς ἔρωσ, πολλαχθὺ παρὰ τῶν πεπειραμένων περιφερόμενος, ἢ τε πρὸς τὸν θαυμάσιον ἄνδρα Τερεντίον ἡμῖν ἐκ παλαιοῦ φιλία.

¹³ Basilus Caesariensis Theol., Homiliae super Psalmos. {2040.018} Volume 29 Σ. 317 Καλὴ μὲν οὖν πᾶσα ψυχὴ ἢ ἐν συμμετρίας τῶν οἰκείων δυνάμεων θεωρουμένη κάλλος δὲ ἀληθινόν, καὶ ἐρασμιώτατον, μόνῳ τῷ τὸν νοῦν κεκαθαρμένῳ θεωρητόν, τὸ περὶ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν φύσιν.

¹⁴ См.: Basilus Caesariensis Theol., Homiliae super Psalmos. {2040.018} Volume 29 Σ. 401 Μακάριοι οὖν, οἱ τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους φιλοθεάμονες. Οἰοεὶ γὰρ προσδεθέντες αὐτῷ διὰ τῆς ἀγάπης, καὶ τὸν ἐπουράνιον καὶ μακαριστὸν ἐρῶντες ἔρωτα, ἐπιλανθάνονται μὲν οἰκείων καὶ φίλων• ἐπιλανθάνονται δὲ οἴκου καὶ περιουσίας ἀπάσης• ἐκλαθόμενοι δὲ καὶ τῆς σωματικῆς εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν ἀνάγκης, μόνῳ τῷ θείῳ καὶ καθαρῷ προστετήκασιν ἔρωτι.

¹⁵ Более подробно взгляд на любви русских религиозных философов представлен в ряде публикаций автора, в том числе журналах, включенных в список ВАК:

Итак, любовь-ἔρωσ для Василия Великого служит преображающей человека силой, преодолевающей мощь греха, который выступает главной причиной смерти. В едином духе с традицией ранних богословов, свт. Василий Великий полагал, что основным фактором смерти является некорректное использование человеком данной ему Богом воли. «Адам, — пишет Василий Великий, — ... находясь под защитой Бога и наслаждаясь Его благами, скоро пресытился всем, и, как бы надмившись от своего пресыщения, умной красоте предпочел показавшееся прекрасным для плотских очей и выше духовных наслаждений поставил пресыщение чрева. Вскоре он стал вне рая, вне прежней блаженной жизни, сделавшись злым не по необходимости, но по безрассудству. Поэтому он, как согрешил по причине худого произволения, так и умер по причине греха. «Ибо возмездие за грех — смерть» (Рим. 6, 23). В какой мере удалился от жизни, в такой приблизился к смерти; потому что от Бога — жизнь, а лишение жизни — смерть (θάνατος)»¹⁶. Иначе говоря, от Бога — любовь, а лишение любви — это уход в небытие.

Забвение Божественной Любви есть главный фактор θάνατος-а.

«Телу невозможно жить без дыхания, и душе невозможно существовать без Творца, ибо неведение Бога — смерть (θάνατος) для

Павенков О.В. Понятие любви в философии Н.О. Лосского и культурологии П.А.Сорокина//Вестник Костромского государственного университета, 2010, №2; Павенков О.В. Идеал-реалистическое учение Н.О. Лосского: гносеологические, онтологические и антропологические аспекты//Россия и мир. Гуманитарные проблемы: межвузовский сборник научных трудов. Выпуск 17. — СПб, 2010. с. 69-84; Павенков О.В. Альтруистическая любовь как главная самооценочность Царство духовности (Н.О.Лосский, И.А.Ильин, В.В.Зеньковский)// Материалы международной научно-практической конференции “Духовность как онтологическое основание бытия человека”. — Ставрополь: ГОУ ВПО “Северокавказский государственный технический университет”. 2009. с. 222-225; Павенков О.В. Метафизика любви Н.О.Лосского//Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 22. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2011. С.111-114.

¹⁶ Василий Великий, свт. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, 1911. С. 156.

души»¹⁷. Поскольку познания Бога невозможно без любви, то любовь является условием и основой жизни. Забвение любви и есть нарушение заповеди Божией, которое привело к сращиванию природы человека и силы танатоса, в результате чего человеческая жизнь есть процесс постепенного умирания, поскольку телом он живет в смертном мире и по законам материального мира¹⁸.

Наибольшее внимание проблеме соотношения эроса и танатоса уделял Григорий Нисский. Христианское учение о танатосе и его соотношении с любовью было в наибольшей степени разработано именно Григорием.

Комплиментирующее взгляды Василия Великого и Григория Назианзина учение свт. Григория Нисского о любви-эросе и танатосе было бы неполным, будучи ограничено рамками лишь рационального или догматического знания, и было бы лишено неотъемлемо присущей ему экзистенциально-мистической составляющей. В духе Оригена Григорий Нисский полагал, что состояние обожения и Божественного созерцания достигается посредством ступеней: 1) первая ступень из трех подступеней: 1.1. *очищение* души от греховного зла 1.2. *отрешение* души от грехов, страстей и мирской суеты, заблуждений 1.3. *просвещение* ее светом истины; 2) *восхождение* души через видимое к невидимому, и постижение умом этого скрытого; 3) экстаз, непосредственное полное *соединение* души с Богом, *приобщение* к Богу или Его *созерцание* в экстазе и отрешении от всех предметов чувственно-материального мира¹⁹.

Каждой из этих трех степеней мистического восхождения к духовному совершенству соответствует соответствующий раздел философского знания, книга Библии и церковное таинство: первой ступени очищения соответствует *этическая философия*, таинство Крещения и книга Притчей; второй ступени

– *физическая философия*, таинство Миропомазания и книга Экклезиаста; третьей – *теология*, таинство Евхаристии и книга «Песнь песней».

Григорий Нисский таким образом метафорически выражает смысл этой книги. Как источник философии (φιλοσοφίας) и одновременно богознания (θεογνωσίας), «Песнь песней» «есть истинная (ἀληθινή) скиния свидетельства (τοῦ μαρτυρίου), в которой покровами, завесами и одеждами служат некия слова и речения, прославляющие (γίνονται) любовь (ἐρωτικοί), показывающая отношение к страстно желанному (ποθοῦμενον), также изображение красоты (κάλλους)»²⁰. На третьей ступени осуществляется интеграция «агаре» и «egos». Любовь-ἐρωτικοί, будучи преображенной, направляется не на земной мир, а на абсолютную полноту бытия, живущую в истинной (ἀληθινή) скинии, в которой нет ни «агаре», ни «egos», а есть источающая бытие единая Любовь.

В каждой ступени данного восхождения к духовному совершенству присутствует два аспекта: 1. первый аспект связан с любовью, как любовью-ἀγάπη, так и любовью-ἐρως; 2. второй аспект – с познанием (gnosis). Любовь ἐρως, являясь позитивным аспектом процесса духовного, мистического восхождения, есть в этом контексте движущая сила духовного состояния, характерного для третьей ступени, то есть митсико-экзистенциального экстаза. Как соотносятся любовь-ἀγάπη, так и любовь-ἐρως в этом процессе?

Любовь-ἀγάπη есть для Григория Нисского, «внутренняя расположенность к тому, что желанно» (proj to katathumion endiathetoj scesij)²¹. Любовь-egos, в отличие от разумной и взвешанной любви-ἀγάπη, – это иррациональный, эмоциональный и мистический аспект любви

¹⁷ Василий Великий, свт. Беседа 13. Побудительная к принятию святого крещения. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, 1911. С. 193.

¹⁸ См.: Василий Великий, свт. Беседа на псалом 114. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, 1911. С. 218-219.

¹⁹ См.: Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. Paris, 1944. P. 18—24.

²⁰ Gregorius Nyssenus Theol. In Canticum canticorum (homiliae 15), ed. H. Langerbeck, Gregorii Nysseni opera, vol. 6. Leiden: Brill, 1960: 3-469. (Cod: 79,915: Exeget., Homilet.) Σ. 44 αὕτη ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ τοῦ μαρτυρίου σκηνή, ἧς προκαλύμματα μὲν καὶ δέρρεϊς καὶ ἡ τῆς αὐλαίας περιβολὴ ἐρωτικοὶ τινες γίνονται λόγοι καὶ ῥήματα τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν ἐμφαίνοντα καὶ κάλλους ὑπογραφὴ.

²¹ Gregorius Nyssenus Theol. Dialogus de anima et resurrectione // Σ. 46. Col. 93C; ср.: Homiliae in Ecclesiasten, VIII // GNO. T. V. P. 417. Σ.s 13—14.

как таковой. Любовь-eros есть сильная, страстно увлеченная своим предметом, любовь человека. «Эрос (ἔρως) называется сильной любовью (epiteta menē agarh), которой никто не постыдится, когда она поражает не плотской стрелой, но [человек – П.О.] скорее гордится своей раной, когда в самую глубину сердца (dia tou bathouj thj kardiaj) принимает стрелу невестественной страсти» (thn tou aïlou pouou akida)²². Через любовь-ἔρως и в любви-ἔρωσε человеческая душа соединяется с Богом. Свой экзистенциально-мистический опыт, а не как полагает А.Р.Фокин, «спекулятивное богословие»²³, Григорий Нисский выражает в следующих словах: «Когда душа, став простой, единообразной (μονοειδής) и совершенно богоподобной (ἀκριβῶς θεοείκελος), обретет то... благо, которое одно в действительности составляет достойный объект любви (ἀγαπητὸν) и возделенный объект любви (ἐράσιμον), тогда прилепляется (προσφύεται) к Нему и вступает с Ним в единение (συνακρινᾶται) в исполненном любви (ἀγαπητῆς) движении и действии, формируя сама себя (ἐαυτὴν μορφοῦσα) по образу... Того, к которому приобщаемся (ὅπερ ἢ τοῦ μετεχομένου φύσις)²⁴. Любовь-ἔρως – это не средство и не просто метод соединения с истинным Благом и Ценностью, а это экзистенциальное переживание глубины момента экзистенциального и мистического соединения, в котором происходит изменение, а лучше сказать трансформация образа бытия, ипостаси

²² См.: Gregorius Nyssenus Theol.Homiliae in Canticum canticorum XIII // GNO. T. VI. P. 383. 9—12; ср.: I // P. 23. 11—12; VI // P. 192. 1; De virginitate XI. 5. 14—15; De mortuis non esse dolendum // GNO. T. IX. 61. 19; De instituto christiano.P. 79. 18—80. 2 и др.

²³ Фокин А. Р.Святитель Григорий Нисский о человеке в его предельном отношении к Богу// XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том I, Стр. 66.

²⁴ Gregorius Nyssenus Theol.Dialogus de anima et resurrectione, MΣ. 46: 12-160. (Cod: 24,400: Dialog., Phil., Theol.) Volume 46, Σ. 93. Ὅταν οὖν ἡ ἀπλή καὶ μονοειδὴς καὶ ἀκριβῶς θεοείκελος ἡ ψυχὴ γινομένη εὖροιτο ἀληθῶς ἀπλοῦν τε καὶ ἄϊλον ἀγαθόν, ἐκεῖνο τὸ μόνον τοιόν τι ἀγαπητὸν καὶ ἐράσιμον προσφύεται τε αὐτῷ καὶ συνακρινᾶται διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεως τε καὶ ἐνεργείας, πρὸς τὸ αἰεὶ καταλαμβάνομένον τε καὶ εὐρισκόμενον ἐαυτὴν μορφοῦσα• καὶ τοῦτο γινομένη διὰ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὁμοιότητος, ὅπερ ἢ τοῦ μετεχομένου φύσις.

души человека: из сложной, отягощенной не нужными переживаниями она становится простой и исполненной любви и в аспекте eros, и в аспекте ἀγάπη.

При этом никто из византийских философов не отрицает, что Эрос – это страсть, которая обладает наибольшей силой давать человеку удовольствие. Но в том же предложении, где он на это указывает, Григорий Нисский противопоставляет эту страсть красоте абсолютной, которая при этом перестает быть страстью и становится преображенным и одухотворенным бесстрастием-ἀπάθειαν. В толковании на книгу «Песнь Песней», он указывает на амбивалентность любви-ἔρως, ее способность из плотской, низменной любви превращаться в небесную и бесстрастную. «И посему-то, что всего сильнее производит в нас удовольствие (разумею страсть любви – ἐρωτικὸν πάθος), то Соломон загадочно представил изложению догматов, давая чрез сие знать, что душе, возводящей взор к недоступной красоте Божественного естества (θείας φύσεως κάλλος), надлежит столько возлюбиться (ἔρως) оно, сколько тело имеет привязанности к сродному и соплеменному, переменив, впрочем, страсть в бесстрастие, так чтобы... от одного духа воскипало в нас любовию (ἐρωτικῶς) сердце²⁵. Из этих слов становится очевидно, что любовь-ἔρως в своем преображении претерпевает три этапа, три качественных изменения состояния, соответствующие вышерассмотренным аспектам восхождения к духовному совершенству: 1. любовь-страсть (ἐρωτικὸν πάθος). Это первое обычное состояние любви; 2. любовь, пребывающая в процессе преображения. На этом этапе любовь уже стремится к бесстрастию;

²⁵ Gregorius Nyssenus Theol. In Canticum canticorum (homiliae 15), ed. H. Langerbeck, Gregorii Nysseni opera, vol. 6. Leiden: Brill, 1960: 3-469. (Cod: 79,915: Exeget., Homilet.) Σ. 26. καὶ τοῦτου χάριν τὸ σφοδρότατον τῶν καθ' ἡδονὴν ἐνεργουμένων (λέγω δὲ τὸ ἐρωτικὸν πάθος) τῆς τῶν δογμάτων ὑφηγήσεως αἰνιγματωδῶς προσετίσατο, ἵνα διὰ τοῦτου μάθωμεν, ὅτι χρὴ τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ ἀπρόσιτον τῆς θείας φύσεως κάλλος ἐνατενίζουσαν τοσοῦτον ἐρᾶν ἐκεῖνου, ὅσον ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον, μετενεγκοῦσαν εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος, ὥστε πάσης κατασβεσθείσης σωματικῆς διαθέσεως μόνω τῷ πνεύματι ζεῖν ἐρωτικῶς ἐν ἡμῖν τὴν διάνοιαν διὰ τοῦ πυρὸς ἐκεῖνου θερμαινομένην, ὃ βολεῖν ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθεν ὁ κύριος.

3. любовь-έρως, ставшая духовною, бесстрастной любовью (έρωτικὸν ἀπάθεια)²⁶.

Особенностью учения о любви Григория Нисского является то, что он видит в любви-έρως эстетический аспект. «Мне кажется, что чувствовать – свойственно душе (τῆς ψυχῆς), исполненной какой-то страстной любовью (έρωτικῆ), расположением (διαθέσει) к естественно прекрасному (τὸ τῆ φύσει καλὸν) и которую от видимой (ὀφθέντος) ею красоты (καλοῦ) надежда (ἐλπίς) влечет всегда к красоте высшей... всегда возжигая в ней мощное вожделение (ὁ σφοδρὸς ἐραστῆς) сокровенного»²⁷. Любящий красоту, от созерцания образа стремится перейти к созерцанию Первообраза или причины всех образов.

Учение о любви к красоте в свете антропологии Григория Нисского, как полагает Щипина Р.В., «повлияло на исключительное внимание к образу человека в искусстве от иконы до антропоморфной символики храма, теория одновременного возникновения души и тела повлияла на возврат к калокагатии после этапа ее распада в позднеримском и раннехристианском искусстве и на совмещение в образах искусства двух планов – вещественного и мистического»²⁸.

Помимо эстетического в любви важен и аспект добродетели, в частности, нестяжательности. Григорий Нисский, хваля Ефрема Сирина, его нестяжательность, пишет: «такимъ образомъ посколькy он пренебрегал славою и богатством, и более возлюбил (ἐραστῆς) совер-

шеннейшее, лучшее состояние (ἀμείνους) (то есть состояние абсолютной нестяжательности – П.О.) , то и в этом он является соревнователемъ Апостолов в стремлении к равному с ними совершенству»²⁹.

В соответствии с учением Григория Нисского, любовь-έρως может быть направлена как на Бога и человека, так и на ту или иную христианскую добродетель. На высшей ступени, экстазе, устанавливается такое отношение человеческой личности и абсолютной полноты бытия и любви, которое Григорий Нисский описывает уже не как познание-gnosis, но любовь, как любовь-ἀγάπη, так и любовь-έρως³⁰.

Итак, в едином духе с Василием Великим, Григорий Нисский использует понятие любви-έρως, направленной как к добродетели, так и к лучшей истинной красоте. Однако, если Василий Великий говорит о вожделеннейшей Божественной красоте, то Григорий Нисский созерцательно указывает на красоту восстановленного человеческого тела после всеобщего воскресения мертвых. «Ибо увидишь, – пишет Григорий Нисский, – телесное это покрывало, разрушенное теперь смертью, снова сотканным из того же... почему и любимое при тебе будет и восстановится снова в лучшей и вожделеннейшей красоте (ἐρασιμωτέρῳ κάλλει)»³¹. Эта идея восстанов-

²⁶ Духовная красота преображенной любви-ἐρᾶν имеет мало чего общего с культом сексуальности и образами красоты женского тела, которые интенсивно распространяются в СМИ, Интернете и внедряются в общественное сознание и бытие.

²⁷ Gregorius Nyssenus Theol. De vita Mosis, ed. J. Dani vie de Moosis, ed. J. Dani Paris: Cerf, 1968]: 44-326. (Cod: 30,573: Exeget., Hagiogr., Phil., Theol. Chapter 2, sec.230) Δοκεῖ δέ μοι τὸ τοιοῦτο παθεῖν ἐρωτικῆ τινι διαθέσει πρὸς τὸ τῆ φύσει καλὸν τῆς ψυχῆς διαθεθείσης, ἣν αἰεὶ ἢ ἐλπίς ἀπὸ τοῦ ὀφθέντος καλοῦ πρὸς τὸ ὑπερκειμένον ἐπεσπάσατο, διὰ τοῦ πάντοτε καταλαμβάνομένου πρὸς τὸ κεκρυμμένον αἰεὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκαίουσα, ὅθεν ὁ σφοδρὸς ἐραστῆς τοῦ κάλλους.

²⁸ Щипина Р.В. Антропология Григория Нисского в системе византийской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук, СПб. 2007, с. 18-19.

²⁹ См.: Gregorius Nyssenus Theol., In sanctum Ephraim. {2017.068} Volume 46 Σ. 837. Οὕτως οὖν δόξης τε καὶ χρημάτων ὀλίγῳρος, παντὸς δὲ μᾶλλον τοῦ ἀμείνους ἐραστῆς, τῷ ἴσῳ κἀντεῦθεν τοῖς ἀποστόλοις ἀμιλλόμενος δρόμῳ.

³⁰ Подобное отождествление эроса и ἀγαπᾶ характерно и для других византийских философов, в частности, для Дианисия Ареопагита. «Пойми, как великий Иерофей любомудрствует о достохвальном эросе наилучшим образом, первым делом называя Эрос Божественный, поскольку запредельной и беспредельной Первопричиной небесного эроса является Бог...От Него Она переходит к Ангелам, почему он назвал Ее и ангельской, — у них в особенности обнаруживается божественная любовь к единству...Затем, после ангельской, он называет умственный эрос, т. е. любовь принадлежащих Церкви богомудрых мужей». [Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. Изд. подгот. Г. М. Прохоровым. – СПб. , 1995, – С. 131.]

³¹ Gregorius Nyssenus Theol., Dialogus de anima et resurrectione. {2017.056} Volume 46 Σ. 108. Ὅψει γὰρ

ления телесной организации человека имеет своими истоками учения Григория Нисского о смерти и о «неполноте» смерти тела человека, которые мы рассмотрим.

Причина смерти по Григорию Нисскому, как и в целом у византийских богословов – это неправильное распоряжение человеком свободой воли, сознательный выбор греха и зла³². Первородный грех, означающий смертность тела, подобно вирусу распространяется половым путем: от родителей к детям, которые также рожают детей и так далее³³. «От смертного рождения и рожаемое по необходимости смертно»³⁴. В смерти есть смысл, который можно назвать дидактическим: она препятствует чрезмерному распространению греха и задает предел развитию зла в человеческом естестве³⁵.

Григорий Нисский подчеркивает, что: *А. смерть физическая касается только тела человека. Б. душа остается живой, бессмертной и становится жительницей духовной реальности*³⁶. Убежденно Григорий Нисский пишет о «возобладании смерти над половиной естества, потому что бессмертной остается только душа»³⁷. По нашему глубокому убеждению, человек – чело, устремленное в вечности. Без вечности человек перестает быть человеком. Григорий Нисский подводит к этой идее, утверждая, что душа своим равноангельским житием устремляется в вечность³⁸.

τοῦτο τὸ σωματικὸν περιβόλαιον τὸν νῦν διαλυθὲν τῷ θανάτῳ ἐκ τῶν αὐτῶν πάλιν ἐξυφαινόμενον, οὐ κατὰ τὴν παχυμερῆ ταύτην καὶ βαρεῖαν κατασκευὴν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ λεπτότερον ὃν τε καὶ ἀερῶδες μετακλωσθέντος τοῦ νήματος, ὥστε σοὶ καὶ παρεῖναι τὸ ἀγαπώμενον, καὶ ἐν ἀμείνῳ καὶ ἐρασμιωτέρῳ κάλλει πάλιν ἀποκαθίστασθαι.

³² Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово (глава 37). Творения. Часть 4. М., 1862. с.19.

³³ Там же, с.29.

³⁴ Там же, с. 85.

³⁵ См.: Григорий Нисский, свт. Надгробное слово Пульхерии. Творения, часть 8. М., 1866. С. 405

³⁶ См.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово (глава 37). Творения. Часть 4. М., 1862. с. 29

³⁷ Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песни Соломона. Творения. Часть 3. М., 1862. С. 371.

³⁸ См.: Григорий Нисский, свт. Против Евномия. Книга седьмая. Творения. Часть 6. М., 1864. С. 133.

В своих глубоких рассуждениях о пост-смертном бытии человеческой души, имеющим большую богословскую и философскую ценность, Григорий Нисский приходит к следующему интересному положению: «Кто... подразумевает в словах Писания такой смысл, что у души по разложении телесного состава есть перст, и око, и язык и все прочее, тот не погрешает против вероятности»³⁹.

Оригинально учение Григория Нисского о «неполноте» смерти тела. Подобная «Неполнота», недостаточность смерти тела человека обусловлена тем, что составляющие тело элементы – атомы, химические элементы, зародившиеся, как утверждает современная физика, около 15 миллиардов лет назад в недрах звезд, продолжают существовать в едином материальном космосе. «Тело не исчезает окончательно, но разрешается на части, из которых сложено; и эти части существуют в воде и воздухе, в земле и огне. Поскольку первообразные стихии всегда пребывают, и в них возвращается после разрешения то, что от них заимствовано; то в сих стихиях совершенно остаются целыми и части тела»⁴⁰. При этом сохраняются индивидуальные опознавательные «коды», по которым тела смогут быть полностью реконструированы при всеобщем воскресении.

Элементы тела человека, как отмечает Григорий Нисский в своем главном антропологическом труде «Об устройении человека», соединяясь с этими первоначальными стихиями, отнюдь не растворяются в них, утрачивая свое индивидуальное своеобразие, а сохраняют в себе особые знаки, отличающие их от элементов иных тел⁴¹.

Вывод состоит в том, что любовь-ἔρως рассматривается Григорием Нисским и как бесстрастная связь с Богом, и как связь с любимым телом, которая не прерывается даже после смерти человека и восстанавливается после всеобщего воскресения мертвых. При

³⁹ Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении. Творения. Часть 4. М., 1862. С. 262-263.

⁴⁰ Григорий Нисский, свт. Слово на святую Пасху о воскресении. Творения. Часть 8. М., 1866. С. 79// Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Творения. Часть 4. М., 1862. С. 29-30.

⁴¹ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. Глава 27. Часть первая. М., 1861. С. 187-188.

всеобщем воскресении мертвых эрос полностью преобразит человека, который станет полностью бессмертным. Наступит всеобщая победа над смертью.

Вслед за Иоанном Златоустом и несколько в противовес Григорию Нисскому, Григорий Назианзин в «Словах» противопоставляет два концепта любви. Под любовью-έρως имеется в виду плотская и низменная, усиливающая танатос страстная любовь, которая противоположна любви-ἀγάπη. Если любовь-έρως, как правило, страстна, то любовь-ἀγάπη имеет качество бесстрастности.

Однако и любовь-έρως может пониматься не как плотская, земная и страстная. Любовь-έρως может иметь объектом своей направленности мудрость. Задача философии по Григорию Богослову – это воспитание любви к мудрости (σοφίας έρως). Занятие философией, преуспевание в познании философской мудрости как достойное дело, вызывает радость у святителя, также несомненно любящего философию. «Поэтому-то особенно радуюсь, смотря на возлюбленного брата и сослужителя Евагрия, который не слабо преуспевает в философии, потому что дело философии – любить мудрость (σοφίας έρᾶν). Но радуюсь также и тому, что сие доставляет мне твою дружбу (φιλίας)»⁴². При этом Григорий Назианзин, негативно относится к чрезмерной любви к софистике. В письме к Авлавию он обличает его в излишней любви (έρως) к софистическому искусству⁴³.

В «Стихах о самом себе» Григорий единственный раз употребляет слово «έρων» по

⁴² Gregorius Nazianzenus Theol., Epistulae, ed. P. Gallay, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1964; 2:1967: 1:1-118; 2:1-148. Epistle 228, section 3. Χαίρω μὲν οὖν διὰ ταῦτα διαφερόντως τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ καὶ συνδιακόνῳ ἡμῶν Εὐαγρίῳ, οὐκ ἀγεννῶς αὐτὸν ὁρῶν φιλοσοφία προσβαίνοντα• ἐπειδὴ φιλοσοφία καὶ τὸ σοφίας έρᾶν. Χαίρω δὲ ὅτι μοι καὶ τὴν σὴν προξενεῖ φιλίαν.

⁴³ См.: Gregorius Nazianzenus Theol., Epistulae, ed. P. Gallay, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1964; 2:1967: 1:1-118; 2:1-148. Epistle 233, section 2 Πυνθάνομαί σε σοφιστικῆς έρᾶν, καὶ τὸ σχῆμα εἶναι θαυμάσιον, οἷον σοβαρὸν φθέγγεσθαι, μέγα βλέπειν, βαδίζειν ὑψηλὸν καὶ μετέωρον, τὸ λῆμά σοι φέρειν ἐκεῖσε εἰς Μαραθῶνα καὶ Σαλαμίνα, ταῦτα δὲ τὰ ὑμέτερα καλλωπίσματα, καὶ μηδὲν ἐννοεῖν ὅτι μὴ Μιλτιάδας καὶ Κυναγιεῖρους, Καλλιμάχους τε καὶ Λαμάχους, καὶ πάντα ἐσκευάσθαι σοφιστικῶς καὶ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ἐγχειρήσεως.

отношению к мудрости. «Чудного родителя носил я на себе имя, с ним разделял престол, с ним разделяю и гроб... Христос через ночное видение решил (δῶκεν) вселить любовь к мудрости (έρων σοφίης)»⁴⁴. Из этого описания мистико-экзистенциального опыта как источника знания о любви можно сделать ряд выводов: 1. Источником любви, в том числе любви-έρως является Христос; 2. έρως может иметь своим объектом мудрость; 3. Мистико-экзистенциальный метод получения знания является способом формирования любви в человеке, в том числе, любомудрия. Например, известно, что любовь к девству и целомудрию возгорелась в Григории Богослове в результате мистического ночного видения двух дев – Чистоты и Целомудрия, вечно предстоящих перед Христом⁴⁵.

Любовь – это свободный дар Божий, который дает Христос в результате своего волевого решения. Глагол «δῶκεν» в данном случае не означает то, что любовь возникла в результате какого-то кажущегося видения, или что просто видение как-то повлияло на уже имеющуюся у Григория любовь к мудрости, как это место переводят. «δῶκεν» здесь означает то, что Христос принял осознанное и волевое решение даровать любовь-έρως к мудрости человеку⁴⁶. Также как и любовь, но с «отрицательным знаком» смерть дается грешному, искаженному злом человеку Богом как Судьей. Смерть тоже служит цели добра в том

⁴⁴ Gregorius Nazianzenus Theol., Carmina de se ipso. {2022.061} Volume 37. Σ. 1449 Πατὴρὸς ἐγὼ ζαθέοιο, καὶ οὐνομα καὶ θρόνον έσχον Καὶ τάφον. Ἀλλὰ, φίλος, μνῶσο Γρηγορίου, Γρηγορίου, τὸν μητρὶ θεόςδοτον ὄπασε Χριστός. Φάσμασιν ἐννουχίσις δῶκεν έρων σοφίης.

⁴⁵ Этот метод применялся и русскими религиозными философами, например, В.Соловьевым.

⁴⁶ Это решение вселить любовь к мудрость демонстрирует библейское повествование о мудрости Соломона, где также говорится о ночном видении. «В Гаване явился Господь Соломону во сне ночью, и сказал Бог: проси, что дать тебе. И сказал Соломон:... даруй же рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло...И благоугодно было Господу, что Соломон просил этого. И сказал ему Бог: ...вот, Я сделаю по слову твоему: вот, Я даю тебе сердце мудрое и разумное, так что подобного тебе не было прежде тебя, и после тебя не восстанет подобный тебе» (3Цар.3:5-6, 9-12).

смысле, что она дается, «чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог»⁴⁷.

На Страшном Суде не только Христос, но наша совесть выступит судьей нашей жизни. Каждый «бывает искренним судьей самого себя, по причине ожидающего там судилища»⁴⁸. Танатос есть не нечто противоположное жизни, а настолько связанное с ней, что жизнь и смерть, находясь в диалектическом единстве, являются аспектами бытия как такового⁴⁹. Однако Эрос может стать Танатосом, если он направлен на бытие к смерти, на греховную жизнь, и может стать источником жизни вечной, если он направлен на Бога.

Таким образом, Григорий Назианзин активно использовал мистико-экзистенциальный метод для получения знания о соотношении любви-έρως и танатоса. Его богословская система является ярким примером единства теоретического знания и практического духовного опыта любомудрия.

Итак, каппадокийцы и Иоанн Златоуст полагали, что любовь-έρως может быть направлена как на абсолютную полноту бытия и любви и добродетель души человека, как и на греховную жизнь. Специфичность семантического поля любви-«έρως» в византийском богословии, связанное с амбивалентностью любви-«έρως», состоит в следующем аспектах философских значений этого слова:

1. Софийный и логосный аспект. Любовь-έρως может иметь вектором своей направленности мудрость и слово, которые неотделимы друг от друга. В византийском богословии мы говорим не просто о фило-софии, а об эрос-

софии, то есть о страстном, сильном стремлении к познанию истины в отличие от более спокойного и рационального постижения истины в фило-софии.

2. Созерцательный аспект. Платоновский идея восхождения έρωσ от естественной красоты к созерцанию идеи Красоты самое по себе трансформируется в византийском богословии в стремлении к «έρωτικῆ τὸ τῆ φύσει καλὸν», то есть от любви к естественной красоте к высшей красоте, под которой понимается высшая абсолютная ценность.

3. Аспект тождественности с ἀγάπη. На третьей ступени духовного совершенствования человека любовь-έρως и любовь-ἀγάπη интегрируются в неразрывное единство.

4. Половой аспект. Эрос как стремление к половому сокоуплению, которое трактуется как «тирания похоти (τυραννίδα ἀσθενῆ), которую необходимо преодолеть каждому стремящемуся к мудрости. Этот четвертый аспект особенно тесно связан с Танатосом, поскольку смертность человека передает половым путем от родителей к детям.

Итак, мы пришли к следующим выводам:

1. Каппадокийцы и Иоанн Златоуст видят в любви трансцендентный по отношению к суетному миру феномен, который возвышаясь над θάνατος-ом, преодолевает силу смерти, поскольку любовь сильнее θάνατος-а. В мученической кончине человек обретает вечную жизнь. Отдав свою душу, человек спасает ее. Пожертвовав своей жизнью в акте мученичества, человек получает новую жизнь.

2. «Предельная» любовь, проявляющаяся в добровольном самопожертвовании ради Христа и Церкви, в мученичестве, есть преодоление смерти – это лейтмотив учения каппадокийцев о смерти.

3. Как мы показали в данной статье, учение о смерти, как одном из предельных состояний, представителей каппадокийской школы, являясь составной частью общей богословской системы, тесно связано с их учением о любви-эросе. Одним из источников учения о смерти является учение каппадокийцев о любви как источнике жизни человека, побуждающей смерть и дающей бессмертие.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Василий Великий. Беседа 13. Побудительная к принятию святого крещения. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, 1911.

⁴⁷ Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 528// Григорий Богослов, свт. О суетности и неверности жизни, и об общем всем конце. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 77-78.

⁴⁸ Григорий Богослов, свт. Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 320// Григорий Богослов, свт. Слово 10, о человеческой природе. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 42.

⁴⁹ См.: Григорий Богослов, свт. Слово 7, надгробное брату Кесарию. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 174.

2. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, 1911.
3. Василий Великий. Беседа на псалом 114. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, 1911.
4. Григорий Богослов. Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 320// Григорий Богослов. Слово 10, о человеческой природе. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, б. г.
5. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, б. г. С. 528// Григорий Богослов, свт. О суетности и неверности жизни, и об общем всем конце. Творения. Т. 2. СПб.: Изд. Сойкина, б. г.
6. Григорий Богослов. Слово 7, надгробное брату Кесарию. Творения. Т. 1. СПб.: Изд. Сойкина, б. г.
7. Григорий Нисский. Надгробное слово Пульхерии. Творения, часть 8. М., 1866. С. 405.
8. Григорий Нисский. О душе и воскресении. Творения. Часть 4. М., 1862.
9. Григорий Нисский. Об устройении человека. Глава 27. Часть первая. М., 1861.
10. Григорий Нисский. Против Евномия. Книга седьмая. Творения. Часть 6. М., 1864.
11. Григорий Нисский. Слово на святую Пасху о воскресении. Творения. Часть 8. М., 1866. С. 79// Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Творения. Часть 4. М., 1862.
12. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. Творения. Часть 3. М., 1862.
13. Григорий Нисский. Большое огласительное слово (глава 37). Творения. Часть 4. М., 1862
14. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. Изд. подгот. Г. М. Прохоровым. – СПб., 1995.
15. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. Беседа 5 (4). Творения, Т. 8. Книга первая. СПб., 1902. С. 49-50. // Иоанн Златоуст, свт. Беседы о диаволе. Беседа 2 (5). Творения. Т. 2. Книга первая. СПб., 1896.
16. Иоанн Златоуст. Похвальная беседа о св. мученице Пелагии, что в Антиохии. Творения. Т. 2. Книга вторая. СПб., 1896.
17. Иоанн Златоуст, свт. Похвальная беседа о святых мученицах Вернике и Просдоке девах и матери их Домнине. Творения. Т. 2. Книга вторая. СПб., 1896.
18. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Филиппийцам. Беседа 3 (3). Творения. Т. 11. СПб., 1905.
19. Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887, с. 358.
20. Павенков О.В. Альтруистическая любовь как главная самоценность Царство духовности (Н.О.Лосский, И.А.Ильин, В.В.Зеньковский)// Материалы международной научно-практической конференции “Духовность как онтологическое основание бытия человека”. – Ставрополь: ГОУ ВПО “Северокавказский государственный технический университет”. 2009. с. 222-225.
21. Павенков О.В. Метафизика любви Н.О.Лосского//Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 22. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Уни-та, 2011.
22. Павенков О.В. Понятие любви в философии Н.О. Лосского и культурологии П.А.Сорокина//Вестник Костромского государственного университета, 2010, №2.
23. Фокин А. Р.Святитель Григорий Нисский о человеке в его предельном отношении к Богу// XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том I.
24. Щипина Р.В. Антропология Григория Нисского в системе византийской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук, СПб. 2007, с. 18-19.
25. Basilius Caesariensis Theol. Epistulae, 3 vols. – Paris., 1:1957; 2:1961; 3:1966. – 320 p.
26. Basilius Caesariensis Theol. Homiliae super Psalmos//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris., 1858-1866. – 780 p.
27. Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. Paris, 1944.
28. Gregorius Nazianzenus Theol., Carmina de se ipso//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 37 – Paris., 1858-1866. – 1604 p.
29. Gregorius Nazianzenus Theol., Epistulae, 2 vols. Vol. 1 – Paris., 1964 – 426 p.
30. Gregorius Nyssenus Theol. De vita Mosis – Paris, 1968. – 286 p.
31. Gregorius Nyssenus Theol. Dialogus de anima et resurrectione // //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858-1866. – 1250 p.
32. Gregorius Nyssenus Theol. In Canticum canticorum (homiliae 15)//Gregorii Nysseni opera, vol. 6. – Leiden., 1960. – 535 p.
33. Gregorius Nyssenus Theol., In sanctum Ephraim//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858-1866 – 1276 p.
34. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Adversus oppugnatores vitae monasticae (lib. 1-3)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 47 – Paris., 1858-1866. –532 p.
35. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De mutatione

- nominum (homiliae 1–4)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 49 – Paris., 1858-1866. – 418 p.
– Vol. 51 – Paris., 1858-1866. – 388 p.
36. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (homiliae 1–9)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 49 – Paris., 1858-1866. – 418 p.
37. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Acta apostolorum (homiliae 1–55)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 60 – Paris., 1858-1866. – 780 p.

Oleg V. Pavenkov. Ultimate questions about Thanatos and Eros in the works of the Cappadocians and St. John Chrysostom

Summary

The article presents the dissertation research results of a little-studied problem of Thanatos and Eros concepts correlation in the works of the Cappadocians and John Chrysostom. The author states that the word “love” and its synonym “eros” (ἔρως) are not always properly used in journalism and the mass media, as their correlation with the concept of “Thanatos” (θάνατος) is usually ignored.

Keywords: Thanatos, Eros, Cappadocians, St. John Chrysostom.

СМЕРТЬ КАК ТВОРЧЕСТВО В РАССКАЗЕ Х.-Л. БОРХЕСА «ТАЙНОЕ ЧУДО»



Аннотация

В статье ставится вопрос о возможности реализации творческого потенциала личности в момент осознания ею близости и неотвратимости смерти. В данном аспекте анализируется рассказ Х.-Л. Борхеса «Тайное чудо». Делается вывод о созидательных возможностях осознания человеком близкой смерти, которые, будучи реализованными исключительно в экзистенциальном пространстве личности, тем не менее, в полной мере могут стать оправданием человеческого существования. Также делается вывод о субъективности восприятия человеком времени собственной жизни, для осуществления которой в объективном измерении может потребоваться всего лишь мгновение.

Ключевые слова: субъектное творчество, жизнь, смерть, личность, экзистенциальное пространство, внутриличностное общение, субъективность восприятия времени.

Очевидно, что осознание неотвратимости смерти может стать для человека мощным стимулом для творчества. Понятие творчества в этом контексте не может быть сведено к материально определенному продукту. В зарубежной и отечественной философии и психологии давно уже сложилось представление о том, важным результатом творчества является сама жизнь творящего субъекта. Наиболее убедительно об этом писали ученые школы С.Л.Рубинштейна: А.В.Брушлинский, К.А.Абульханова-Славская и другие, которые ставили в своих работах проблемы, связанные с творческой природой человеческого мышления, творческими стратегиями человеческой жизни, уникальностью человеческого опыта, жизнотворчеством личности. Такого же рода проблемами занимается и ветвь психологической науки, получившая название «экзистенциальная психология», связанная с именами таких ученых, как Ж.-П.Сартр, В.Франкл, Э.Фромм, Р.Мей, К. В.Карпинский и др.

С нашей точки зрения, в качестве условия и результата субъектного творчества, можно рассматривать одновременно как жизнь, так и смерть творящего субъекта. Смерть как условие субъектного творчества может пониматься достаточно широко – и как осознание неизбежного конца своего личного существования, заставляющее человека переосмыслить и переменить свою жизнь в сторону ее созидательного творческого начала, и как непосредственную близкую угрозу для жизни, заставляющую человека максимально мобилизовать все усилия, чтобы успеть выполнить свое дело, реализовать свою миссию. Смерть как результат творчества, творческого отношения к жизни в целом, может пониматься как отношение к ней, преодоление ее как негативного феномена и утверждение ее в качестве закономерного и уместного завершения определенного дела и выхода субъекта в новое качество.

Ученые отмечают, что главным фактором творческого осуществления жизни субъекта является внутренний полилог его личности. Можно предположить, что на пороге смерти

этот внутренний полилог становится намного более интенсивным, включающим в себя все более важные проблемы. Художественное осмысление такого внутриличностного общения на пороге смерти часто встречается в мировой литературе. Классическим примером для русской литературы является рассказ Л.Н.Толстого «Смерть Ивана Ильича». Именно осознание близости смерти привело героя к переосмыслению жизни, более того, сам уход из жизни стал возможен только тогда, когда Иван Ильич нашел в себе силы признать, что вся его прошедшая жизнь была «не то». Самоактуализация личности героя произошла в самый последний момент его жизни, можно сказать, что в этом случае мы имеем дело с личностью в жизни не реализовавшейся, но, тем не менее, актуализировавшейся, совершившей в своей жизни важнейший творческий акт – акт осознания смысла жизни применительно к своему субъективному существованию.

Ивану Ильичу реализовать в жизни не удалось, поскольку момент его самоактуализации совпал с моментом ухода из жизни. Но много ли нужно времени уходящему из жизни человеку, чтобы реализовать? Каковы должны быть условия личного существования, чтобы сама смерть подтолкнула личность не только к самоактуализации, но и к самореализации? Размышляя над этими вопросами, есть смысл обратиться к рассказу Х.-Л.Борхеса «Тайное чудо», представляющему собой еще один яркий пример внутренней коммуникации героя на пороге гибели, ведущей его к яркой творческой реализации в самую секунду смерти. Рассказ интересен еще и потому, что в нем мы имеем дело с художественным воплощением идеи порождения времени творческой личностью, находящейся в экстремальных обстоятельствах.

Напомним читателю краткое содержание рассказа.

В марте 1939 года некто Яромир Хладик, живущий в Праге еврей, автор нескольких философских, исторических и художественных произведений разных жанров, оказывается арестованным гестапо и приговоренным к расстрелу за еврействующую работу о Якобе Беме, политические взгляды и просто за еврейскую кровь. Казнь в силу каких-то административных проволочек откладывается

на десять дней, которые получает Хладик в полное свое распоряжение и использует их для непрерывных многообразных размышлений о предстоящей казни и прошедшей жизни. В последнюю ночь перед расстрелом Хладик вспоминает про свою неоконченную пьесу «Враги», которая, будь она завершена, смогла бы стать тем единственно достойным произведением, которое оправдало бы его существование. Яромир Хладик взмолился Богу с просьбой даровать ему еще один год жизни, чтобы он смог закончить пьесу, и Господь услышал его. В момент расстрела, когда уже дана команда стрелять, время для героя замирает. Та секунда, в которую летят пули, тает дымок недокуренной Хладиком сигареты и ползет капля воды по его щеке, длится год. Осознав это и возблагодарив Бога, надеясь только на свою память, он продолжает и завершает работу над пьесой, после чего (в тот самый момент, когда найден последний необходимый эпитет) падает, коротко вскрикнув, простреленный в грудь четырьмя пулями.

Не покушаясь на то, чтобы проникнуть во всю сложность и философскую глубину этого рассказа, попробуем взглянуть на него с точки зрения проблемы смерти как стимула для творчества, внутриличностной коммуникации, обеспечивающей для героя возможность творчества, а также с точки зрения субъективного восприятия и порождения времени творчески реализующейся личностью.

Яромир Хладик, будучи в расцвете своей интеллектуальной и духовной жизни (ему немного за сорок и он автор уже ряда глубоких исследований), не отдавая пока еще себе в этом отчета, находится в состоянии большого экзистенциального вопроса, связанного со смыслом собственной жизни и своей роли в великой мистерии Бытия. Об этом свидетельствует сон, приснившийся ему за несколько дней до ареста. В этом сне он видит себя первенцем одного из двух знатных враждующих родов, между ними веками длится шахматная партия, награда за которую неисчислима. Все окружено тайной, доска с фигурами установлена в какой-то башне, и звон часов отмечает время каждого хода. Сновидец же тщетно пытается вспомнить правила игры и назначение фигур, парадоксальный оттенок сну придает бег под дождем по песку пустыни. Отметим, что сновидение можно рассматривать и как

своеобразную творческую деятельность, в которую вовлечено сознание человека помимо его воли, и как внутрисубъектное общение, обмен репликами в котором происходит в форме метафор. Интерпретировать данное сновидение можно как экзистенциальный вопрос, который тревожит героя, хотя поставлен он пока еще бессознательно, на интуитивном уровне. Для того чтобы он был актуализирован и решался на уровне сознательной внутренней коммуникации, необходимы были какие-то внешние обстоятельства. Такими обстоятельствами стали для Хладика арест, приговор к расстрелу и десять дней ожидания, то есть преддверие смерти.

Первоначально Хладик ощущает только ужас и ничего более. Все его воображение направлено на создание и проживание многообразных обстоятельств собственной казни. О реализации творческого потенциала внутриличностного общения пока еще говорить трудно, вся она направлена не столько даже на подлинное преодоление страха, сколько на самообман – Хладик воображает разнообразные ужасы, для того чтобы они не свершились, следуя той мистической логике, что если воображать подробности, то они не сбудутся. Поняв, наконец, непродуктивность этого пути, Хладик переходит к размышлениям о времени и о вечности. В одну из ночей ему приходит в голову чрезвычайно важная в контексте всего рассказа мысль о субъективности восприятия времени: «Сейчас ночь на двадцать второе, – рассуждал он вслух, – куда длится эта ночь (и шесть последующих), я неуязвим и бессмертен» (191). Для осознания личностью феномена жизни и смерти трудно переоценить роль этого открытия, сделанного Хладиком в процессе непрерывных внутренних диалогов. Неважно, как долго в объективном измерении будет длиться еще твоя жизнь, важно, сколько ты успеешь сделать за нее.

Далее, однако, у Хладика возникают сомнения в целесообразности, а главное, подлинности собственного существования. Когда он вспоминает о своем исследовательском труде «Опровержение вечности», посвященном иудейским рукописям, косвенно повлиявшим на Якоба Беме, ему приходят в голову мысли о том, что он не более чем ошибка, повторение, обман, поскольку число вариантов чело-

веческого опыта не бесконечно. Исследовав в своей работе различные теории вечности «от вечного и неизменного бытия Парменида до модифицирующегося прошлого Хинтона», Яромир Хладик в предложенных ему жизнью обстоятельствах не может не экстраполировать эти теории на себя, на свой конкретный человеческий опыт. И это также является важным этапом внутренней коммуникации, неизменно ведущей его к ответу на тот самый экзистенциальный вопрос, который он поставил себе сам и на который ему помогают сейчас ответить обстоятельства его жизни.

Озадачившись вопросом о том, не ошибка ли он и не одним ли из многочисленных повторений является его жизнь, Хладик неизбежно должен был задуматься об оправдании собственного бытия. Таким возможным оправданием представилась ему его неоконченная пьеса «Враги». Краткое содержание этой пьесы, приведенное автором в рассказе, представляет проблему внутриличностного общения в новом, неожиданном (впрочем, для творчества Борхеса вполне ожидаемом) свете. В логике пьесы Хладика и всего рассказа Борхеса в целом внутриличностное общение не имеет никакого отношения к социальным связям между людьми, складывающимся в течение жизни, она полностью осуществляется в экзистенциальном пространстве человека. Неоконченная пьеса Хладика построена таким образом, что зритель только к самому концу догадывается о том, что все происходящее – круговорот бреда находящегося в центре событий сумасшедшего Ярослава Кубина, воображающего себя бароном Ремерштадтом. Для Ярослава Кубина, живущего вне времени, окружающий мир полон тайных врагов, сговорившихся его уничтожить, ему удается расстроить их сложную интригу, но опасности только нарастают, несообразности множатся, тревожное чувство не покидает героя. Почему именно это, довольно странное произведение в итоге оказывается оправданием существования Хладика? Почему Хладик считает, что в этой пьесе «была попытка в символической манере выразить самое основное в жизни»? Не потому ли, что в ней поставлена проблема субъективности восприятия разными людьми не только времени, но и мира в целом и самих себя? Пьеса Хладика – это, возможно, символ бесконечного заблуждения человечест-

ва, топтания его на месте, хождения по кругу, драматизирования ситуаций, в то время как никаких драм нет и быть не может, и все происходящее, говоря словами пророка Экклезиаста, «суета сует и томление духа».

Автора можно было бы упрекнуть в крайнем субъективизме и вытекающем из него пессимизме, однако не следует забывать, что его герой Яромир Хладик, оказавшись в одном только экзистенциальном измерении, тем не менее, продолжает искать оправдание своей жизни. Он ищет его не в служении обществу, не в подвиге во имя какой-либо идеи или для спасения чьей-либо жизни, ни даже в материально определенном творчестве – социальное измерение полностью отсутствует в рассказе. Внутренний диалог, полилог личности Хладика, инициированный близостью смерти, приведший его к важным жизненным выводам и вплотную приблизивший его к ответу на тот самый вопрос, который бессознательно озадачил его во сне еще перед арестом, становится важным фактором жизнотворчества его личности, но не переходит и не может перейти в социальную деятельность. И все-таки автор не может отказать Хладиду в обретении истины. Накануне казни Хладиду опять снится сон, в котором он видит концептуальный и для жизни, и для всего творчества Борхеса образ библиотеки и библиотекаря, ослепшего в поисках Бога, находящегося в одной из букв, одной из четырехсот тысяч книг библиотеки. Хладик наугад открывает атлас, сданный только что кем-то из читателей, касается одной из маленьких букв на карте Индии и находит Бога. Здесь нет ничего случайного, это именно карта Индии (символика Индии как хранилища эзотерических тайн мира, пожалуй, слишком очевидна), это именно только что кем-то сданная книга, кем-то, у кого в руках была истина, но кто не увидел ее, это именно в этот момент и именно «наугад» открытая страница – символ Божественного промысла, ведущего человека по жизни.

Хладик слышит голос Бога, который говорит ему, что время для работы над пьесой «Враги» дано. Замерев перед летящими пулями на целый год, «недвижный, затаившийся» Хладик «прилежно строил свой незримый совершенный лабиринт» (отметим, что это тоже концептуальный для Борхеса образ). Хладик трудился над пьесой не для потомс-

тва и даже не для Бога, он трудился для себя, для оправдания собственного существования. Мы сталкиваемся здесь с примером абсолютной самодостаточности творчества, осуществляющегося за секунду до ухода из жизни и целиком ушедшего в сферу внутриличностной коммуникации. Пьесы Хладика никому не суждено ни увидеть, ни прочесть, она создается и существует лишь в воображении автора. Внутрисубъектное общение, обусловив на разных этапах своего осуществления познание героем различных важных истин, вышло на уровень созидательного творчества, которое не имеет социального измерения и может рассматриваться исключительно как экзистенциальный феномен. В контексте всего творчества Борхеса эта внутрисубъектная созидательная деятельность обладает ничуть не меньшей ценностью, что и внешняя, социальная, и человек, занятый ею, в полной мере способен оправдать свое существование на земле.

Бесчисленное множество интерпретаций одного и того же объекта, события или феномена, множественность возможных углов зрения на них, субъективность их восприятия являются одной из важнейших идей в творчестве Борхеса. И все эти «множества» вполне применимы к рассказу «Тайное чудо», который может быть интерпретирован и по-другому, не так, как это было предложено нами выше. Однако в контексте нашей интерпретации мы можем в порядке подведения итога сформулировать некоторые **выводы**.

Во-первых, это вывод о созидательной силе смерти, или, если выражаться точнее, о созидательных возможностях осознания человеком близости своей смерти. Заметим, что именно и только непосредственная близость смерти сделала для героя рассказа Борхеса возможным этот экзистенциальный творческий акт.

Во-вторых, это вывод о самоценности индивидуального существования человека, жизнь которого не только не исчерпывается его социальной деятельностью, но вообще может быть практически не связанной с нею. Ценностным же наполнением такой жизни является внутриличностная коммуникация, но лишь в том случае, когда она выводит человека на уровень созидательного творчества.

В-третьих, это вывод о том, что субъектное творчество может рассматриваться исключительно как экзистенциальный феномен, плоды его совсем не обязательно должны быть вынесены в мир, они могут оставаться жить в воображении автора.

И, наконец, **в-четвертых**, мы повторим тот самый вывод, который был сделан героем

рассказа, – вывод о субъективности восприятия человеком времени собственной жизни, для оправдания которой в объективном измерении может потребоваться всего лишь мгновение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Борхес Х. Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения: Пер с исп. / Сост., вступ. ст. Вс. Багно; СПб.: Северо-Запад, 1992. – 639 с.

Maria E. Kudryavtseva. Death as creativity in the story H.-L. Borges «The Secret Miracle»

Summary

The article deals with the question of the realization of the personal creative potential at the time of inevitability and proximity of death. In this aspect the story of H.-L. Borges «The Secret Miracle» is analyzed. Concludes the creative possibilities of man's awareness of imminent death. This possibilities, being implemented solely in existential space of the person, however, can fully become a justification of human existence. Also concludes the subjectivity of human perception of the time of his live.

Keywords: subjective creature, life, death, identity, existential space, intrapersonal communication, subjective perception of time.

СМЕРТЬ КАК ТВОРЧЕСТВО В ДЕКАДЕНТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ



Аннотация

Статья посвящена теме «смерти как творчества» в «декадентском кинематографе» России начала XX в. (1910-х) и 1980-2010-х гг. Концепция «декадентского смертотворчества» в раннем русском кино преимущественно разрабатывалась режиссером и художником Евгением Бауэром в фильмах «Жизнь в смерти» (1914), «После смерти» (1915), «Грезы» (1915) и др.: в этих фильмах совершенным эстетическим объектом объявляется мертвый объект как нетленный и одухотворенный предельным. Представление о декадентском художнике как об «исследователе смерти» в фильме Е.Бауэра «Умиравший лебедь» было позднее переинтерпретировано в 1980-е гг. в фильме О.Тепцова «Господин оформитель». «Творчество смерти» в поздний период русского декадентского кинематографа рассматривалось в разных видах искусства: от визуальных искусств («Господин оформитель», 1988) до театральной игры в последнем фильме этого направления («Роль», 2013, реж. К.Лопушанский).

Ключевые слова: «смертотворчество», декадентский кинематограф, танатология кино, лаборатория смерти, доработка смертью эстетического идеала, некроэстетизм, репрезентация.

Проблема *смерти как творчества* в культуре декаданса на материале кинематографа ранее не рассматривалась комплексно, между тем, именно здесь мы находим наиболее богатый материал для анализа в органике петербургских традиций кинорежиссуры и философии (проект «Петербургский Танатос» и связанная с ним традиция философской танатологии). Жизнетворчество декадентов во многом было своеобразным «смертотворчеством», где смерть имела непосредственное отношение и к объекту (эстетическому), и к методу (художественному).

О самом кинематографе как о *творчестве*

смертью и наиболее адекватной художественной форме исследования смерти, говорили многие классики кинорежиссуры и кинотеории, а также современные культурологи, теоретики кино. Один из первых теоретиков кино – Андре Базен обращал внимание на исключительные возможности кинематографа в плане набора художественных средств, используемых для эстетического исследования смерти: «Фотография не обладает возможностями фильма; она может показать агонизирующего человека либо труп, но не переход от жизни к смерти»¹. Живопись в ее

¹ Базен А. Что такое кино? Сборник статей. – М., «Искусство», 1972. – С.63.

статике или же литература в ее описательности не могут показать смерть в действии, в отличие от кинематографа, который фиксирует сам момент перехода от жизни к смерти. По словам А.Базена: «С помощью кино появилась возможность разоблачить и выставить на всеобщее обозрение наше единственное неподвластное времени и неотчуждаемое достояние»². Здесь уместно вспомнить и многократно цитированные слова кинорежиссера Жана Кокто о том, что «кино снимает смерть за работой». Современные культурологи Михаил Ямпольский, Николай Хренов закладывают основы танатологии кино.

М.Ямпольский в одной из первых работ на эту тему – в статье «Смерть в кино» отмечает: «...кинематограф отличается от иных искусств невероятным тиражированием смерти (театр в этом смысле не идет с ним ни в какое сравнение) и обращает внимание на иммортологическую иллюзию, создаваемую этой аккумуляцией симулятивных киносмертей. Основанием для этого варианта танатологии кино служит экзистенциалистский взгляд на проблему смерти в кинематографе Большого Канона, отталкивающийся от И.Бергмана (в первую очередь – его «Седьмой печати»), и, в отечественном варианте, А.Тарковского. Вместе с тем глубинная связь с исторической психологией в упомянутых кинотекстах (среди наиболее примечательных танатологически работ Тарковского выделен «Андрей Рублев») позволяет выйти на продолжателей традиции исторической школы анналов и применить схему Ф.Арьеса, хрестоматийную в исторической танатологии, к аналитике кинематографа³.

Итак, тема «Смерть как творчество» приходит в декадентский кинематограф 1980-х гг. из кинематографа начала XX в. – в первую очередь из традиции Евгения Бауэра. «Господин оформитель» режиссера Олега Тепцова (1989) как фильм-манифест декадентского кино генеалогически связан с целым рядом фильмов Бауэра. Здесь в первую очередь необходимо назвать фильм «Умиравший лебедь» (1916). Творчество художника-декадента в каждом из этих фильмов превращается

в художественное исследование феномена смерти, в прикладную танатологию; мастерская художника – **«лаборатория смерти»**, центральный феминный объект творчества – **«объект, требующий «доработки смертию до идеала»**. В фильме Тепцова «Господин оформитель» речь идет непосредственно о демиургических претензиях главного героя – художника Платона Андреевича Гастмана, который, оставляя Богу функцию творца несовершенной материи, претендует на приоритет ее оформления. **Оформление** в этом случае является одухотворением, как понимал его Аристотель, у которого форма приводит в движение инертную бездушную материю, является ее душой. В этом заключается функция **оформителя** в эпоху модерна. Однако с его точки зрения одухотворено, то есть, оформлено, может быть только мертвое, взятое как нетленное, неизменное, вечное. В фильме Евгения Бауэра 1916 году художник Валериан Глинский заинтересован не *формой*, но *идеей* смерти, для которой необходимо найти адекватное образное воплощение. Поэтому художественное кредо декадента в фильме Бауэра: «Я всю жизнь искал смерть». Общий в обоих фильмах несущий креативно-танатологический конструкт – треугольник: *художник* (демиург) – *объект* (идеал) – *модель* (женщина) результирует в деструкции последнего элемента – модели, поскольку она оказывается *недостаточно мертва* для соответствия эстетическому идеалу.

В фильме «Умиравший лебедь» центральным эстетическим объектом является даже не сама модель, но исполняемый ею «танец смерти», воспроизводящий агонию в своем судорожном ритмическом рисунке. Агония как эстетический объект порождает формулу: «Я всю жизнь искал смерть и нашел ее в вашем танце». Утратив *Любовь* (пережив измену возлюбленного), немая актриса Гизелла (ее играет балерина Вера Каралли) становится причастна *Искусству* (танцу) и *Смерти* (трагизму), попадая в поле зрения художника как исключительный эстетический объект. Когда же любовь (ушедший возлюбленный) возвращается к ней – смерть перестает одухотворять ее движения, и художник, утративший в ней свой объект, вынужден «вернуть ее смерти» – убить, чтобы завершить свою работу, пронаблюдав ее реальную агонию. Эту ситуацию

² Там же. С.118.

³ Хренов Н.А. Кинематографическая танатология. // Отечественные записки. 2013. №5(56).

лучше всего иллюстрирует фраза из титров: «Гизелла, вы живы! Так нельзя!»

«Господин оформитель» также ищет свой объект на пограничье миров: в морге, в монастыре, и находит его в туберкулезной девушке, которую фактически убивает долгими сеансами позирования. Созданную им восковую статую он «почитал лучше оригинала... из человека и куклы... выбирал последнее». Так воплощается задекларированное художником-символистом не только «единение небесного и земного в божественном акте творчества», но и «преобразование грубой животной материи в создание искусства».

В первом случае акцент сделан на совершенстве смерти, во втором – на несовершенстве всего живого, т.е., сотворенного, но «неоформленного». Идеализм декадентского творчества в первом случае явлен в поисках идеи смерти, во втором – в поисках идеи красоты. Это декадентское творчество есть не что иное, как вариант альтернативной секулярной теургии, как понимал ее в начале XX века Н.А.Бердяев: «Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую...»⁴. Так или иначе, декадентское творчество превращается в исследование феномена смерти, в танатологию, осуществляемую художественными средствами.

Концепция совершенного объекта, верифицированного смертью, разрабатывалась во всех основных «декадентских» киноработах Евгения Бауэра с 1914 по 1917 г.: «Грезы» (1915), «После смерти» (1915), «Умиравший лебедь» (1916). Объект эстетический (объект любви) отнят смертью у творческого субъекта и «возвращен» ему в форме отчужденного образа-грезы (этот образ раскрывается и кинематографически в терминах Жюль Делеза). Этому сюжету был посвящен первый большой декадентский кинопроект Бауэра, созданный совместно с актером Иваном Можухиным и сценаристом Валерием Брюсовым, поэтом-символистом – фильм 1914 года «Жизнь в смерти», где главный герой, врач и эстет, убивает и бальзамирует свою возлюбленную,

чтобы сохранить ее красоту нетленной. Идеал в культуре символизма суть некий синтез макропонятий Красоты и Смерти, выраженный в образе. Некроэстетизм легко трансформируется в некроэротизм: живая женщина у Бауэра – это всегда женщина ненужная, неполноценная, отвергнутая. В фильме «После смерти» – свободной экранной интерпретации повести «Клара Милич» И.С.Тургенева (это произведение периода «Призраков», особенно ценимого декадентами) девушка-самоубийца постоянно возвращается к отвергнувшему ее молодому ученому как желанная мистическая возлюбленная-призрак.

В фильме «Грезы» безутешный вдовец способен полюбить только «живую копию» своей покойной жены. Этот фильм – экранизация культового символистского романа «Брюггепокойница» Жоржа Роденбаха, перенесенная в реалии культуры русского модерна.

Еще один вид декадентского творчества у Бауэра связан со сценической репрезентацией центрального женского образа как образа смерти (что тоже есть вид смерти как творчества). В фильме «Грезы» женщина-актриса – подобие умершей жены героя появляется на сцене, в роли восстающей из гроба монахини в опере Мейербера «Роберт Дьявол». Сценическое действие, воссозданное Бауэром в экранном времени, прогностически разворачивает всю историю Роденбаха в перспективе: inferнальный персонаж оперного действия возвращает воскресшую в ее гробницу, точно так же, как эта женщина, словно «возвращенная смертью» герою фильма, должна быть «возвращена смерти» им, в свою очередь. В конце фильма он убивает ее, окончательно признав ее несоответствие своему идеалу, которого не искупить сугубо морфологическим тождеством. Это «вечное возвращение» объекта любви в сферу смерти демонстрирует фундаментальную цикличность обретения-утраты.

В фильме «После смерти» героиня-актриса принимает яд, находясь на сцене, в образе Офелии; в этой говорящей перформативности смерти содержится и намек на «гамлетизм» главного героя, для которого героиня, отвергнутая девственница, совершенно по-шекспировски становится вновь желанной только «после смерти».

К тому же, центральный женский образ

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Изд-во Г.А.Лемана и С.И.Сахарова, 1916. – С. 78.

должен быть не просто эстетизирован, но мифологизирован, то есть, соотнесен с соответствующим культурным архетипом античным или же христианским. В рекуррентных видениях Андрея Багрова (актер Витольд Полонский) – героя фильма «После смерти», Зоя (актриса Вера Каралли), утраченная-обретенная возлюбленная возникает перед ним в образе, который совмещает черты античной Персефоны и шекспировской Офелии – т.е., ключевых образов девичества-смерти в мифологии культуры. Создание «пространства Персефоны» прозрачно имплицировано фоновой декорацией их «потусторонних» встреч: поля ржи, пограничья жизни и смерти, места их *сретения* – растущие колосья (рожь – жито – жизнь) и срезанные, свитые в снопы – Деметра и Кронос сходятся в буквальном смысле *на одном поле* в этой недвусмысленной символике. «Пространство Офелии» намечено в «После смерти» уже тем сценическим образом, в котором Зоя предпочитает встретить свою смерть *на сцене*, приняв яд, а также сюжетной подоплекой, намеком на «гамлетизм» главного героя, для которого героиня, отвергнутая девственница, совершенно по-шекспировски становится вновь-желанной только «после смерти» (как мы помним, Ж.Лакан позиционировал желание Гамлета в могиле Офелии, называя ее самое объектом-симптомом невозможности желания Гамлета, нехватки в его желании⁵). Однако же воссоздание «пространства Офелии» как пространства желания-смерти и является, по утверждению Г.Башляра, основной интенцией литературного первоисточника фильма «Грезы»: «Брюгге-покойницу Жоржа Роденбаха можно истолковать в духе *офелизации* целого города (курсив мой – О.К.) Романист, никогда не видевший, как мертвая девушка плывет по каналам, буквально захвачен этим шекспировским образом...»⁶ и т.д. И впрямь, согласно Роденбаху, поселение Гюга Виана в «мертвом городе», можно так сказать, *культурологически осознанное*,

эквивалентно возвращению в лоно умершей жены, подобно тому, как речная вода возвращает Офелию в лоно ее природной стихии: «Став одиноким, он снова вспомнил о Брюгге и неожиданно захотел отныне навсегда поселиться там. Мертвой супруге должен был отныне соответствовать мертвый город. Его великий траур требовал подобной обстановки... Брюгге был для него его умершей. А умершая казалась ему Брюгге. Все сливалось в одинаковую судьбу. Мертвый Брюгге сам был положен в гробницу из каменных набережных, с похолодевшими артериями его каналов, когда перестало в нем биться великое сердце моря»⁷. Феминное триединство «город – женщина – смерть» здесь несомненно – оно явлено даже этимологически, поэтому гораздо более адекватным переводом заглавия романа Роденбаха является «Брюгге-покойница», нежели «Мертвый Брюгге» (как чаще переводят), поскольку в оригинале эта доминанта женского акцентирована автором: «Brugge-la-Morte» с подчеркнутым женским окончанием в отличие от «la mort» – смерть).

В наши дни тему: «смерть как творчество в декадентском кинематографе» продолжает совсем новый фильм – «Роль» Константина Лопушанского, вышедший на экраны в 2013. Идея Николая Евреина об актерской игре как «примерке смертей» в фильме воплощена буквально: актер Серебряного Века, спускаясь с подмостков в жизнь своего двойника – убитого красного комиссара и продолжая играть эту жизнь за него, не только совершает культурологический переход, условно говоря, из реальности Николая Евреина в реальность Андрея Платонова, то есть, из одного типа русской культуры в другую, но и переход за границу загробного мира, играя своего двойника в ленинградской революционной повседневности воскресшим *мертвецом*. Причем, главный герой в исполнении Максима Суханова – актер Николай Евлахов отсылает не только к Николаю Евреину, с которым перекликается и фонетически, анаграмматически, и идейно, но и к Станиславскому, и к Леониду Андрееву, который для Евреина был, как ни странно, эталоном континуаль-

⁵ Lacan J. Le désir et son interprétation. – Paris, Seuil, 1998. – С.65.

⁶ Башляр Г. Вода и грезы: Опыт о воображении материи. – М., изд-во гуманитарной литературы. – С.175.

⁷ Роденбах Ж. Мертвый Брюгге. – Томск, Водолей, 1999. – С.213.

ной перформативной смерти как вершины житнетворчества. Идея некрокатарсиса бытия Другого как вершина актерского метода размывает рамки между героем и персонажем, ведет к его смерти как субстанциальному состоянию в движении и исчезновению как физической смерти.

Смерть как творчество в декадентском варианте имеет множество кинематографических репрезентаций, многообразие которых несводимо к единой формуле, однако преимущественно сконцентрировано вокруг эстетического идеала, связанного с «мертвым» как нетленным и подлинным.

Olga A. Kirillova. Death as Creation in Decadent Films

Summary

The topic of the article is “death as creation” as exposed in “decadent trend” in Russian film of 1910th and 1980-2010th. The concept of “decadent creation by means of death” in early Russian cinema was mainly developed by the Russian artist and film director Evgenii Bauer in his films “Life in death” (1914), “After death” (1915), “The Dreams” (1915) and others: in these films the dead object is proclaimed to be a perfect aesthetical object as unchangeable and utterly spiritual. The idea of a decadent artist as ‘death-explorer’ in the film by E.Bauer “The Dying Swan” was developed in late 1980s in the “Mr Designer” by O.Tepsov. ‘Creation by death’ has been explored in various arts in late Russian decadent film: from visual arts in the first film in this trend (“Mr Designer”, 1988) to the theatre performance in the last one (“The Role”, 2013, by K.Lopushansky).

Keywords: creation by means of death, decadent cinema, thanatology of motion picture art, death lab, perfection of an aesthetic ideal by means of death, necroaestheticism, representation.

ОДА Державина “НА СМЕРТЬ КНЯЗЯ Мещерского” КАК ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ СМЕРТИ



Аннотация

В статье рассматривается классическая ода Г.Р. Державина 1779 года. Анализируется ее связь с “Ночными мыслями” Эдварда Юнга. Показывается экзистенциальный характер понимания Державиным смерти, в перспективе которой жизнь человека только и может приобретать самоосновный и самооценностный характер.

Ключевые слова: Г.Р. Державин, Эдвард Юнг, ода, классицизм, вневременность, онтологическая полнота.

Одним из важнейших метафизических текстов русской лирики является появившаяся в сентябрьском номере «Санкт-Петербургского вестника» за 1779 г. ода Г.Р.Державина «На смерть князя Мещерского». Вопреки жанровому канону, предписывавшему посвящать оду событию общезначимому, в траурном случае – кончине монарха, великого полководца или государственного деятеля, Державин пишет свой стихотворный текст по поводу события, с точки зрения классицизма, достойного элегии – по поводу смерти частного лица, его знакомого князя Мещерского, не занимавшего никаких видных постов и не прославившегося военными, административными или хотя бы художественными дарованиями. Кстати, на такой «неканонический» характер оды намекало даже ее первоначальное название («К Степану Васильевичу Перфильеву, на смерть Александра Ивановича Мещерского»), превращающее ее в род стихотворного послания.

Однако уже первые строчки, гудящие набатом колокола, выдавали ее чисто одический пафос:

Глагол времен!¹ металла звон!
Твой страшный глас меня смущает...

И сразу же выявляли метафизическую проблематику. Современному читателю вспоминается Джон Донн, слова которого стали афоризмом: «Смерть каждого человека уменьшает меня, ибо я един с человечеством; и потому никогда не посылай узнать, по ком звонит колокол; он звонит по тебе». Державин, конечно, Донна не знал. Тем удивительнее, что мысль английского поэта делается стержнем державинской оды: смерть любого чело-

¹ Внутренняя рифма первой строки «времён» – «звон», придающая ей такую выразительность, скорее всего, – достояние сегодняшнего способа огласовки. В державинские времена, надо полагать, читали «времен» – через «е».

века – это как бы и твоя собственная смерть. По этой причине бытовой факт внезапной кончины одного из приятелей становится событием экзистенциальным, порождающим поток лирических откровений, которые могут идти только из глубины субъекта. Повествуя о смерти Мещерского, Державин говорит о своей собственной смерти, ставшей гештальтом смерти любого человека.

Как уже было сказано, Джона Донна Державин не знал, но зато он мог иметь доступ к немецкому переводу (выполненному Арнольдом Эбертом) «Ночных мыслей» Эдварда Юнга². И уж без всякого сомнения читал первые части русского перевода этой поэмы, осуществленного А.М.Кутузовым, которые стали появляться в журнале «Утренний свет» в 1778 году³. У Юнга (и тут можно заподозрить дальнюю аллюзию на строки Донна) читаем: «Я слышу: час бьет!... Се смертный звон скончавшихся моих часов». Попутно замечу, что державинские строки

Мы — гордость с бедностью совместна;
Сегодня бог, а завтра прах...

по-видимому, также следуют Юнгу, у которого: «Безпомощный, бессмертный! безконечное насекомое! червь! Бог! – Я сам трепещу и теряюсь пред собою» (перевод Кутузова). В другой оде Державина «Бог» эти контрастные образы найдут прямое соответствие⁵.

Итак, ода Державина питается чувством единства с каждым человеком и с человечеством в целом в противостоянии смерти. Д.В. Ларкович пишет по этому поводу: «... событие конкретной смерти обычного человека

оказывается поводом для авторской рефлексии о смысле человеческого бытия и общих законах мироздания. В результате смысловая структура державинской оды претерпевает оригинальные метаморфозы: впервые в русской литературе такие категории, как высокое — низкое, частное — общее, вечное — временное, абстрактное — конкретное, перестают быть категориями взаимоисключающими и вступают в отношения своеобразного синтеза»⁶.

Этот антиномичный характер державинского текста воплощается прежде всего в том, что одическое, то есть приподнятое, в финале даже восторженное звучание стихотворения противоречит смыслу его же неутешительных констатаций. Ведь перед лицом «жерла вечности», как будет сказано в последней оде поэта («На тленность»), которым «пожрется» все сущее, жизнь человека не имеет смысла. Отсюда присутствующие в тексте трагические оксюмороны: «не мнит лишь смертный умирать», «где стол был яств, там гроб стоит» и т.д.

Обнаруживается, что пред лицом единственной константы в мироздании – смерти – любая сущность, вне зависимости от продолжительности ее существования иллюзорна и сомнительна, она как бы не обладает истинным бытием:

Без жалости все смерть разит:
И звезды ею сокрушатся,
И солнца ею потушатся,
И всем мирам она грозит.

Ибо, что значит *быть*, если однажды тебя не станет, и ты уже *не будешь*? Что тогда будет значить, что ты *был*? – Ничего! Существовал ли некий конкретный игуанодон X сто пятьдесят миллионов лет назад? Или конкретный кроманьонец Y пятнадцать тысяч лет назад? Вопрос бессмысленный, определяемый лишь тем, что мы имеем сейчас. Достоверность су-

² Первый русский перевод Юнга появился в 1772 году в журнале «Вечера». Его автором была М. В. Сушкова. Позже появились и другие.

³ Целиком издание всех глав юнговской поэмы в переводе Кутузова вышло в 1785 году под названием «Плач Эдуарда Юнга, или Нощные размышления о жизни, смерти и бессмертии, в девяти нощах помещенные».

⁴ В оригинале: «The bell strikes one!» – «Колокол ударяет один раз!»

⁵ Я царь — я раб — я червь — я бог!
Но, будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? — безвестен;
А сам собой я быть не мог.

⁶ Ларкович Д.В. Жанровая динамика «траурной» оды Г. Р. Державина // Известия Уральского государственного университета. № 3(65), 2009. Гуманитарные науки. [http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0065%2801_\\$03-2009%29&xsl=showArticle.xslt&id=a13&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0065%2801_$03-2009%29&xsl=showArticle.xslt&id=a13&doc=../content.jsp)

ществования фиксируется только тем, что существует здесь и сейчас. Мы располагаем окаменевшим костяком вот этого игуанодона или кремневым наконечником вот этого кроманьонца – и на сем основании выносим суждение: да существовал. Но про то, следы чего не сохранились во временном потоке до настоящего момента, невозможно говорить даже предположительно. Вернее, всякое индивидуальное бытие в подобной временной перспективе оказывается утраченным в родовом абстрагирующем допущении. Того, чего нет *сейчас* (пусть даже в своих «следовых формах»), не существует. И фактически не существовало. В том смысле не существовало, что оказалось редуцировано к «сейчасному» состоянию мира, полностью утратив индивидуальное бытие. В модели временной вселенной мы с неизбежностью приходим к отрицанию самоосновности индивидуального бытия. Индивидуальность лишается бытийности. Но это полностью противоречит внутреннему опыту индивида, буквально взрывает сознание любого рефлектирующего, то есть духовного, субъекта, открывая перед ним разверзающуюся бездну:

Скользим мы бездны на краю,
В которую стремглав свалимся;
Приемлем с жизнью смерть свою,
На то, чтоб умереть, родимся.

В мире, пребывающем лишь во временном потоке, отсутствует всякая возможность смыслового истолкования существования индивида. Но хуже того, вообще всякого существования. Ибо перед лицом бесконечности и роды, так сказать, становятся субъектами космической мистерии, исчезая бесследно в цепи превращений. Если подходить к вопросу «математически», то оправдать любое, пребывающее в потоке времени существование, не представляется возможным. Оно оказывается ущербным в онтологическом смысле. Оно становится лишь промежуточным (и потому пустым, не имеющим самоосновного значения) звеном в бесконечной цепочке причинно-следственных вытеканий.

Державин открывает удивительную вещь: во времени не понять и не обосновать никакого смысла, ибо всякое «потому что» и «для того чтобы» оказывается само лишь

временным, следовательно, недостоверным обоснованием. Во времени обладает онтологической полнотой (следовательно, и смыслом) лишь то, что времени не подвластно. И это – с м е р т ь .

Вот почему столь пристально приглядывается к ней поэт, перебирая унаследованные культурой образы и клише. Е.Эткинд пишет: «Для ее изображения Державин использовал все когда-либо изобретенные (и ему известные) средства: Библию (известно, что «дни мои, как злак, сечет» восходит к псалму 102, стих 15), латинскую поэзию (прежде всего Горация: «бледна смерть»), средневековые «пляски смерти» (*Totentanz*), песенный фольклор, просветительскую метафизику. <...> Поразительно: чем материальнее каждый из этих образов в отдельности, тем полнее они отрицают друг друга; в итоге Смерть оказывается лишенной материальности. Четырнадцать отрицающих друг друга обликов создают образ небытия»⁷.

Но эта лишенная материальности, следовательно, вне времени существующая константа, наделена поразительной зоркостью и терпением. Собственно, она выделена из всего остального, претерпевающего рождение и гибель мира своей невозмутимой неподвижностью, способностью вечно ждать и вечно смотреть на приближающиеся к своему концу феномены:

Глядит на всех — и на царей,
Кому в державу тесны миры;
Глядит на пышных богачей,
Что в злате и серебре кумиры;
Глядит на прелесть и красы,
Глядит на разум возвышенный,
Глядит на силы дерзновенны
И точит лезвие косы.

Однако этот, брошенный из вечности на гибнущее сущее взгляд перехватывается другим взглядом. Собственно, ода Державина и построена на поразительном и глубоко символическом скрещении этих взглядов. Если

⁷ Эткинд Е. Рождение «крупного слога» (Державин и поэзия Фридриха Второго Прусского) // Нортвические симпозиумы по рус. лит. и культуре. Т. 4 : Гаврила Державин, 1743—1816. Нортфилд; Вермонт, 1995. С. 179—180.

все остальное включающее звезды, планеты, горы, океаны, небесных, земных и подводных тварей мироздание налетает на неподвижную скалу смерти *сослепу*, то человек решается посмотреть ей в лицо. Смерть для всего наличного бытия является лишь единовременным событием. И только в жизни человека она присутствует как вневременной фактор, как вызов и смысловая проблема, а, следовательно, та искомая система отсчета, которая выводит его из координатной сетки бессмысленного временного скольжения.

Именно в перспективе небытия мы обнаруживаем свою сомасштабность вечности. Державин открывает парадоксальную и трагическую истину: человек может быть человеком, то есть трансцендирующим, ищущим смысловую целостность существом лишь при условии собственной смертности. Именно она выводит его из потока времени, из бесконечного автоматического стягивания богатств, славы, наслаждений «прелестью и красами». И тогда:

Подите счастья прочь возможны,
Вы все пременны здесь и ложны:
Я в дверях вечности стою.

Смысл земному бытию, смысл переживаемому моменту наслаждения, страсти, счастья, скорби, тревоги придает способность человека, сообразуясь с фактом собственной смертности, отказаться от тотальной детерминации имманентным и преходящим – почувствовать себя в пределе свободным от этих наслаждений, страстей, счастья, тревоги, скорби. Благодаря конечности нашего эмпирического существования мы способны вносить в него вневременные смысловые коррективы, препятствующие редуцированию индивидуального бытия к бесконечным причинно-следственным трансформациям. Индивид оказывается «самоосновным» лишь в той степени, в которой он способен ассоциировать себя с вневременным, лишь в той степени, в которой он осознал свою смертность, а значит свободу от имманентного. В державинской оде свидетельством и эквивалентом такого осознания становится сам лирический монолог поэта. «Интрига между текстом и смертью завораживает. Язык, способный назвать: «Смерть», вполне возможно, тем самым ее

умерщвляет», – пишет Д. Пашкин⁸.

Заразившись от Юнга скорбным, мистериальным характером лирических lamentаций, Державин, однако, несколько иначе подошел к метафизическому решению проблемы смертности человека. Констатируя в «Ночных размышлениях» трагичность и бесперспективность человеческого существования, Юнг видит в земной жизни лишь период приуготовления к истинному посмертному бытию: «Жизнь сия есть начало, тёмный свет, рассветание, утренний свет, преддверие бытия нашего. Закрыто еще позорище жизни, единая смерть, единая многосильная смерть в состоянии поднять тяжелый затвор оных...»⁹. Для Державина же земная жизнь самоосновна и самоценностна, однако эту осмысленную самоценностность она приобретает лишь в перспективе небытия.

Характерно, что в последней строфе державинской оды эмоциональность, экзотичность предыдущих строф резко идет на спад. Тон высказываний становится более ровным, примиряюще-спокойным, что особенно заметно на фоне только что прозвучавшего восторженно-мистериального утверждения: «Я в дверях вечности стою». И вот, после того как мы достигли с несомненностью непосредственного переживания вечности, можно «расслабиться», потому что главное найдено, смысл обретен. Исследователи обычно трактуют финал державинской оды как уступку горацанско-гедонистическому мировоззрению. Между тем этот, казалось бы, неожиданный успокоительный финал в смысловом отношении непосредственно связан с тем, что было только что высказано в предыдущих строфах в духе равнодушия к «возможным счастьям». Способность созерцать их истинные масштабы с позиции достигнутого «опыта вечности», не отменяет ценности земных радостей, но делает тебя свободным от их тотальности. Потому и ценится прежде всего

⁸ Пашкин Д. Философия текста. Русский Танатос. Проекция смерти в культуре и литературе. Топос (Литературно-философский журнал) <http://www.topos.ru/article/280>

⁹ «Плач Эдуарда Юнга, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии, в девяти ночах помещенные». М., 1785. Ч. 1. С. 15.

«покой», потому и благословляется «удар судеб», что все это – составляющие осмысленной целостности «бытия к смерти», если воспользоваться терминологией Хайдеггера:

Сей день, иль завтра умереть,
Перфильев! должно нам конечно, —
Почто ж терзаться и скорбеть,
Что смертный друг твой жил не вечно?
Жизнь есть небес мгновенный дар;
Устрой ее себе к покою,
И с чистою твоей душою
Благословляй судеб удар.

Нельзя не заметить, что внешне финал оды Державина перекликается с финалом известной оды Малерба «Утешение господину Дюперье», написанной по поводу смерти дочери адресата. Французский поэт призывает не роптать перед смертью, ибо:

Перед ее лицом нет места возмущенью,
Напрасен ропот твой.
Есть мудрость высшая — покорность провиденью:
Для нас лишь в ней покой.

Однако, если мотивировкой для успокоительного вывода Малерба послужила вполне каноническая христианская идея смирения перед Божьим промыслом (с подключением сюда утешительных райских мотивов), то Державин в своей оде подчеркнута избегает религиозных мифологем. Традиционная интерпретация отделения души от тела и переселения ее в особый мир превращена поэтом в автоматическую «скороговорку», заверша-

ющуюся обрывающимся в неизвестность вопросом, дезавуирующим любые посясторонние фантазии:

Сын роскоши, прохлад и нег,
Куда, Мещерской! ты сокрылся?
Оставил ты сей жизни брег,
К брегам ты мертвых удалился;
Здесь персть твоя, а духа нет.
Где ж он? — Он там. — Где там? — Не знаем.

Итак, Державин в оде «На смерть князя Мещерского» приходит к пониманию, что постановка вопроса о смысле существования вообще невозможна в рамках модели мира, целиком пребывающего во временности, хотя сама эта проблема имеет значение лишь для субъекта, переживающего коллизии временных трансформаций, заканчивающихся его исчезновением. Смысл обретается только в том случае, если в качестве ориентира у этого субъекта имеется нечто, выходящее за пределы временного потока. Таковой константой в имманентном мире явлений выступает смерть. Тем самым, лишь соизмеряясь с нею, временный в своем физическом существовании субъект получает возможность смысловой интерпретации бытия, выводящей его за пределы этой временности. Смерти как вневременной перспективы нет ни для одного живого существа, кроме человека. Именно поэтому лишь человек, являясь духовным существом, осознавшим свою смертность, обретает жизнь вечную. В буквальном смысле этого слова «смертью смерть поправ».

Alexey G. Mashevsky. Derzhavin's ode "On the death of Prince Meshcherskij" as an experience of understanding death

Summary

The article reviews the classic ode of G.R. Derzhavin 1779. The author also analyzes the relevance with Edward Young's "Night Thoughts". By showing Derzhavin's existential understanding of death the author draws the conclusion that self-reliable character could be acquired only through the death's perspective.

Keywords: death, G.R.Derzhavin, Edward Young, ode, classicism, out of time, ontological completeness.

НИКОЛАЙ РЕРИХ О СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ



Аннотация

В статье нашли свое отражение представления о смерти и бессмертии Н.К.Рериха, полагавшего знания об устройстве мира невидимого («области заочны»), его духовного измерения и посмертного существования человека опорными, структурообразующими факторами культуры.

Ключевые слова: Рерих, смерть, бессмертие, светоносность, Майтрейя, святыне, Премудрость.

Н.К.Рерих известен во всем мире не только как художник, но и – по выражению М.Б. Пиотровского – как «апостол от культуры». Это хорошее, удачное выражение, и его важно осмыслить. Для Рериха подлинным существованием человека, полноценной жизнью была «жизнь в культуре». Если же мы начнем анализировать, как и что понимал под культурой Рерих, то окажется, что это – духовная культура разных стран и народов, точнее будет сказать, культура духа, имеющая, в конечном итоге, некоторые универсальные черты. Такая культура важнейшей своей составной частью имеет

знание об устройстве мироздания, человека, причем мир невидимый («области заочны»), духовное измерение, посмертное существование в такой культуре являются опорными, структурообразующими факторами.

Отсюда вывод: Рерих не мог не писать, не размышлять о смерти и бессмертии, это осевая тема в том образе жизни и мыслей, который он декларировал.

*Обращаясь к первой части названия – Н.К.Рерих о смерти – если долго не ходить вокруг да около, надо сказать, что для Рериха **смерти нет**. Смерти в понимании материалистов и атеистов как конца всего, полного исчезновения человеческой личности, а главное – духа, сознания.*

Из статьи «Сущность»¹:

Начиная от теологических и через многие философские, исторические и поэтические рассказы, всюду утверждается, что и смерти как таковой нет и близость миров может быть ощущаема даже среди обихода жизни.

Собственно, вот эта «близость миров», видимо, и понимается нами под условным названием «смерть» в постулате «смерть как творчество».

При этом художник в своих писаниях постоянно оперирует словом «смерть». Интересно сделать вывод, что для Рериха является смертью. И тут оказывается, что смерть может наступить еще при жизни человека на земле.

О смерти:

Из статьи «Хвала художникам»²:

Расцвет искусства есть знак расцвета народа. В разлагающейся стране искусство делается лишь отвлеченной роскошью. Но когда страна в полной силе, искусство становится истинным двигателем своего народа. Представим себе историю человечества без сокровищ красоты. Мы найдем, что целые эпохи останутся без всякого значения, лишены их души. Без выявления духовной красоты мы останемся среди безобразия смерти.

Из статьи «Памяти Тенишевой»³:

Принято с легким и спокойным сердцем говорить: «Мученики науки, мученики творчества, мученики созидания, мученики исканий». Это говорится с таким же легким сердцем, как обсуждается вопрос об ежедневной пище и о всех условных обычаях. Точно это мученичество сделалось нужным и непреложным, и носители пошлости и вульгарности остерегают своих детей:

«Зачем вам делаться мучениками, если по нашему опыту мы можем предложить вам легкую жизнь, в которой ни одна отягощающая дума не испортит аппетит ваш. Посмотрите, как трудно этим искателям. Только исключение из них проходит невредимо по

обрыву жизни. Вы – наши дети, и примите то же спокойное место на кладбище, которое заслужили и мы, с пожеланием упокоения».

В этом упокоении, конечно, и заключается самая страшная **смерть**, ибо ничто живое не нуждается в упокоении, а, наоборот, живет вечным пульсом усовершенствования.

Из статьи «Предсказания»⁴:

«Марс и Венера через сто лет будут обитаемы». Такое научное предсказание недавно сообщилось газетами. Выпишем дословно, как мы его читали:

«Двухчасовой рабочий день, уничтожение старости, и вместо нее вся жизнь как бы в промежутке от 22 до 35 лет, доставка воды на Марс, а также снабжение кислородом Венеры, сделают их обитаемыми. Таковы предсказания на следующие сто лет, сделанные американским химическим обществом на торжестве одного юбилея в Америке».

«Десять тысяч ученых присутствовали на этом торжестве».

Предсказания эти были высказаны доктором Томасом Мидглем, химиком и вице-президентом Этил-Петроль-Корпорейшен.

«Д-р Мидглей говорит, что через сто лет будет уничтожена причина простуды, инфлюэнцы, туберкулеза, вероятно, также рака и многих других болезней, которые сейчас считаются опасными».

«В синтетическом доме будущего столетия вы будете, за ненужностью, выбрасывать постельное белье, нагревать комнату немедленно, лишь нажимая кнопку, бросите ваши пижамы в мусорную корзину, ибо продукты целлюлозы будут настолько дешевы, что не будет иметь смысла их стирать».

«Несварение желудка делается неизвестным с открытием определенных гормонов, и принятие одной пилюли избавит от всех неприятностей».

«Сон не будет тревожным, и дурные сны исчезнут. Будут сонные таблетки, производящие лишь приятные сны, или другого сорта таблетки – вообще избавят от снов».

«Инженерное дело ждет от химии такое топливо, которое освободит все прочие подобные надобности. Изобретение такого топ-

¹ Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/roerich/roer190.htm>

² Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/roerich/roer039.htm>

³ Электронный ресурс: http://az.lib.ru/t/tenishewa_m_k/text_0020.shtml

⁴ Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/roerich/roer216.htm>

лива сделает возможным междупланетное сообщение».

«Газолин, взрывчатые вещества и другие материалы получают такое преобразование, что новый запас энергии должен быть найден, может быть, в деятельности радия».

«Я не хочу создать впечатление, что междупланетное сообщение немедленно станет общедоступным. Многие приготовления к этому нужны. Марс нуждается в воде, Венера – в новой атмосфере, – все это требует работы будущих химиков и инженеров».

«Мир будет здоровее. Лучшее здоровье, которое будет найдено, позволит развить такие условия жизни и умственных занятий, что ученые проблемы, нерешимые сейчас, будут находить разрешение в один день».

«Возраст будет под полным контролем, будет найдена возможность для каждого заказать бесконечно долгую жизнь, избавляясь от случайностей и удерживая ее приблизительно на одном уровне. Жизнь может быть продолжена, примерно, как бы в возрасте от 22 до 35 лет».

«Земледелие делается точной наукой, посредством мощных удобрителей и синтетических гормонов для производства урожая. Это будет означать также гораздо большее и скорейшее снабжение мясом. Цыплята будут расти до величины свиньи, свиньи будут ростом с корову, а корова величиной с мастодонта, но питания, чтобы воспроизвести такой рост, потребуется не больше, чем в настоящее время».

Еще раз оговоримся, что эти предсказания взяты из научного доклада, опубликованного в газетах. Многие заманчивые предсказания наводят на особые размышления. Так, например, ученый, знающий о том, что в овощах содержится больше витаминов, нежели в мясе, заключает свой доклад чем-то, вероятно, для него самого более привлекательным, а именно уродливым ращением цыплят величиной со свинью. Также забавно и то, что ученый заботится о Марсе и Венере, чтобы привести их в земные условия обитаемости. Почему-то ученый ограничивает свое мышление, желая подчинять другие планеты условиям Земли, может быть, их наименьшей сестры.

Вероятно, ученому не раз должно приходиться на ум, что в то самое время, когда он мечтал бы подчинить прочие планеты усло-

виям Земли, существа, обитающие на других планетах, в то же самое время, наверно, думают о том, как бы дать Земле их наилучшие условия. Не будет ли самомнением полагать, что обитатели их на других планетах должны ходить в пиджаках и кепках земных? Неужели же величие небосклона может вызывать мысли, полные земного самомнения?!

Конечно, было бы прекрасно, если предсказания ученого химика относительно искоренения земных болезней исполнились через сто лет. Конечно, чего же лучше! Но, к сожалению, одна химия вместе с инженерным делом не преуспеют в этом отношении. Истинная профилактика будет заключаться не в глотании химических таблеток, но в оздоровлении, прежде всего, условий быта. Можно глотать всякие таблетки и в то же время прозябать в необыкновенной грязи и неряшливости. Можно думать об инженерных открытиях и грязнить их небрежностью, лживостью и человеконенавистничеством.

Конечно, все земные жители будут приветствовать предсказания ученого химика, если в них будет отведено должное место духовному развитию, будет оценена великая психическая энергия, которая, в конце концов, мощнее всяких химических таблеток. Спрашивается, к чему людям долгий век, к чему внешнее пребывание в возрасте до 35 лет, если люди будут уже с малых лет духовными стариками? Зачем людям насиловать свой великий дар здорового сна, навязывая себе, подобно опиумоодам, насильственные грезы? Ведь всякие морфинисты, героинисты и тому подобные наркоманы и пьяницы тоже вместо здоровой, мыслительной жизни хотят привести себя насильственно в миражное состояние. Сейчас все правительства мира начинают бороться со злом наркомании. Значит, не насильственными таблетками, но именно здоровым бытом можно достичь и здорового, ободряющего сна. Ведь не для насильственных сновидений спят люди, а для чего-то гораздо более существенного.

Насильственное порождение жизни также уродливо, как и равные свиньям цыплята. В этом насильственном прикреплении себя к земным оболочкам сказывается нежелание подумать шире, именно в пределах тех бесчисленных планет и небесных тел, на которые желал бы отправиться ученый химик, вероят-

но, одевшийся бы для такого торжественного путешествия уже не в пиджак, но во фрак.

Думается, что уже прошло то время, когда кому-то можно было мечтать лишь о грубо материальных решениях. Правда, были такие дни, когда отрубленная голова собаки, под насильственными токами, начинала лаять, а устроившие это насильники оповещали о том, что смерть побеждена. Такого сорта победители смерти прежде всего доказывают, что сами-то они так называемой смерти очень боятся и ограничивают свое мышление земными оболочками.

Если люди чаще заглянут в необозримый небосклон и подумают о соотношении Земли и беспредельности, то не только о химических таблетках они помыслят. Мощь мысли, мощь психической энергии укажет им совершенно другие пути, на которых им не нужны будут насильственные сновидения.

Вторая часть названия моего доклада звучит как «Рерих о бессмертии». Почувствовать, что это за «материя» такая – можно из текстов самого Николая Константиновича. Ниже следует подборка цитат о бессмертии (природой или параметром которого является вечность).

Из статьи «Держава Света»⁵:

...Светоносность (танджаси) Манаса та же действительность, как и светоносные излучения, возникающие особенно при напряжении мысли высокого качества. Художники христианского иконописания так же, как и буддийские мастера, изображали световые излучения с великим знанием. Вглядитесь и сопоставьте эти изображения, и вы найдете наглядное изложение кристаллизации света. Эту действительность ценности мысли, ценности света пора изучать и прилагать в жизни. Пора подумать, что, произнося великое понятие Благодать, мы не впадаем в отвлеченность, но осознаем реальность и драгоценность действительности...

Не оставим действительные ценности в отвлеченности, но будем неотложно применять их без предрассудков. Перенос действитель-

ности в абстракцию есть одно из прискорбных преступлений против культуры...

Многотомно можно выписывать из Отцов Церкви и из заветов пустынно-жителей и подвижников правила их, ими выношенные и примененные в жизни. «Когда сподобится духовных дарований, тогда, непрестанно бывая воздействуем Благодатью, весь соделывается световидным и становится неотклоним от созерцания вещей духовных. Таковой не привязан ни к чему здешнему, но перешел **от смерти в живот...**».

Не отвлеченные символы, но реальное сознание отображал Макарий Египетский, когда писал: «Те, кто суть сыны света и сыны служения во Св. Духе, те от людей ничему не научатся, ибо они суть богонаученные. Ибо сама Благодать пишет в их сердцах законы Духа. Им не нужно достигать полноты убеждения в писаниях, написанных чернилами, но на скрижалях сердца божественная Благодать пишет законы Духа и небесные тайны. Сердце же начальствует над всеми органами тела. И если Благодать проникла в долины сердца, то она властвует над всеми членами тела и над всеми помышлениями».

Тонкая боль, жар огня сердечного ведом потрудившимся в накоплениях опыта. Ведом тем, у кого труд осознанный вошел в молитву, а молитва претворилась в неумолчное биение сердца, в ритм жизни... Без собственного напряжения не познает он искр подвига, приближающих его сердце к мере созвучия с Бытием и Любовью. Центр Духа связан с центром организма. Связь эта, веками известная, ни научно, ни философски не разгадана, но вместе с тем совершенно очевидна. Чаша опыта. И этим путем мы опять подойдем к творчеству мыслью – к таинственному, но непреложному «Слово плоть бысть». Таким путем Логос воплощается и в телесное. Тайна эта явлена в каждом человеке, в каждом воплощенном духе. Бог вложил человеку вечность в сердце, – обитель духа нетленна, вечна через все воплощения. И познает она свет, ибо и сама является источником света. Тонкая боль есть шевеление тонкой энергии, а светоносность есть один из первых признаков действия энергий этих. Когда нагнетется свет этот, когда делается видим и нашему глазу, – этот момент всегда остается жданно-нежданым. Завещано держать светильники зажженны-

⁵ Электронный ресурс: http://etikavomne.agni-age.net/work/derzhava_sveta.htm#o_1_o

ми, но момент вестника несказуем. Так несказуема и тонкая боль, и завет, что радость есть особая мудрость. Можно вспомнить заветы «Бхагавадгиты» и Агни-Йоги, и Каббалы, и пророков Библии, и огонь Зороастра.

Звучание сердечного центра, подслушанное и Сократом, созвучит ритму блага. Очищение материи Спинозы озонируется теми же волнами света. Световой центр сердца может засиять всеозаряющим пламенем – карбункул легенд Грааля.

Агни-Йога говорит: «В основе всей Вселенной ищите сердце...».

Ориген утверждает: «Глазами сердца видим Бытие»...

...Когда говорим о прекрасном, о тайнах сердца, то прежде всего имеются в виду прекрасные, творящие мысли. Как самые нежные цветы, их нужно растить, нужно поливать непрестанно радостными струями Благодати. Нужно ежедневно учиться четко и благобно мыслить. Нужно научиться мечтам – этим высшим ростками мысли. Дерзнем! Не убоимся мечтать в высоте.

Из статьи «Здоровье духа»⁶:

Многоцветущая милая, всеми любимая ты, всецарица,
Слушай, блаженная Гигия, мать для всех, приносящая счастье,
Благодаря лишь тебе, прекращаются заболевания смертных.
Благодаря лишь тебе, каждый дом процветает в веселии многом
И расцветают науки; царица, Космосом всем обладаешь,
Только тебя лишь одну ненавидит Аид – вечный душегубитель;
Благожеланнейшая, вечно юная, – отдохновение смертным.
Удалено от тебя все, что суетно и бесполезно для смертных,
Ибо единственно ты надо всем управляешь и всем обладаешь.
Но, о, богиня, сойди к посвященным, ты их покровитель бессмертный,
Ты удержи возникающие злодеяния тяжких болезней...

Так гласит при возжигании манн Орфический гимн богини здоровья Гигии. Поистине, божественно понимали древние здоровье. Светлая богиня Гигия является не начальником медицинского управления, но она дает здоровье во всем его понимании, т.е. здоровье и тела, и духа. Как драгоценно, что мы в обоюдном понимании можем говорить о здоровье духа, без которого здоровье тела будет лишь уродством.

Из статьи «Любовь непобедимая»⁷:

Перуджино, Джотто, Зурбаран, Коста, Му-

рильо, Скиавоне, Рибера, Филиппино Липпи, Ганс Фриз, Маргаритоне, Сассетта, Тадео Гадди, Виварини, Моретто да Брешиа, Чимабуэ... Кто же мог собрать и духовно объединить этих разнообразных и даже противоположных Мастеров? Кто мог вдохновить такое множество великих поэтов? Кто мог наполнить такими высокими мыслями множество знаменитых деятелей? При чьей молитве сияла над монастырем заря священного Света? Кто воздымался на воздух в экстазе? Кто раскидывал сокровища Благости, как естественные искры своего земного существования.

Все тот же самый, **бессмертный** и **светоносный** в существе своего духа. Святой Франциск, притягательный как для взрослых, так и понятный детям. Истинное прибежище зверям и птицам. Именно Он мог беседовать и обратить волка ко благу. На Его руке птицы чуяли крепкую безопасность.

Из статьи «Естество»⁸:

В старинном соборе Орвието на фресках Орканьи имеются торжественные, радостные возношения праведных в райские кущи. Под ними, внизу, демоны тащат за волосы грешников на адские терзания. Ангелы не влекут в рай насильно, за волосы. Насильно увлекают за волосы в ад. Старинная пословица о том, что «за волосы в рай не тащат», имеет глубокое и всегда памятное значение. Поистине, насильно в рай не притащить.

Естеству противно все неестественное... Если у кого-то от высот разрываются сосуды, то, значит, он на этих возвышенностях и не мог бы существовать. Естество его оказалось неприспособленным. Может быть, посредством длительных, постепенных, вполне осознанных упражнений кровообращение и приспособилось бы к новому бытию. Но насильно, скоропостижно нельзя отягощать естество, не приспособленное многими и длительными опытами.

Всякие искусственные, вернее сказать, насильственные меры обычно производят лишь грубую реакцию, разрушительное восстание,

⁷ Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/roerich/roero40.htm>

⁸ Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/roerich/roer222.htm>

⁶ Электронный ресурс: <http://lib.icr.su/node/720>

которое ни к чему доброму не приводит... Восставший часто не даст никакого определенного ответа, почему, а главное – для чего он поднялся и старается сокрушить нечто, ему самому малоопределенное. Он просто пытается нарушить нечто, будто ему препятствующее. Но по неопытности, или, проще говоря, по невежеству, он, желая разбить что-то, прежде всего наносит себе страшные, а иногда и смертельные удары...

Когда советуется хранить заботливо данное естество, это не значит избегать всякой опасности, всякой возможности подвига. Хранение естества вовсе не есть препятствие к самоотвержению и героическому действию. Под хранением естества следует понимать открытие всех возможностей для совершенствования, для улучшения... Естество отпускается очень планомерно и справедливо. Сами люди стараются исковеркать и умалить его. Хранение естества вовсе не есть ни магия, ни что-то сверхъестественное. Наоборот, это состояние и будет самым естественным. В нем-то и будет естественным порядком укрепляться воля, будет развиваться психическая энергия и будет она самоприменяться естественно. Зачем обращаться к каким-то неестественным закланиям там, где возможно самое естественное и плодородное устройство совершенствования. Прежде всего, добротворчество, во всех его применениях, будет тоже естественным выражением жизни. Всякое освобождение от грубости и предубежденности будет тоже ближайшим подспорьем в хранении естества.

Естество не должно быть понимаемо как естество только материальное. Так как материя есть лишь одно из состояний духа, то и естество является определением всех естественных состояний... Часто само напряжение труда или жизненные препятствия выводят сознание на естественный путь. Недаром часто указывается на полезность трудового пота. А ведь и пот может быть понимаем различно: и грубо, и духовно.

Из статьи «Майтрейя»⁹:

Мессия, Майтрейя, Мунтазар, Митоло и весь славный ряд имен, многообразно выражающих то же самое сокровенное и самое сердечное устремление человечества. Особенно восторженно говорят пророки о будущем. Перечтите все страницы Библии, где выражено

самое светлое чаяние народа; перечтите заповедь Будды о Майтрейе; просмотрите, как светло говорят мусульмане о пророке будущего...

В самые мрачные времена, среди тесноты недомыслия, особенно звучно раздавался ободряющий глас о великом Пришествии, о Новой Эре, о времени, когда человечество сумеет благоразумно и вдохновенно воспользоваться всеми сужденными возможностями. Каждый по-своему толкует этот Светлый Век, но в одном все одинаковы, а именно, каждый толкует его языком сердца. Это не безразличный эклектизм. Наоборот, как раз обратное, со всех сторон к одному. Ибо в каждом человеческом сердце, во всем царстве человеческого живет одно и то же стремление к Благу. И стремятся воссоединиться в сущности своей эти рассеянные ртутные шарики, если они не слишком отяжелелись маслом и не слишком замахнулись пылью. Какая очевидность в этом простейшем опыте внешнего загрязнения ртутных шариков. Еще можно заметить трепетание внутреннего вещества, но уже осквернена поверхность, и замазнена постороннею мерзостью, и отчуждена этим от вселенского сознания. Уже пресечен путь ко вселенскому телу всеобщения. Но, если не успела загрязниться поверхность, с каким неудержимым устремлением сливаются разрозненные капли снова с первоисточником. И не найдете уже, не различите эту воспринятую целым частицу. Но живет она, вся она в Нем, в Великом. Всеединность обобщила ее и усилила до вселенского понятия. Все учения знают это вселенское тело под разными именами.

В «Воскресении во плоти» Н.О.Лосский замечает:

«Деятель, противопоставляющий свои стремления стремлениям всех других деятелей, находится в состоянии обособления от них и обрекает себя на то, чтобы пользоваться только собственной творческой силою; поэтому он способен производить лишь самые упрощенные действия вроде отталкивания. Выход из этого обнищания жизни достигается путем эволюции, осуществляющей все более и более высокие ступени конкретного единосущия».

⁹ Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/roerich/roer278.htm>

«Члены Царства Божия, не вступая ни кому в отношении противоборства, не совершают никаких актов отталкивания в пространстве, следовательно, не имеют материального тела; их преображенное тело состоит только из световых, звуковых, тепловых и т. п. проявлений, которые не исключают друг друга, не обособлены эгоистически, но способны к взаимопроникновению. Достигнув конкретного единосущия, то есть усвоив стремления друг друга и задания Божественной Премудрости, они соборно творят Царство совершенной Красоты и всяческого Добра, и даже тела свои созидают так, что они, будучи взаимопроникнуты, не находятся в их единоличном обладании, а служат всем, дополняя друг друга и образуя индивидуальные всецелости, которые суть органы всеохватывающей целостности Царства Божия. Свободное и любовное единодушие членов Царства Божия так велико, что все они образуют, можно сказать, «Единое Тело и Един Дух» (Ап. Павел. К Эфес., 4,4).

«Что касается сверхпространственности, значение ее хорошо выяснено в творениях Отца Церкви, св. Григория Нисского: «Душа не протяженна, говорит он, и потому естеству духовному нет никакого труда быть при каждой из стихий, с которыми однажды вступило оно в сопряжение при растворении, не делясь на части противоположностью стихий; естество духовное и непротяжное не терпит последствий расстояния».

Кому же особенно ясны и близки будут слова нашего знаменитого современного философа? Конечно, высокий лама найдет и сердечный ответ и благостное понимание. Больше того, он найдет в своей реальной метафизике и соответствующие оправдания и с восторгом приобщится диспуту о духовном, иначе говоря, о том, что составляет его стремление. Для вселенского тела лама будет знать Дармакайю. Высшее взаимопонимание, общение представителей духа он назовет Доржепундок. И, главное, сделает это не в разобщении, не в оспаривании, но в добром общении, в котором так легко стираются вредоносные перегородки.

Там же, на Востоке, поймут и С.Метальникова о бессмертии одноклеточных. Идея единости, неделимости, неразрушимости будет оценена. Тот, кто понимает Дхарму, тот может говорить и о бессмертии.

Так же благостно поймут и Брогли, и Милликана, и Рамана, и Эйнштейна. Лишь бы язык был. Нужно знать для понимания и внешний, и внутренний язык. Нужно знать не только внешний иероглиф. Необходимо знать происхождение знака, нарастание символа, чтобы непонятая внешность не явилась новою перегородкою.

Во Благе разве трудно сойтись?..

О чем же взывает мудрый Апостол Павел, когда он пишет во все концы и Римлянам, и Евреям, и Коринфянам, и Ефесянам, и Галатам: «Итак, очистите старую закваску, чтобы быть вам тестом новым».

«Каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается и огонь испытывает дело каждого, каково оно есть».

«Духа не угашайте».

«Достигайте любви, ревнуйте о дарах духовных».

Говорит Златоуст: «Когда же душа уклоняется от любви, тогда помрачается ее умственный взор».

Истинно, многоценны объединительные знаки! Не забываем слова Вивекананды о Христе, сказавшего: «Если бы я в жизни моей встретил Христа, кровью сердца моего я омыл бы ноги Его»... И можно ли забыть слова того же Вивекананды, спросившего Чикагский конгресс религий: «Если вы считаете ваше учение столь высоким, почему же вы не следуете заветам Его?»

Разве не во Благе говорит вам раввин-кабалист: «Вы ведь тоже Израель, если ищите Свет». Разве не улыбнетесь благостно намтару среднеазиатского бакши о чудесах Великого Иссы-Христа? И разве не будете слушать за полночь, в Кашмире, славословье Христу в устах мусульманского хора, с цитарами и затейными барабанами?

Вспомним все сказания всех веков и народов о Святых людях.

Сказывающий даже и не знает, о ком говорит он, о христианах, о буддистах, о мусульманах, о конфуцианцах... Он знает лишь о благодати, о подвигах Святых людей. Они, эти Святые, сияют неземным светом, они летают, они слышат за шесть месяцев пути; они исцеляют, они самоотверженно делятся последним достоянием; изгоняют тьму и неутомимо творят благо на всех путях своих. Так же говорят и староверы, и монголы, и мусульмане, и

евреи, и персы, и индусы... Святые становятся общечеловечны, принадлежат всему миру, как ступени истинной эволюции человечест-

ва. Все вмещает Свет. Чаша Грааля над всем благом. Божественная София Премудрость летит над всем миром...



Н. Рерих Глеб-хранитель, 1920

Yuliya Y. Budnikova. Nicholas Roerich on death and immortality

Summary

The article is devoted to N.K. Roerich's ideas on death and immortality. Roerich considered knowledge about structure of the invisible world ("area in absentia"), its spiritual dimension and post-mortem existence of human to be strong and structuring cultural factor.

Keywords: Roerich, death, immortality, the luminosity, Maitreya, saints, Wisdom.

ДАОССКАЯ ТАНАТОЛОГИЯ И ИММОРТАЛИЗМ. ПАМЯТИ Е.А.ТОРЧИНОВА



Аннотация

Вклад профессора Евгения Алексеевича Торчинова (1956–2003) в развитие отечественной даологии следует считать выдающимся. Ему удалось не только заложить критикоустойчивый научный фундамент, но также определить основную проблематику и перспективы дальнейших исследований в этом направлении. Трудно найти исторический аналог ранним даосам, объявившим смерть явлением противоестественным и избравшим своей целью достижение личного бессмертия в физическом теле. Однако глубокий анализ Шанцинского книжного собрания показывает, что уже в III–VI вв. конечной целью даосской практики становится обретение ранга небесного чиновника-сяня и вознесение в мир бессмертных. Это свидетельствует о возникшем различии авторами Шанцинского канона процесса трупобразования и смерти для материального мира.

Обнаруживаются параллели между радикальным раннедаосским иммортализмом и теоретическими посылами современного трансгуманистического движения. Ключевое значение для разработки типологии попыток преодоления смерти имеет анализ вариантов решения психофизической проблемы.

Ключевые слова: даосизм, танатология, иммортализм, трансгуманизм, психофизическая проблема.

Вклад проф. Е.А.Торчинова (1956–2003) в развитие отечественной даологии следует считать выдающимся. В 1994г. им была защищена докторская диссертация на тему «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания». Изданная в 1993г. одноименная монография задала высокий стандарт для подобных работ и не утратила своей актуальности вплоть до настоящего времени. Параллельно профессиональному росту как синолог Евгений Алексеевич постоянно и глубоко вникал и в философскую проблематику, успешно сочетая собственную религиозную практику с неподвзятой ее

рефлексией. Возглавив в 1998г. кафедру философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ он организовал уникальный семинар по сравнительному религиоведению с подробным рассмотрением психологических аспектов религиозной практики.

В рамках даосской доктрины можно выделить аспекты, относящиеся к даосской танатологии (учению о закономерностях умирания), танатогенезу (механизмам смерти) и иммортализму (доктрине абсолютной ценности жизни).

Прежде всего, следует дать определение даосизму. Среди множества предложенных различными авторами определений я

остановлюсь на следующем: даосизм – это нативная религия ханьского этноса¹.

Отметим, что трудно подобрать исторический аналог бескомпромиссному подходу ранних даосов, объявивших смерть явлением противоестественным и избравшим своей целью достижение личного бессмертия в физическом теле. Это можно определить как ранний даосский иммортализм. Бессмертие души даосам и не обсуждалось ввиду отсутствия в современной им культуре оппозиции души и тела. Это в известном смысле роднит даосов с древнегреческими философами Милетской школы (VI в. до н.э.). Так используемый философами-досократиками «*фюзис*», являлся не термином в полном смысле слова, но понятием, значение которого существенно различалось в зависимости от контекста. В современных языках отсутствует слово, перекрывающее семантику «*фюзиса*». «*Фюзис*» подразумевал тотальность всего реального в его онтологической структуре, включавшей душу («*психе*») в качестве тонкой части континуума протяженностей в отличие от грубой телесной. «*Фюзис*» един, вечен и неизменен, а все, что из него возникает – изменчиво и не является простым.

Воззрения даосов во многом базируются на следующих характерных для китайского этноса представлениях о жизни и смерти²:

1. Жизнь и смерть – две фазы универсального процесса перемен.
2. Смерть – фикция.
3. Смерть как событие определяется кармой.
4. Жизнь – благо, смерть – зло.
5. Смерть можно преодолеть.

Даосские представления о танатогенезе чрезвычайно оригинальны. По их мнению,

еще до рождения в теле человека поселяются активные смертоносные начала. Это так называемые «*черви*» (*чун*, 蟲) и «*трупы*» (*ши*, 尸). Их количество по разным источникам различно: 3, 9, ...100. Они локализируются в так называемых «киноварных полях», отдельных частях тела или органах. В силу насильственного характера включения их в «состав» человека эти сущности стремятся к освобождению. Так как свободу они обретают в момент смерти человека, то они оказываются заинтересованными в ее скорейшем наступлении³.

Имея в виду поставленную цель – бессмертие в физическом теле, перед даосом возникало 2 следующие проблемы:

1. Избавление от «*трупов*»/«*червей*».
2. Укрепление духа (*шень*, 神)

Эти задачи предлагалось решать следующими методами: соблюдением элиминационной (безшлаковой) диеты, совершением благих дел (>1200), оккультно-магическими практиками, методами алхимии (лабораторной и внутренней), психофизиологическими упражнениями (двигательной и дыхательной гимнастикой, сексуальными практиками, динамической и статической медитацией).

Последующая эволюция этих представлений, обнаруженная при глубоком научном анализе Шанцинского книжного собрания, показывает, что конечной целью даосской практики в III-VI вв. становится обретение ранга небесного чиновника-сяня и вознесение в мир бессмертных,

¹ Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., Андреев и сыновья, 1993; его же. Даосский «проект» глазами синолога начала третьего тысячелетия // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”, выпуск 30. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С.148-158.

² Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., “Азбука-Классика”, “Петербургское Востоковедение”, 2005.

³ Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия. Из истории традиционной китайской идеологии. Материалы и исследования. М., 1984; Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., Андреев и сыновья, 1993; Его же. Даосский «проект» глазами синолога начала третьего тысячелетия // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”, выпуск 30. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С.148-158; Филонов С.В. Введение в даологию. Благовещенск: Изд-во АМГУ, 2007; Его же. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2011. 654, [2] с.

минуя физическое умирание. Основными методами достижения этих новых целей стали следующие: ритуальная практика, рецитация священных текстов, визуализации (астральные путешествия), причем, последнее рассматривалось как наиболее действенное средство⁴. Непосредственно сам процесс трансформации в даосских сказаниях сравнивается с процессом линьки цикады. Множество сообщений о такого рода событиях можно обнаружить в сборнике «Тайпин гуанцзи» (X в.). По завершении этого процесса для даоса наступала вечность, являющаяся по емкому выражению Г.С.Померанца (1918–2013) точкой, вокруг которой вращаются времена.

Таким образом, можно говорить о наметившемся у даосов различии *трупобразования* (по терминологии С.В. Чебанова) и смерти. Обратим внимание на сходство радикального ранне-даосского иммортализма с теоретическими посылами современного трансгуманистического движения, а также – и на ключевое значение анализа вариантов решения психофизической проблемы для типологии попыток преодоления смерти. Трансгуманизм (англ. *transhumanism*) представляет собой квазинаучное движение верящих в перспективы усовершенствования человека на базе научно-технического прогресса и позиционирующее себя как рациональное мировоззрение (www.transhumanism-russia.ru, www.humanityplus.org).

Вопрос о принципиальной возможности бессмертия напрямую связан с решением психофизической проблемы. В современной философии она формулируется как вопрос о соотношении ментальных состояний (мыслей, желаний, чувств и т.п.) и физических состояний мозга. При этом проблема доступности субъективного мира человека постороннему исследователю в настоящее время остается открытой, не имеет даже и теоретического решения. Заслуживает внимание мнение, что вопрос о природе сознания лежит за

пределами когнитивных способностей *Homo sapiens* как биологического вида, имеющего определенные ограничения⁵. Еще более радикально к психофизической проблеме подходил Людвиг Витгенштейн, считавший ее всего лишь лингвистической головоломкой⁶. В противовес этим точкам зрения современный американский философ Ричард Рорти заявлял, что философия сознания является в наше время единственной действительно полезной философской дисциплиной⁷.

В XX в. в философии сознания выделяют три основных направления: функционализм, физикализм и антифункционализм. **Функционалисты** полагают сознание функцией мозга, подобно тому, как функция показывать время соотносится с конкретным физическим устройством часов. Они отрицают связь между сознанием и мозгом как необходимую и постулируют потенциальную возможность подобной функции у самых разных объектов, например, компьютера. Поэтому функционализм является методологической базой теории искусственного интеллекта и когнитивной науки. Однако существует принципиальная разница между физической системой, не имеющей истинной интенциональности (*intrinsic intentionality*), смысл которой приписывается внешним наблюдателем, и системой, обладающей смыслом фактически⁸. Против потенциальной возможности для компьютера иметь сознание и испытывать эмоции подобно человеку возражает исследователь в области компьютерных наук из Ирландского национального университета (Мейнот) Фил Магуайр. Дело в том, что системы, основанные на таком базовом элементе цифровой схемы, как логический вентиль, складывают каждую информационную единицу из нескольких сигналов. Это

⁵ Nagel Th. What Is It Like to Be a Bat? // The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450; McGinn C. Mental Content. Oxford, Basil Blackwell, 1989.

⁶ Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London, Paul Kegan, 1921.

⁷ Rorty R.M. Consciousness and Objective Reality // The Mind-Body Problem. Warner R. and Szubka T. (eds.). Oxford, Blackwell. 1994.

⁸ Searle J. The Rediscovery of the Mind. MIT Press, Cambridge, MA, 1992.

⁴ Филонов С.В. Введение в даологию. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007; Его же. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III-VI вв. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2011. 654, [2] с.

приводит к потере информации. Вследствие этого компьютеры не могут справляться со сложными процессами, необходимыми для восприятия информационного потока как единого целого⁹.

Физикалисты сходятся в позиции, что философия и наука должны исходить из предположения о естественной природе процессов, в соответствии с чем, приписываемое разуму, должно приписываться мозгу и его активности. Многие физикалисты утверждают, что сознание может быть присуще различным типам организации материи: головному мозгу не только различных людей, но даже животных, или форм жизни, имеющих иную (небелковую) основу.

Антифункционалистская интуиция выражается так: даже если некая система в совершенстве воспроизводит функции наделенного сознанием человека, мы не можем утверждать, что этих функций достаточно для воспроизведения сознания, если она не воспроизводит качественной сущности сознания.

Таким образом, с философской точки зрения можно выделить следующие три базовые идеи¹⁰:

1. Сознание не тождественно своим функциям.

2. Сознание тождественно определенному материальному носителю (процессам в головном мозге).

3. Сознание обладает определенной феноменологией (субъективность, квалиа, единство поля восприятия и др.). Современные версии утверждают, что только субъективные аспекты ментальных состояний являются эпифеноменами.

Можно предположить, что сознание есть системное свойство мозга, возникающее в силу его особой организации, подобно тому, как системным свойством большого количества молекул H₂O при определенной температуре

является вода¹¹. По другой версии, сознание может быть тесно связано с квантовой механикой, и являть фундаментальной чертой реальности¹². Физики, однако, пока не включают сознание в реестр фундаментальных свойств и составляющих Вселенной.

Таким образом, обнаруживаются следующие две материалистические альтернативы¹³:

1. Сознание – это недоступное на современном уровне развития технологий непосредственной регистрации системное свойство определенным образом организованных систем.

2. Сознание – это свойство всех сходных в функциональном отношении систем вне зависимости от их внутреннего устройства.

По мнению проф. С.В.Чебанова, из-за почти полного размывания в XX в. смысла категорий «физического» и «психического» психофизическая проблема зашла в тупик. Одним из возможных вариантов выхода из тупика является ее интерпретация как соотношения плана выражения и плана содержания, находящихся во взаимно трансцендентных отношениях (по Л. Ельмслеву). Каждому из этих планов оказываются свойственны собственные закономерности, не выводимые друг из друга и не сводимые друг к другу. Подобный подход позволяет обсуждать данную проблематику, не используя такие категории как материя, вещество, физическое, психическое, идеальное, духовное¹⁴. Отметим, что таким образом изложенная позиция вполне отвечает посылам так называемой «двухаспектной теории сознания». *И именно такой подход представляется наиболее целесообразным при сравнительном описании и анализе даосской танатологии и иммортализма.*

¹¹ Searle J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge University Press, 2002.

¹² Penrose R., Hameroff S. *Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry and Orch OR Theory* // *Journal of Cosmology*, 2011, Vol. 14.

¹³ Секацкая М.А. Функционализм как научная философия сознания: почему аргумент о квалиа не может быть решающим // *Вопросы философии*, 2014, №3.

¹⁴ Чебанов С.В. Теоретическая биология в биоцентризме: замысел и реализация // *Холизм и Здоровье*, № 1(8), 2013. С. 3-17.

⁹ Maguire Ph., Maguire R. *An Investigation into the Use of Clickers in Groups for Teaching Data Structures and Algorithms* // *Proceedings of AISHE-C 2012: Responding to Change: Effective Teaching in Higher Education*.

¹⁰ Секацкая М.А. Функционализм как научная философия сознания: почему аргумент о квалиа не может быть решающим // *Вопросы философии* №3. М., 2014.

Alexandr L. Chuzhov. Taoist thanatology and immortalism (in memoriam Torchinov E.A.)

Summary

Prof. E.A. Torchinov (1956-2003) an outstanding Russian taologist. He identified the main problems and prospects for further research in this direction.

Early Taoists declared death as an unnatural thing. They set a goal of achieving personal immortality in the physical body. Analysis textes of the Shang-ch'ing book collection shows that in the III-VI centuries purpose Taoist practices become immortal heavenly official.

There are parallels between radical immortalism early Taoists and modern Transhumanism ideology. It is important to consider alternative solutions to the psychophysical problem.

Keywords: taoism, thanatology, immortalism, transhumanism, psychophysical problem.

СОЛОВЬЁВ Сергей Леонидович

СМЕРТНЫЙ ГРЕХ КАК ПРЕДЕЛЬНЫЙ МОРАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫЙ РЕГУЛЯТИВ



Аннотация

Настоящая статья является измененной для печати версией доклада на конференции, посвященной предельным вопросам, смерти как творчеству. Автор делает попытку рассмотреть понятие смертный грех вне богословского контекста, обосновать важность этого понятия в современной системе морально-нравственных координат.

Ключевые слова: смертный грех, душа, дух, сознание, духовные угрозы.

Причины, побудившие автора обратиться к данной теме: личный жизненный опыт, личный мистический опыт, профессиональный опыт, фрустрация в результате столкновения с непознаваемым.

Вообще, грех, по одной из трактовок, означает нахождение вне предписанной Богом для жизни человека области. Говоря о смертном грехе, мы имеем в виду условия, приводящие в посмертии ко «второй смерти», то есть гибели души. Душа теряет способность быть соединенной с Богом, что, с точки зрения православия, лишает ее возможности спастись. Говорить о смертном грехе удобнее в динамических категориях, как об упорстве в осознанном пребывании в таких состояниях, которые отвергают Божью волю к спасению человека. Таким образом, первой смертью будет отделение души от тела, а второй – разрыв связи души с Богом. Душа, вследствие этого, остается одинокой (неприкаянной) и

не может облечься новым телом посмертия. Дальнейшая судьба такой души в богословском дискурсе трактуется неоднозначно; этот вопрос является предметом отдельной серьезной дискуссии и выходит за рамки нашего рассмотрения.

Источниками представлений о смертном грехе служат:

1. Мистический опыт, включая околомертный опыт. Тут мы наблюдаем относительное единодушие исследователей, во всяком случае, в ценностно-смысловом аспекте этого опыта. Подчеркивается исключительная важность подобного опыта, причем вне зависимости от традиционно-культурного контекста.

2. Мифы и предания. В авраамических традициях описывается «первичная ситуация» грехопадения человека, что делает невозможным его самостоятельное спасение (без Божьей помощи). Протестантизм идет еще дальше, утверждая, что от человеческих усилий в следовании заповедям тоже мало что зависит, а

© С. Л. Соловьёв, 2014

спасение определяется только желанием (волей) Бога его спасти. Отсюда главные усилия протестантов направлены на установление личных, диалогических отношений со Христом.

3. Философские изыскания. В Древности (и еще до сравнительно недавнего времени), философия и богословие были тесно связаны между собой, подразумевая аксиомы наличия посмертия применительно к человеку. Языки философии и богословия были близки друг другу, что облегчало обсуждение духовных вопросов.

4. Житейская мудрость (жизненный опыт). Все знают, как правильно жить. Некоторые даже знают, как «правильно» умирать (по выражению автора, «в каком направлении» умирать). Каждая культурная традиция рекомендует достаточно схожий «арсенал» средств, чтобы в посмертии душа оказалась в наиболее благоприятном для нее «месте».

5. Научные воззрения. Успехи в изучении физиологии, биохимии, психологии человека не приблизили нас к пониманию его свойств в смысле субъектности, а в некотором смысле отдалили и затруднили это понимание. К сожалению, в результате научных попыток объяснить внутренние (психические и духовные) процессы через внешние (физиологические и биохимические), усилилось противопоставление между ними, вместо понимания их глубинных взаимосвязей.

6. Творческая интуиция. Творчество – один из путей познания Истины. Другое дело, что переживания творческого инсайта трудно вербализуемо и еще труднее транслируемо.

7. Нравственно-идеологические императивы. Православный морально-нравственный императив, на наш взгляд, задан предельной оппозицией: на одном «полюсе» – хула на Духа Святого (которая не простится), на другом – следование Воле Божьей, как главный атрибут святости. В разных культурах мы встречаем разные степени редуцирования предельных морально-нравственных императивов на уровне идеологии, общественной и житейской морали.

Приведем перечень (главных) смертных грехов в христианстве (Иоанн Кассиан Римлянин):

Чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордыня. В этом

списке гордыня считается «системообразующим» грехом, лежащий в основании всех остальных.

У католиков нет тщеславия и печали, присутствует зависть, а уныние заменено ленью. У православных отсутствует лень и зависть.

Следует отметить, что мы здесь имеем дело не с фактическими поступками, которые могут быть осуждены законом, а с определенными эмоционально-психическими (душевными) склонностями человека. Вот эти склонности, будучи вполне осознанными, в дальнейшем обычно и приводят к фактическим греховным поступкам или преступлениям в юридическом смысле. За эти преступления наказывает мирская власть, отсюда расширенный список смертных грехов как тех, за которые полагается смертная казнь.

Еще одна исторически сложившаяся категория смертных грехов – грехи, «вопиющие к небу». К ним относится притеснение вдов, сирот и детей, неуплата заработной платы работникам, прочие виды вопиющей несправедливости; эти грехи преимущественно отсылались к Божьему, а не мирскому суду. Во многом с этими грехами перекликается список «дополнительных», современных смертных грехов, опубликованный Ватиканом в 2008 году:

1. Генная инженерия
2. Проведение экспериментов на людях
3. Загрязнение окружающей среды
4. Вызывание социальной несправедливости
5. Вызывание нищеты
6. Становление непристойно богатым
7. Прием наркотиков

Наличие философского, психологического, социокультурного, богословского, экзистенциального и других дискурсов представлений о смертных грехах позволяет делать вывод об универсальной значимости данной темы.

Попытка обозначения проблемного поля, связанного с понятием смертный грех, наталкивается на ряд трудностей, в том числе:

- неоднозначность языка описания (терминологическая путаница);
- высокая степень неопределенности объекта исследования;
- связь темы смертного греха с мировоззренческими особенностями, а так же про-

блема дуалистичности сознания вообще, с вытекающей отсюда трудностью осознания материального и нематериального мира в их взаимодействии;

– относительно высокая табуированность темы смертного греха, в том числе по социально-политическим мотивам (навязывание жизни в условиях неизбежности совершения смертных грехов).

Трудности выявляют попытки обозначить анатомо-физиологический и духовно-психический субстрат смертного греха, связь смертного греха с сознанием (степенью его осознанности). Здесь можно сослаться на опыт Семинаров по предельным вопросам и холистической лечебной деятельности, на которых постоянно возникали проблемы интерпретации слов «душа», «психика», «дух», «сознание» и т.д. Если принять расширительное представление о человеческой природе и человеческой анатомии, то придется перейти к описательным конструкциям из мировых духовно-эзотерических традиций. Рассматривая смертный грех как предельный (абсолютный) морально-нравственный регулятив, мы должны будем выйти за пределы представлений об устройстве человека в авраамических традициях, не говоря уже о научных парадигмах. Несвободны от устаревших представлений даже такие крупные «провидцы» от научной фантастики, как братья Стругацкие. При описании человека будущего, авторы наделяют его высокими нравственными качествами, но не выходят за рамки устаревшей научно-материалистической парадигмы: у авторов проявление этих качеств – результат «растормозки гипоталамуса», «лечебных» процедур «реморализации» и т. п. Этическая ценность подобных экспериментов сравнима с ценностью эволюционных факторов в романе Ф. Герберта «Дюна» (речь идет о роли употребления «спайса» в эволюции галактического сообщества). В современном мире успехи трансплантологии ставят вопросы об этике пересадки головы (или туловища к голове) человека, с точки зрения сохранности личности (можно читать: души). Подобным же образом обсуждаются вопросы искусственного оплодотворения, абортов, эвтаназии и т. д. Напрашивается вывод о необходимости форсировать изучение «неорганической» анатомии (термин автора) человека.

Представляется уместным провести прямую аналогию между телесными симптомами болезни, которые могут быть восприняты обычными органами чувств, и душевными симптомами, воспринимаемыми их «духовными» аналогами. Как физические сигналы, например, боль, могут быть неспецифичны, так и духовные, например, «укол совести». Тут можно рассуждать об индивидуальной переносимости сигнала, его персональной значимости, степени контроля, так в примере с совестью – от «сделки с совестью» вплоть до «продажи души дьяволу».

Опыты с внушением под гипнозом показывают, что при прочих равных условиях (сохранность психики, отсутствие смысловых и ценностных кризисов, непосредственной угрозы жизни), человек не превосходит меры морально-нравственных запретов, свойственных данной культуре. Но насколько прочна связь культуры и психики? В экстремальных условиях границы морально-этических норм дрейфуют к предельным императивам. Например, если допускается убить ближнего ради пропитания, то все же не причиняя ему лишних мучений. Можно, вероятно, в связи с этим говорить о некоей «точке невозвращения», когда душа по совокупности параметров может считаться погибшей, по мнению стороннего «эксперта».

Законотворчество пытается определить критерии, по которым можно судить о степени «заблудшести» души в первом аспекте греха – как проступка.

Юриспруденция в некоторой мере рефлексировала эти состояния души, вводя понятия заслуженности наказания (вплоть до высшей меры, что тоже можно отнести к предельным регулятивам), отягчающих и смягчающих вину обстоятельств, степени дееспособности и т.д.

Однако в любом случае рассматривается «верхушка айсберга», и, конечно, инстанция Высшего суда остается в ряду предельных вопросов высшей степени. Здесь мы рассматриваем грех (в частности, смертный грех) во втором значении: не как проступок, а как препятствие духовному росту. Кажется уместным провести аналогию с более изученными механизмами психофизической регуляции человека. Например, инстинкт самосохранения обеспечивает сохранение анатомо-био-

логической целостности живого существа, продуцируя ряд психофизических сигналов: боль, напряжение, тревогу, и т. д. Задача инстинкта – сохранение максимально возможного в данных условиях уровня биологической целостности. Необходимо вспомнить о типах и уровнях целостности, если разговор идет о человеке. Имея в виду целостность личности, включающую сомоописание и самооценку, мы можем говорить о системе регуляции, направленной на избегание переживаний вины и стыда. Можно выделить соответствующие регулирующие страхи, в личностном контексте – страх «потерять лицо», а в контексте психической целостности – сойти с ума (утратить связь с реальностью). Духовная аналогия – испытывание страха Божия, что бы под этим ни подразумевалось. Является ли страх Божий духовным посланием и заботой Духа о душе (тут уместно вспомнить о христианском представлении об «умном сердце», воспитываемым Духом), остается открытым вопросом.

Быть человеком предполагает быть обремененным свободой воли и ответственностью за выбранное направление своего развития, в том числе, по выражению М. Хайдеггера, человеку свойственно «заступание в смерть».

Существенный вопрос состоит в том, какова роль осознанности и самоосознания человека в судьбе его души. В определении смертного греха обязательным условием является информированность человека о грехе, и вместе с тем осознанное решение его совершать. Осознание какого-либо онтологического уровня подразумевает в некоторой степени контроль

его проявлений. Так, человек может контролировать некоторые из своих физиологических функций и реакций (высшим контролем здесь будет контроль самого процесса умирания). Люди, обладающие высокой степенью осознанности, управляют своими эмоциями и даже ритмами психической активности и т. д. Духовные традиции обучают своих адептов некоторым психотехникам, позволяющим воспринимать сигналы о душевно – духовных угрозах. При потере этих регулятивов человек теряет иммунитет к соответствующим состояниям и переживаниям, что неизбежно ведет к его духовному распаду. Наличие регулятива в лице смертного греха, между прочим, указывает на относительно большую ценность сохранения души, нежели тела. Опыт показывает, что забота о теле может улучшить качество жизни, и даже увеличить ее длительность, но результатом все равно будет смерть. А вот душу можно сохранить в Вечности, не хватает только достоверной объективации этого опыта. Предельность этого вопроса проявлена в интуитивно ощущаемой опасности отпадения от Целого, с проекцией на все (выше рассмотренные) уровни целостности.

Усилия для спасения души и поддержание душевного равновесия невозможны без апелляции к более универсальному типу целостности, то есть духовному уровню бытия. Необходимость корректировки исследовательских парадигм применительно к данной теме не вызывает сомнений. За рамками нашего рассмотрения осталось множество вопросов. Тема разрабатывается на протяжении всей человеческой истории. Цена результата – Вечность.

Sergey L. Solovyov. Mortal sin as an ultimate moral regulative

Summary

This article is a modified printable version of the conference report on “death as creation” ultimate questions. The author attempts to consider the concept of mortal sin beyond a theological context and substantiate the importance of this concept in the modern frames of moral reference.

Keywords: mortal sin, soul, spirit, consciousness, spiritual threats.

ДОМ, ПРИСТАНИЩЕ, ПРИБЕЖИЩЕ



Аннотация

Дан анализ образно-понятийного ряда **дом-пристанище-прибежище** в контексте русской духовной традиции. Эта традиция подразумевает не одну сотериологическую, но две предельных перспективы. Не уместаясь в рамках обыденного этикета, пристанище обретает высший смысл в интуиции *кенозиса*.

Ключевые слова: дом, пристанище, прибежище, привязанность, притча, гибель, сотериологическая перспектива, кенозис.

1. Психологическая подоплека «крова над головой» *sub specie* предельных вопросов

1. Для ряда «дом»-«пристанище»-«прибежище» затруднительно, – в интенции (и масштабе) данного рассмотрения – предложить приемлемый гипероним. Собственно, наш анализ как раз начинается с отказа считать таковым гиперонимом «место жизни» или «кров».

Психологически дом связан с *привязанностью*, пристанище – с *контактом*, прибежище – *со страхом* и желанием спастись, отгородиться от гибели. Дом – место куда возвращаются. И дом – то, что делит людей на своих и чужих. Оба смысла соединены в интуиции пространства привязанностей. Обиходная формула для пространства привязанностей – «в домашнем кругу», «в дружеском кругу» и т.п. Тут

подразумевается интенция сплочения вокруг центра.

Не в меньшей степени в образе очерченного круга ощутим негативный смысл границы. Это граница, отделяющая от *(по)сторонних*. Причем такая граница мыслится как универсально отделяющая, изолирующая. Отгораживающая.

«Пространство изоляции» символизируется посредством физических гарантий (стен, изгородей и т.п.). Но общение избирательно, «векторно». Видимо, надо считать, что контактную функцию осуществляет граница в другом пространстве, пространстве контакта. Если же говорить об онтогенезе *пространства привязанностей*, то круг в таком пространстве создается только усилием «неупускания из виду» (это подобно опеке пастуха над овцами). Никакой гарантии в физическом мире такой «круг» не имеет.

Контакт еще не есть привязанность. И пространство контакта не есть пространство привязанности. Скорее, пространство

контакта – есть испытательный полигон: испытанию подвергаются привязанности. И гостеприимство – это все-таки еще не то *неупускание из виду*, которым создается, в духе притчи о потерянной овце, пространство привязанности. Дж. Боулби¹ отмечает, что привязанность избирательно направлена, тогда как *доброжелательность и дружелюбие* («аффилиация») поощряют любого человека к контакту. Но ведь доброжелательность в известной мере обязательна как функциональный стиль общения (этикет).

В самых разных культурах обычай гостеприимства фундирован сакральным мотивом: под видом странника человек принимает ангела, а то и Бога². Тут невозможно уклониться от коммуникации, причем анонимность странника в некоторых случаях не является значимым фактом: у гостя внятное амплуа, он вестник, посол вполне поименованной инстанции. Так выступает нищая братия, просящая милостыни и кровя *Христа ради*. При этом происходит своего рода *обмен*: хозяин предоставляет братии милостыню, одевает, кормит и поит: дает *пристанище*. А братия выпрашивает для него и всех домашних милость, умножение рода, благоденствие, защиту; в известном смысле – *прибежище* у Христа.

Цель дальнейшего размышления – вывести этот символический обмен за рамки этикета, то есть ощутить те предельные смыслы, которые в этом обмене предстают, казалось бы, самым практическим образом. Речь пойдет только о библейских контекстах.

Мотив пристанища мы попробуем увидеть и в свете иного мотива, мотива кенозиса. Кенозис это не исполнение обряда, каким видится обычай гостеприимства. Скорее кенозис актуализируется как *исполнение притчи*.

2. Методологическое примечание о *предельном*. Если слово понимать как перекресток, откуда линии идут к разным референтным мирам, то некие недоумения

¹ Боулби Дж. Привязанность. М.: Гардарики, 2003. – С 254-255.

² Байбурин А, Топорков А. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990. – С.121-128.

отпадают. Максима такая: не упускать из виду предельное. Но это трудно, ибо требуется как раз видеть его в *обыденном*. Предельный горизонт есть не только у особо отмеченных слов, но и у всех слов, в том числе и самых обиходных. Нужны особые типы и инструменты исполнения, чтобы эти смыслы высветились. Таким способом или инструментом актуализации предельных смыслов является притча.

В связи с этим еще раз о домашнем круге. Попробую резче обозначить акценты. Одно из посланий, одна из максим, содержащихся в учении Иисуса, есть необходимость отвергнуть мир домашней привязанности. Разорвать домашний круг. Но ведь суть благой вести не в том, чтобы разделять на дальних и ближних. Как не застрять в этом недоумении? Домашний круг имеет два значения. Круг разделяет людей на своих и чужих. Разделение делается методом физически-универсальным, с помощью стен, оград, неких институциональных рамок и т.п. Чужие могут быть врагами, от них надо отгородиться. Когда Иисус говорит, что домашние – враги человеку, то эта инверсия не делает слово предельным, она только меняет полярность.

Но есть и второй тип привязанности, когда собирание в круг ничем физическим или институциональным не гарантировано. Оно осуществляется только заботой неупускания из виду, это чувствование пастуха. Так и родитель беспокоится о младенце. И тут нет ни одного, кого допускается оставить в пустоте бесприютных пространств. Это притча о потерянной овце. Не важно, что овец много, что их сто. Ищут *вот эту*. Никакого квантора безымянной общности тут нет, в отличие от универсального о(т)гораживания от чужих. А тут каждый взят под опеку, любой любим. Предельный, абсолютный смысл, но не за счет идеализаций универсальности стен и огороженных зон.

3. Есть и другие несимметричные и не вполне синонимичные парные понятия, естественно примыкающие к паре пристанище-прибежище и бросающие на нее некий разъясняющий свет. Таковы (1) жизнь и спасение и (2) смерть и гибель. Эту четверку надо бы анализировать, имея в виду любые сочетания. Скажем, Жизнь и Гибель

однородны по модальности, ибо являются реальным опытом индивидуального сознания. Ведь живой может испытать нравственную или духовную гибель, оставаясь живым. Однородны и смерть, и спасение, поскольку для живого в обоих случаях речь идет только о перспективе. Причем гибель закрывает перспективу спасения, но не жизни, хотя, конечно, жизнь погибшего существа – жизнь вымороченная и не просто безблагодатная, а именно погибельная. Аналогичным образом, физическая смерть отнюдь не противоречит спасенности.

II. Понятийный ряд в свете двух перспектив

1. Итак, предметом дальнейшего рассмотрения является образно-понятийный ряд: «дом» – «пристанище» – «прибежище». Мыслиться пристанищем *жилье* (дом, «место») может лишь в рамках определенной интенции, нужды *кого-то*; чтобы понять слово, надо быть «в зоне» этого чаянья. В этом плане, наиболее для нас существенном, пристанище и прибежище выступают как синонимы. Иногда ощутимы и различия. Пристанище – это *временный* кров: не нечто окончательно найденное, но *станция*; пункт в делящемся сюжете странствия, скитания и т.п. Иначе с прибежищем. Прибежище – востребуется перед лицом грозящей гибели, безвыходности. Но зато прибежище может мыслиться как финальное состояние (достижение); человек обрел прибежище – этим решил жизненную проблему, спасся.

Библия, повествуя о подъемах и крушениях человеческих судеб, не выдвигает одной неизменной идеи прибежища. Но уже и в Ветхом Завете обнаруживается безусловный стержень этого представления. Существование «под сенью гибели» понимается в Писании не как предстояние Смерти, но как отпадение от Бога, богооставленность. Псалтырь полнится описаниями бедственного положения дел: угрозы со всех сторон, повсеместное нравственное падение, нехватка сил собственных. Но и самые горькие сетования не доходят до ощущения беспросветной гибели, поскольку душа Псалмопевца всецело обращена к Богу. Прибежище (при всей изменчивости интонаций) предстает

не столько в вопле отчаяния, сколько в чувстве упования, благодарности и любви (в частности, в псалме 17-ом обнаруживается поразительная гамма образов «избавления» и защищенности).

Представления, о которых идет речь, обретаются не только в Писании, но и опосредуются апокрифами, легендами, «стихами духовными» – этими, по мысли Г.Федотова, источниками (и образцами) *народного* христианства³. В «Стихе о душе грешной» говорится о душе, которая не раскаялась, не зашла в рай к Иисусу Христу.

Жила душа грешная на вольном свету,
Бранилася, корилася,
Умерла душа – не простилася....»

И вот эту душу «опустили в муку вечную»:

Ходила душа грешная
Тридцать лет и три года.
Не нашла себе пристанища,
Ни ложечки воды,
Ни капельки росы.
Тут душа грешная воспокаялась <... > ⁴.

Само по себе противопоставление жизни и смерти не является доминирующим мотивом «Стиха», равно как и притчи о богаче и нищем Лазаре. Важно другое: посмертное существование души может быть спасенным (причастным Жизни), а может быть погибельным. Погибель не обязательно знаменуется муками, она может знаменоваться особой степенью бесприютности. Неприкаянность, отсутствие пристанища – следствие окаянности земной жизни, нераскаянности. Если в качестве целого выступает Спасение/Погибель как особая перспектива, то этим целым объемлется даже и вечная жизнь. Царство божие, рай у Христа (и наказание для осужденных грешников) – объемлет жизнь.

2. Христианство – религия спасения; не только первые христиане, но и во все времена человек, приходя к вере, сознавал, что «в мире царит и жизнью управляет

³ Федотов Г. П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). – М., 1991.

⁴ *Голубиная* книга: русские народные духовные стихи XI-XIX века. М., 1991. С. 231.

гибель». А.Шмеман, не ограничившись этой констатацией, делает вывод: «если не вернуться именно к этому ощущению, если не начать с него, то нет смысла в христианстве и ему, в сущности нечего сказать людям»⁵. Но вот тут-то и обнаруживается, что сама ментально-языковая картина мира, слова, концепты, темы – не есть нечто определенное, и обретение исходных смыслов – непростое задание.

Между тем, именно ощущение *гибели* – и потому – переживания христианства как *спасения* – как бы выдохлось за долгие века христианства и подавляющее большинство христиан хотя по привычке и повторяет слова «Спаситель», «спасение» и мольбу «спаси нас» внутренне, подсознательно переживают их по-иному... В самом христианстве произошла своеобразная подмена слов, или лучше сказать – не слов – ибо слова-то остались те же самые, – а смысла слов, их звучания. Произошла эта подмена потому, что мы перестали ощущать себя существами действительно гибнущими...⁶.

При осмыслении этих представлений приходится иметь в виду две (отчасти уже отмеченных) перспективы. Первая акцентирует план Спасения. Эта, сотериологическая, перспектива объемлет и Гибель, и Жизнь. Вторая перспектива подразумевает такой разворот смысла, при котором сама Жизнь, и даже земная жизнь, выступает как объемлющее целое. Не *вне* пределов телесного существования, но уже *здесь* решается вопрос о Спасении; этот вопрос инкорпорируется в саму перспективу обнимающей его жизни; необъятность Жизни (уже как Истинной и Вечной) является в этом случае смысловой доминантой.

Различению двух перспектив способствует тенденция «сцепления» данного противопоставления с антитезой «центростремительной» интенции (тяготения к дому) и интенции «центробежной». То, что сотериологическая перспектива сопрягается

преимущественно с центробежной интенцией (в частности, с эскапизмом) – не является логической необходимостью. Тем не менее, имеет место характерная аберрация сцепления, что ощутимо в самой этимологии слова «прибежище». Возможно, подобная аберрация имеет своей подоплекой допущение, что обыденная жизнь есть, за вычетом отдельных эксцессов, устойчиво-оседлое существование. Между тем бывали периоды, когда именно жизнь бродячая, в ее «неприкрепленности», считалась естественной. Миграции и странствия освещались евангельским призывом «будьте прохожими», паломничества носили массовый характер. Напротив, прикрепленность к одному месту рассматривалась как ненормальность.

3. Описанное противопоставление двух перспектив вряд ли можно так просто приписать средневековому сознанию. В сюжетах средневековья не Дом, а Обитель сопрягается с Пристанищем/Прибежищем. Жизнь дольная и странствие, поощряемое светом горним, не претендовали (по отдельности) на полноту охвата бытия. Но на изломе эпохи можно уже уловить эти две перспективы, два акцента в понимании Целого (жизни). Важно отметить в связи с этим онтологическое отличие пристанища/прибежища от дома. Дом не просто вне контекста смерти, он акцентирует контекст «живого» в самой интенсивной его манифестации, в рождении. Дом, в русской традиции – это *родовое гнездо*⁷. Этот концепт обрел свое толкование в «Домострое». Это определенная вежа; она говорит о том, что пристанище, в его противопоставлении Дому, носит уже оттенок онтологической ущербности (одно дело вырасти в семейном гнезде, другое – в приюте). Жизнь в миру – это обустройство гнезда. Уже и здесь можно обрести долю святости. Когда Молодец, персонаж «Повести о Горе-Злочастье» (XVII век), сетует на свое жизненное крушение, добрые люди советуют ему отправиться на

⁵ Шмеман А. Символ веры. Электронный ресурс http://shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_297.html (дата обращения 19.06.2014).

⁶ Шмеман А. Символ веры (там же)

⁷ Чумакова Т. В. «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2001. С. 132-146.

родину, разыскать родителей, получить вновь их благословение.

III. Проблема Стороннего и кенозис

Вернусь к вопросу о том, каким образом преодолевается этикетный ракурс странноприимства в евангельском осмыслении. Всякая формализация, застывание в рамках «этикетного контекста» чужды слову Иисуса как событию. Что значит призыв *возлюбить ближнего*? Конечно, это прежде всего означает, что странник сможет приблизиться (будет допущен до двери): что его услышат. Но он должен быть допущен как избранный, вот этот, потому что любовь не обладает квантором всеобщности, она – связь свободная, значит, личностная. Выразить это соединение любви с анонимностью (безымянностью) того, кого впускают избирательно – трудно, но нам приходит на помощь русский язык. Мы знаем, что слово «любой» – это не только квантор общности («каждый»), но это еще и выбранный из других, а первоначально – любый, любимый⁸. Но ведь и странник мог пойти в какую угодно сторону, а постучался все-таки в эту дверь, в любую, но выбранную, желанную; в модальности «мне не достает», в устремлении сюда, не куда-нибудь (вспомним – у Марины Цветаевой:

Наконец-то встретила

Надобного – мне:

У кого-то смертная

Надоба – во мне»).

Пока человек не откликнулся на призыв – он не избран, не отмечен. В этом смысле никаких преимуществ поименованности тот, кто внутри дома, не имеет. И он может предстать в изначальной стихии анонимности и – подвергнуться испытанию. Слово Жизни – не логическая истина с ее безразличным к слушателю квантором общности; евангельская притча не укладывается в ту или иную коммуникативную практику, но предполагает особую вибрацию обращенности/привязанности. «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с

⁸ Руднев В.П. Логика любви // Руднев В.П. Метафизика футбола. М., 2001. С.221-223

ним, и он со Мною» (Откр.3:20). Ясно ли нам, кто это стоит у двери? Но *мы* это и те, кто за дверью. Только голос они и слышат.

«Христос был в мире *incognito*, и это было Его кенозисом. < > Непосредственное узнавание Его без возможности соблазна сделало бы богочеловека идолом. Христос говорит только в унижении, а не в возвышении < >. ... не только Иисус Христос, но и Бог есть *incognito* в мире» (Н.Бердяев)⁹.

В народном христианстве эта предельная событийность умерялась, но образ святости (а не стоящей за этикетом сакральности), чувство того, что мы имеем дело не столько свечностью, сколько с земным житием, с принятым на себя искупительным страданием (то, что Г. Федотов назвал «кенотической святостью») – все это сохранялось: «Считалось, что в первые дни после своей смерти, от Пасхи и до Вознесения, Иисус Христос ходит по земле среди людей и чаще всего в виде нищего. А потому в это время к нищим, калекам, старцам относились особенно лояльно и сочувственно, наделяя их едой и другой милостыней. Безразличие к таким людям считалось большим грехом»¹⁰.

Обмен носит характер дарения с одной стороны, благодарения с другой. Но и дарение, и благодарение относятся не только к непосредственным участникам: они относятся к Христу, Богородице, Святым (и другим заступникам), которые, незримо присутствуя, берут под свою духовную сень все это событие: единое явление обездоленности и жалости, нищеты и милости, дарения и благодарения. Вне этого несомненного (но и потаенного) присутствия – событие просто не существует. В этом событии осуществляется связь убогого и «богатого», при таинственном (но и удостоверяемом самим языком) участии Третьего.

Есть, по-видимому, разные виды и оттенки кенотической привязанности. Эта тема волновала В.В.Розанова – он затрагивает ее

⁹ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. – С.261-262

¹⁰ Банников Е. Славянские и православные праздники и обряды. – http://tvoyhram.ru/slavprazd/slav_prazdo2.2.2.3.html (дата обращения 19.06.2014).

как в очерковых заметках, так и в записях личного, исповедального характера. При этом обнаруживается то народное представление/верование (позже описанное Г.П.Федотовым), в соответствии с которым Христос мыслится в Славе и Силе («Судия мира»), земное же присутствие Христа-страстотерпца, принижение и смирение – поддержано не прямой отсылкой к Христу, но удостоверено

атмосферой страдания, святости, нищелюбия; явлено в житии святых, божьих угодников, юродивых, странников, пустынножителей. Вот замечание Розанова: «Я понял, что сам страдающий, священник помогал и другим страдающим. Как и везде в христианстве, больные ходят около больных. Где этой *связанности* в боли нет, – христианство тускло и нереально, риторично»¹¹.

¹¹ Розанов В.В. По тихим обителям // Розанов В.В. Том 1. Религия и культура. М.: Правда, 1990. –С. 396.

Boris F. Shifrin. Home, retreat, refuge

Summary

The article gives the analysis of figurative-conceptual series home-retreat-refuge in the context of Russian spiritual tradition. This tradition implies not one soteriological, but two ultimate prospects. As retreat does not fit within the frameworks of ordinary etiquette, it finds a higher sense in the intuition of kenosis.

Keywords: house, retreat, refuge, affection, parable, death, soteriological perspective, kenosis.

ПАМЯТЬ СМЕРТНАЯ КАК ТВОРЧЕСТВО В ХРИСТИАНСКОМ ПОДВИГЕ



Аннотация

Православное подвижничество хранит уникальный духовный опыт, опыт личностной трансформации и духовного восхождения. Подвиг юродства – один из самых парадоксальных и табуированных, хранит информацию о способах личностного оп-ределения по отношению к смерти, формирования бытийной ответственности и преодоления релятивизма, способах влия-ния на культурный код и преодоления греха.

Ключевые слова: юродство, эсхатология, покаяние, память смертная, культурный код.

Подвиг – образ действий и жизни христианина, направляемый к достижению христианских совершенств: воздержания, смирения, самоотречения, духовной борьбы и бесстрастия. Христианский подвиг – элемент антропологических и онтологических представлений. «Состояние подвига онтологическое по своей сути. Подвиг – определенная бытийная стратегия, направленная на аутотрансформацию, Спасение и достижение личностного бытия»¹. Центральный предмет подвига внутренний и бытийный опыт богообщения. Творческая потенция подвига заключается в бытийном статусе твари, как тварном падшем, так и в преодолении конечности тварного существования, ибо человеческому сознанию присуще неприятие смерти, фундаментальное стремление к ее преодолению. В творческой энергичности подвига рождается эсхатология

подвига, раскрывающаяся, в первую очередь, в покаянных смыслах: сокрушения, страха Божьего и памяти смертной. Покаяние – неотъемлемое условие, первая ступень духовной лестницы, врата перед восхождением на пути обретения Спасения. Покаянные смыслы формируют пространство эсхатологических значений: искупления, страшного суда и загробной жизни. Мы рассмотрим вопрос об особенностях формирования памяти смертной в творчестве православного юродства и влияния на творение личной эсхатологии.

Психология подвижничества, включающая осознание ситуации тварного падшего, установку на Спасение и практику Богообщения, определяет память смертную как основную установку покаяния, условие формирования эсхатологических смыслов. Память смертная – основа мировидения христианина, русского православного человека на протяжении тысячелетия. «Подвижник опытно познает сосредоточение ума на Богомыслии, и тогда память смертная помогает ему думать о пос-

¹ С.С.Хоружий. Исследования по исихастской традиции. СПб., 2012.С. 48.

леднем дне, подлинно умалиться в бесконечном усилии любви, обрести страх Божий»².

«Память о смерти» (μνήμη θανάτου) является важным аспектом подвижничества. Речь идет об основной аскетической практике, состоящей в том, что человек постоянно помнит, что он смертен и его смерть может наступить в любое мгновение. «Память о смерти» должна помочь человеку не тратить зря драгоценное для спасения время, дорожа временем, по слову апостола (Еф 5, 16), и жить так каждое мгновение с максимальной духовной интенсивностью, избегать греха, исполнять Божественные заповеди и полностью возлагать свою надежду на Бога. «Память о смерти» особенно действенна против уныния, поскольку последнее является состоянием духовной нерадивости, летаргии, лени, делает человека пренебрежительным к своему спасению, толкает его к празднодействию. Преподобный Антоний Великий учит: «А для того, чтобы не лениться, хорошо содержать в мысли апостольское изречение: По вся дни умираю» (1 Кор 15:31). Ибо, если будем жить, как ежедневно готовящиеся умереть, то не согрешим. Сказанное же апостолом имеет тот смысл, что мы каждый день, пробуждаясь от сна, должны думать, что не доживем до вечера, и также, засыпая, должны представлять, что не пробудимся от сна»³. Исследования показывают, что в смысловом пространстве «памяти смертной» хранится информация о способах личностного определения по отношению к смерти, формирования бытийной ответственности и преодоления релятивизма, способах влияния на культурный код и преодоления греха.

Память смертную проповедует православное подвижничество, в частности юродство – один из самых парадоксальных религиозных феноменов, информация о котором во многом сакральна и табуирована по сей день. Каким же образом приходит подвижник к проповеди? Через личный опыт «духовного движения». Агиографический материал позволяет выявить смысловые поля феномена юродства, определить пути и способы трансляции и преобразования в творчестве подвига ментальных смыслов. Анализ житийных

текстов, основных источников материала о юродстве, позволяет определить ведущий мотив в структуре подвига юродивого – это мотив смерти. Смерть в повседневном, обыденном, что потом в трудах подвижнических преобразуется в память смертную. Мотив раскрывается в параллельных дискурсах сакрального и мирского начала.

Исследования феномена юродства как социального показывают, что юродивый приходит к выбору пути подвижнического в результате ряда стрессовых переживаний, самым распространенным среди которых становится смерть родственников, родителей, отца или матери. Герой отказывается от имени, социального статуса, дома и семьи. Демонстрация мнимого безумия обрывает последние связи с окружающими. Содержание понятия смерти в подвиге претерпевает наполнение энергией и семантически расширяется. *Смерть в повседневном, профанном для жизни в ином.* Это становится условием вхождения в подвиг.

В сакральном пространстве параллельно мы наблюдаем смерть ритуальную, похоронный обряд по христианскому канону. Объединяет два начала идея жертвы. Именно в этом пространстве от мирской жертвенности как поведенческой характеристики до искупления крестной жертвой Христа развернется процесс преобразования памяти о смерти в стратегию памяти смертной.

В сакральном обряде, обретая Встречу с Богом и Божественным, юродивый вступает в евхаристичные отношения. В реакции сознания юродивого смысловое пространство понятия смерти кодируется и преобразуется. Память о смерти, направленная в прошлое к конечности бытия тварного, обретает иные темпоральные характеристики, обращается к будущему и жизни вечной. Юродивый в коммуникации открывает профанному человеку пространство евхаристии, становящиеся в социальном мире пространством кодификации и обретения идентичности. Смерть для мира становится жертвой смирения. В покаянии обретает характеристики памяти смертной.

Мотив смерти находит свое выражение в образе юродивого, в котором также соединяется сакральное и мирское. Внешний вид юрода, костюмированность или обнаженность, детали фигуры, скрытость лица, босоноготь, судорожное бормотание в сочетании с надрывным

² О.Иоанн (Маслов). Глинская пустынь. М., 1999. С. 99.

³ Житие Св. Антония. М., 2006., С. 31.

жестом говорят не просто о табуированности, но о смертоносности. Так происходит стигматизация, выражающаяся в нанесении стигмы – знака отвержения. Ибо, только отвергнув мир, подвижник мог в наибольшей степени посвятить себя Христу, стремясь обрести идентификацию в подобию. Стигматизация одновременно формирует социальные стереотипы, предубеждение окружающих, негативные ассоциации с позорным, отталкивающим зрелищем. Процесс стигматизации имеет как социальные, так и сакральные истоки. Блаж. Феодорит в 4 веке пишет: «Он (Бог) направил к тому, чтобы необычайностью привлечь всех к зрелищу и сделать для них более убедительным урок, который им предложен. Известно, что новость зрелища бывает надежнейшим проводником учения, и приходящий посмотреть на зрелище, возвращается со стяжанием ведения Божественного»⁴. Современные процессы в социальном позволяют говорить о двойственности стигматизации. Показывая знаки «испорченности», «порчи», собственной испорченной идентичности, юродивый провоцирует окружающих на продолжение нанесения стигм в попытке управления этой идентичностью. По мнению И.Гофмана «стигма указывает на постыдный статус индивида как такового»⁵. Перверсивные реакции, возникающие в результате аффективных переживаний, способствуют переносу значения – нанося стигмы юроду, обыватель пытается управлять собственной идентичностью. Приходит осознание ее недостаточности, искаженности в грехе, а вместе с этим надежда на обретение истинной полноты идентичности личности, целостности, а значит Спасения. Стигматы юрода обращают их свидетеля к покаянию и памяти смертной. Еще один вопрос в связи со стигматизацией – это вопрос о десакрализации, которая происходит в зависимости от нарастания энергии социальной стигматизации, что свойственно современным процессам. Именно в процессе перехода

от сакрального к десакрализации происходит раскачивание системы, нарушение равновесия и устойчивости, потрясения, которые и необходимы для изменения в структурах сознания, психосоматики, трансформация личности, что является неотъемлемым условием духовного восхождения в подвижничестве.

Смерть – важный архаический элемент в структуре подвига юродства. Мотив смерти имеет архетипическое происхождение. Смерть необходима в той мере, в какой она скрывает повседневное в человеке и обнаруживает иное. Вследствие трансформации прежнего смыслового уровня подвижник приобретает силу и сверхдолжные способности. Но одновременно воспринимается как табуированная фигура. Он соединяется в архетипическом сознании с образом мертвеца, так как связан с потусторонним. Контакт с ним может привести коммуникатора к роковым последствиям, к разрыву его онтологии. Так в образе «носящего смерть» возникает ритуальная фигура юродивого, через которую проявляется сакральное начало.

Подвижник становится самовольным мертвецом, добровольно умирающим в духовных подвигах. Коммуникативное пространство вокруг юрода сжимается и искажается. Связь становится односторонней, окружающие пытаются установить контакт, герой устраняется от любых контактов либо отношений, провоцируя этим всех вокруг, вызывая реакцию, взрыв, скандал. Провокация тем сильнее, чем слабее коммуникация. В коммуникации с юродивым активизируются защитные механизмы, архетипическая память способствует формированию памяти смертной и росту эсхатологического напряжения. Коммуникация с юродом исключительно затруднена. Со стороны возможного коммуникатора препятствием становятся защитные психические реакции, на уровне глубинного подсознания, чувство страха и ужаса, фрустрация плохо управляемые сознанием и контролируемые самой личностью, со стороны юродивого выбор объекта коммуникации связан практически только с провидением души человеческой, необходимостью уличения в грехе, внутренним видением, обретенным силой Благодати Божьей. Но результат сложнейшей коммуникации обретение памяти смертной, а значит влечения души к покаянию, надежды на Бо-

⁴ Блаженный Феодорит. История боголюбцев. СПб., 1898. С. 41.

⁵ Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. // Русский социологический форум. – №1-4. – 2000 // Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/text/17687311/>

гообщение, и Спасение в жизни вечной. Архиепископ Антоний пишет: «Целостное восприятие памяти и надежды наделяет совершенно конкретным смыслом мораль, устанавливает этические ориентиры и вдохновляет человека к нравственному совершенствованию. Однако наше время характеризуется фатальным разрывом этих скреп сознания. Не имея памяти, надежда приобретает деструктивный характер. Разрыв памяти и надежды на уровне сознания придает ему дробный характер, тогда как в Новом Завете происходит преодоление дискретности памяти, преобразование памяти до степени надежды»⁶.

Образ смерти, воплощенный в юродстве, наделен большим энергетическим потенциалом, оказывает сильное эмоциональное воздействие, создавая таким образом условия для импринтинга – эмоционального запечатления и фиксации в ментальном. Опыт подвига юродивого фиксируется в культурном коде. Архетип *salosa*-юрода один из старейших хранителей культурной информации. Ментальные

связи активизируют бинарную пару «жизнь-смерть», определяя доминанту коммуникации в оппозиции двух понятий. Представления и верования, фиксируемые религиозным сознанием, конституируют коды, позволяющие обеспечить обратимость сообщений. Так смысловое пространство смерти наполняется напряжением религиозной интенции, в преображении становится памятью смертной, дающей надежду на жизнь покаянную, формируя модель поведения, основанную на приемах выживания.

Христианская ментальность, включаясь в процесс активизации пары «жизнь/смерть», развивает смысловое преобразование. Дуальная оппозиция жизни рассматривается в обозначенной парадигме не как жизнь-смерть, а как жизнь временная и жизнь вечная. Данная идея включает целый комплекс тем – пути к спасению, раскаяния, покаяния, смирения, обретения Вечной жизни со Христом. Формируется модель поведения, ценностная среда которой связана с христианскими понятиями греха и покаяния, Спасения и вечной жизни.

⁶ Антоний арх. Успенские чтения. Приветствие. Киев., 2010. С. 14.

Nadezda Z. Gayevskaya. Memory of death as a creation in the Christian ascetism

Summary

Orthodox asceticism keeps a unique spiritual experience, the experience of personal transformation and ataraxia. Foolishness for Christ as one of the most paradoxical and tabu endeavors keeps information about the ways of personal identification in relation to death, the ways to form the existential responsibility and overcome relativism, to influence the cultural code and overcome sin.

Keywords: foolishness for Christ, eschatology, repentance, memory of death, cultural code.

СМЕРТЬ КАК ТРАНСФОРМАЦИЯ СУБЪЕКТ-БЫТИЯ



Аннотация

Делается попытка рассуждать о феномене смерти рационально, с использованием нового типа математических моделей двухполюсного количества. В этом случае живое существо моделируется двумя видами определенностей (телесных и ментальных), инверсных друг другу и в целом образующих единое целое (двухполюсную сферу). В то же время каждая полусфера обладает моментом своей автономности, что позволяет предполагать возможность не просто исчезновения, но лишь кардинальной трансформации внутреннего мира субъекта после гибели его физического тела.

Ключевые слова: жизнь, смерть, живое существо, телесность, внутренний мир, двухполюсное количество, двухполюсное пространство, двухполюсная сфера.

Феномен смерти всегда волновал человечество, пугал и одновременно манил в стремлении постичь, что же это такое, существует ли нечто за границей жизни или нас ожидает полное небытие. Как правило, наука избирает здесь последний вариант ответа, хотя, строго говоря, утверждение, что смерть – это полное небытие личности, не является полноценным доказанным научным утверждением, но носит характер некоторого формального следствия из принятой философии материализма. Более радикальное решение вопроса мы находим в различных религиозных традициях, где бытие человека складывается из двуединства души и тела, и возможность существования человека после смерти физического тела связывается с бессмертной душой. Однако в религиозной

традиции мы не находим столь ярко выраженного стремления к рациональному обоснованию и доказательству подобной позиции.

В итоге возникает характерная дихотомия – либо посмертное существование научно отрицается, либо ненаучно признается. Третьего не дано.

Но наиболее интересно именно это третье отношение, предполагающее возможность допущения посмертного бытия с его одновременным научным обоснованием. *Возможно ли, в самом деле, некоторое рациональное осмысление феномена посмертного существования личности?* Опирающееся не просто на постулируемую околонучную философию или религиозную веру, но пытающееся полноценно использовать научную методологию для постижения феномена смерти и возможностей

посмертного существования?

В некоторой мере в поддержку подобного подхода уже сегодня можно указать на феномен трансперсональной психологии, исследования американского психотерапевта и гипнотерапевта Майкла Ньютона¹, полевые исследования американского психолога Яна Стивенсона², вспомнить известные работы Раймонда Мууди³ и т.д. Несомненно, определенное движение в этом направлении возникает и все более крепнет в последнее время. Например, в 1996 году Британское психологическое общество создало отделение трансперсональной психологии⁴.

Но все же подобного рода исследования являются по преимуществу эмпирическими, находятся на стадии накопления и первоначального обобщения фактологических данных и потому остро нуждаются в некоторой подходящей теоретической основе для своей более глубокой интерпретации.

В связи с этим возникает важный вопрос: возможно ли сегодня построение некоторых *рациональных объяснений* смерти и гипотетического посмертного бытия личности? Более того, есть ли возможность создания определенных моделей в этой области и доведения их даже до своего структурного представления?

Попыткам некоторого продвижения в области возможных ответов на эти вопросы и будет посвящена наша статья.

В первую очередь следует отметить, что модели смерти предполагают и соответствующие модели жизни, живого существа. Чтобы понять, что такое смерть, необходимо прежде понимать сущность жизни. В самом деле, смерть есть прекращение или по

крайней мере существенная трансформация способа жизни живого существа, и потому для создания теории смерти прежде необходима достаточно глубокая теория жизни.

Сегодня главным претендентом на построение моделей и теорий жизни несомненно является биология – наука о жизни. Однако, в ней, несмотря на множасьее в экспоненциальной прогрессии число фактов, мы находим в своей основе достаточно простую формулу жизни, как бы она ни варьировала в деталях:

(1) Живое существо = физическое тело, т.е. вся полнота бытия живого существа отождествляется только с бытием его физического тела.

В то же время в бытии каждого из нас мы сталкиваемся с важнейшим регионом личностной структуры – с состояниями и образованиями так называемого *внутреннего мира*: чувствами, мыслями, желаниями и т.д. Хотя такого рода образования мы непосредственно переживаем только в отношении к себе, но повседневная жизнь формирует хорошо обоснованные гипотезы о присущности подобных образований как всем остальным людям, так и другим живым существам. Более того, именно такие образования внутреннего мира осознаются нами как центральные в определении и выражении феномена жизни. Именно потому, что некое существо чувствует, мыслит, переживает, мы и считаем его живым. А тело живого существа всячески выражает структуры его внутреннего мира, или позволяет в своем внутреннем мире строить образ мира внешнего.

Такова непосредственная *феноменология живого*, присущая из опыта повседневной жизни любому человеку, и в рамках подобной естественной жизненной установки принимается более богатая формула жизни:

(2) Живое существо = тело + внутренний мир.

Еще со времен Декарта мы знаем, что образования внутреннего и внешнего мира достаточно сильно отличаются друг от друга. Если внешние состояния пространственны, имеют протяженность и размеры в пространстве, пространственную форму и т.д., то образования внутреннего мира ничем подобным не обладают, т.е. являются

¹ Newton M. Journey of Souls: Case Studies of Life Between Lives. Llewellyn Publications, 1994.

² Stevenson I. Twenty cases suggestive of reincarnation. University of Virginia Press, 1974.

³ Moody R. Life After Life: the investigation of a phenomenon – survival of bodily death, San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 2001.

⁴ http://ru.wikipedia.org/wiki/%D2%F0%E0%ED%F1%EF%E5%F0%F1%EE%ED%E0%EB%FC%ED%E0%FF_%EF%F1%E8%F5%EE%EB%EE%E3%E8%FF.

непространственными и непротяженными. Поэтому они не даются органом зрения столь ярко и сильно, как пространственные состояния. Но, тем не менее, внутренние состояния достаточно отчетливо воспринимаются и переживаются каждым человеком, как правило, более ощутимо влияя на жизнь личности, чем просто внешние пространственные структуры.

В связи с вышесказанным, более основательная и резонирующая с феноменологией живого теория жизни должна в первую очередь предложить некоторые модели внутреннего мира.

Это кажется крайне сложным, поскольку весь научный аппарат сегодня согласован с доминированием пространственных объектов своего моделирования. Поэтому нужно какое-то свежее и оригинальное решение.

Более того, из истории математики мы знаем, что настоящий прорыв в моделировании становится возможным лишь тогда, когда удастся открыть некоторые новые математические структуры, которые оказываются вполне адекватными для строгого выражения нужных феноменов. Например, так было с созданием теоретических моделей механики, которые были бы невозможны без понятия переменной Декарта и аппарата математического анализа, сформулированного в работах Ньютона и Лейбница. Квантовая механика обязана своими моделями функциональному анализу, теория относительности – тензорному исчислению и т.д.

Какой математический аппарат был бы подходящим для моделирования феномена жизни и в первую очередь феномена внутреннего мира? Есть ли у нас сегодня такой аппарат? И если нет, то можно ли его создать и каким образом? Ниже я попытаюсь дать некоторые возможные ответы на эти вопросы.

Но прежде я еще раз хотел бы подчеркнуть: пока у нас в руках не будет соответствующего математического аппарата для выражения феномена внутреннего мира, мы не сможем строить полноценные научные модели в этой сфере, а, следовательно, и полноценную теорию жизни и смерти.

Чтобы постепенно продвигаться к идее нового математического аппарата,

способного выразить непространственное бытие внутреннего мира, я начну с одного наблюдения в области феноменологии живого.

Это факт *инверсии*, который во множестве разбросан в организации и структуре живых систем.

Например, давно общепризнанна инверсия органической детерминации относительно неорганической. Еще у Аристотеля мы находим идею четырех причин – материальной, действующей, формальной и целевой – которые группируются в два полюса: материально-действующей и формально-целевой причинности. И здесь наблюдается определенная *временная инверсия*: если действующие причины предшествуют во времени своим следствиям, то целевые причины, наоборот, выражают образы будущего по отношению к настоящему.

Подобная же инверсия часто замечалась разными мыслителями и в отношении к главным законам и принципам органической и неорганической динамики: если все неорганические процессы стремятся к равновесию (энтропии), то органические системы устойчиво отклоняются от неорганических равновесий и понижают энтропию, пока являются живыми⁵.

Еще возможный пример инверсных отношений в организации живого – инверсия эгоистических и альтруистических стратегий поведения. Образы оптимальности с точки зрения одной из этих стратегий обычно оказываются в точности антиоптимальностью в терминах другой.

Если мы перейдем к организации сенсорности живых организмов, то здесь можем найти многочисленные примеры инверсии, например, феномен дополнительных цветов в структуре организации цветового спектра.

Известен также замечательный пример инверсии в организации зрительной системы, когда зрительные нервы испытывают перекрест, так что нервы левых половин полей зрения поступают в правые участки

⁵ Здесь достаточно сослаться на принцип устойчивого неравновесия живых систем Э.Бауэра – см. напр. <http://www.ihst.ru/projects/sohist/papers/priroda/1990/12/78-84.pdf>.

мозга и наоборот.

Более того, подобная инверсия захватывает во многом вообще организацию левой и правой половины тела, когда правое полушарие иннервирует левые участки тела, левое – правые.

И подобные примеры можно продолжать до бесконечности.

Обобщая все подобные случаи, мы могли бы говорить о своеобразном повсеместном законе инверсии в организации живых систем.

Но что означает такой закон, в чем его смысл?

Пока это оставалось непонятным, и тем более никто не связывал инверсию с декартовским дуализмом внешнего и внутреннего бытия.

Наша гипотеза состоит в том, чтобы попытаться связать между собою многочисленные примеры органических инверсий и декартовскую дуалистическую парадигму. А именно, можно предполагать, что *разного рода инверсии в организации живых систем – это и есть проявления главной инверсии внешнего и внутреннего бытия*. Тем самым мы предполагаем, что в отношениях пространственно-материального и непространственно-идеального видов бытия лежит также некоторое своеобразное отношение инверсии.

Обратимся далее к элементам математического моделирования феномена инверсии.

В простейшем случае в математике *отношением инверсии* точек в пространстве относительно сферы радиуса R с центром в начале координат называется преобразование, которое сохраняет положение на луче, проведенном из центра сферы до точки, а расстояния r и r^* исходной и производной точек подчиняет соотношению: $rr^* = R^2$, т.е. произведение расстояний r и r^* равно квадрату расстояния радиуса R сферы. В частном случае, когда $R=1$, получаем, что $r^* = 1/r$ – расстояния будут обратно пропорциональными.

Ограничимся для простоты одномерным пространством (вещественной прямой), в котором инверсные точки будут однозначно характеризоваться расстояниями r и r^* от нуля.

Посмотрим, что будет происходить,

когда r растет от нуля до R . В этом случае инверсная величина r^* начнет уменьшаться от бесконечности до R . Когда $r=0$, получим, что $r^* = \infty$. Складывается впечатление, что если величины r растут от нуля к бесконечности, то инверсные величины r^* , наоборот, растут от бесконечности к нулю.

Обобщая это наблюдение, выдвинем гипотезу, что может существовать не только количество, растущее от нуля в сторону бесконечности (такое количество можно называть O -количеством – прямым количеством), но и обратное (инверсное) ему количество, растущее от бесконечности к нулю (его можно называть O^* -количеством – инверсным количеством, понимая под O^* – полюс количества, противоположный нулю).

Но каков смысл инверсного количества, выражает ли оно нечто реальное?

Здесь мы затрагиваем в некоторой степени философию количества. Тот образ обычного количества, к которому мы привыкли, предполагает, что рост количества выражается в движении от меньшего к большему, пока не будет достигнут некоторый верхний предел – максимум. Для инверсного количества мы должны будем предположить нечто не вполне привычное. Это количество как бы изначально является большим, как бы *первично-большим*, и задачей роста, как это ни парадоксально, является для него свое проникновение в сферу меньшего и малого, которое изначально в нем отсутствует.

Чтобы найти пример прямого и инверсного количества, давайте посмотрим на отношение внешнего и внутреннего бытия.

Чем более тело развивается, тем более оно интегрирует в себе разного рода элементы. Развитие телесности начинается с максимального многого без единого, и чем более телесность развивается, тем более оно подвигается к интеграции многого единым. Например, развитие сенсорного сознания ребенка начинается с хаоса ощущений, которые затем все более интегрируются в восприятия, представления, понятия и т.д.

Если же обратиться к развитию теоретического сознания со стороны его первоначального состояния и последующей эволюции, то здесь мы увидим скорее первичные недифференцированные единства, которые постепенно дифференцируются

телесным материалом и все более приобретают содержательности. Сознание в своем развитии, наоборот, движется от единого без многого к все большему взаимопроникновению единого многим в развитом состоянии многоединства.

В итоге можно предполагать, что телесность и созерцательность движутся навстречу друг другу, стартуя с противоположных полюсов. Телесность начинается с исходного состояния многого с минимумом единого, созерцание – с первичного состояния единого с минимумом многого, и оба начала все более подвигаются к координации друг с другом в общем состоянии *многоединого* – единого и многого.

Но такого рода двухполюсную модель развития как раз можно рассматривать как одну из реализаций *двухполюсного количества* – двух видов количества (прямого и инверсного), растущих от двух противоположных количественных полюсов. Полюс нуля на числовой шкале можно в этом случае интерпретировать как ноль единого и максимум многого, а полюс бесконечности – как максимум единого и минимум многого. Тогда *о-количество* – это количество, растущее от многого к многоединому, а *о** – количество, растущее от единого к многоединому.

Таким образом, в качестве модели отношения внешнего и внутреннего бытия можно рассмотреть *модель двухполюсного количества*, в которой возникают количества двух видов – растущие от нуля (обозначим их x_0) и от бесконечности (обозначим x_∞). В выражении x_∞ мы обозначаем через x не собственную величину числа x_∞ , но ту величину, которая достигает точки (рубежа) x от нуля.

Развивая модель двухполюсного количества, мы можем ввести операции на числах, растущих от разных количественных полюсов и в конечном итоге построить полноценную математику⁵. Нас пока не интересуют технические детали, но вопросы принципиального характера.

Вернемся вновь к проблеме моделирования феномена внутреннего мира.

Как будет выглядеть модель внутреннего мира с использованием математики двухполюсного количества?

Здесь удобно перейти к рассмотрению модели двухполюсного количества в многомерном пространстве, например, на плоскости.

Очертим некоторый круг радиуса R вокруг центра координат O . В качестве *о-величин* в этом круге будем рассматривать круги с центром в O и радиусом $r < R$. Такие *о-круги* можно понимать как выражение протяженных материальных состояний, которые ограничены со всех сторон и имеют конечные размеры. Например, в таком виде можно моделировать разного рода телесные состояния живого существа – возбуждения паттернов головного мозга, состояния сенсорных систем, конфигурацию органов действия и т.д.

Для *о-круга* с радиусом r построим инверсный круг радиуса r^* , который можно называть *о*-кругом*. Он будет выглядеть на плоскости как внешнее дополнение *о-круга* радиуса r^* , т.е. как внешняя область уходящая к бесконечным краям плоскости от окружности радиуса r^* . Если $C(r)$ – *о-круг* радиуса r , то через $C^*(r^*)$ обозначим *о*-круг* радиуса r^* .

В этом случае состояния внутреннего мира можно моделировать *о*-кругами*. Хотя они имеют границы, но не являются конечными и уходят «на горизонт». Так можно было бы понимать непротяженность состояний внутреннего мира.

Плоскость с выделенной границей радиуса R и определением двух видов кругов – *о-кругов* и *о*-кругов* – можно называть также *двухполюсной плоскостью*. Такая плоскость предполагает, как и в комплексном анализе, добавление бесконечно удаленной точки и оказывается подобной сфере с двумя выделенными полюсами (аналогу сферы Римана), которую также можно называть *двухполюсной сферой*. Такие конструкции можно обобщить на случаи многомерного пространства, оперируя понятиями *двухполюсного пространства* (*двухполюсной сферы*).

Таким образом, мы строим простейшую модель живого существа как двухполюсной сферы, в которой нижняя полусфера

⁵ Более подробно о модели двухполюсного количества см. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х тт. Т.1. Структура. Природа. Душа. Кн.2. – СПб.: ИД «Мирь», 2010. – С.92-105, 182-198.

представляет сферу телесности (внешнего бытия), а верхняя – сферу ментальности (внутреннего бытия).

Более точно, под *двухполюсным пространством* можно понимать описанную структуру двухполюсного количества в многомерном пространстве, когда противоположный полюс o^* удален на бесконечность от полюса нуля o , либо такое состояние можно называть *двухполюсной сферой в инфинитном статусе*.

Если же дополнительный количественный полюс o^* оказывается на конечном расстоянии от полюса нуля o , то пространство сжимается в конечную сферу, и такую систему можно называть *двухполюсной сферой в финитном статусе*.

Благодаря финитному статусу двухполюсной сферы возникает возможность преобразований друг в друга телесных и ментальных состояний.

В самом деле, пусть дано некоторое телесное состояние как o -круг $C(r)$. В этом случае в качестве его ментального образа можно понимать такой o^* -круг $C^*(q)$, у которого радиус будет такой же величины, что r , но если его откладывать от дополнительного полюса o^* . Если M – величина меридиана конечной двухполюсной сферы, соединяющего полюсы o и o^* , то $q = M - r$ – величина q будет получаться как величина M за вычетом r (поскольку в выражении $C^*(q)$ величина q представляет расстояние *от нуля* до границы этого o^* -круга).

Так могут быть смоделированы *психофизические преобразования*, сопоставляющие между собою параллельные ментальные (психические) и телесные (физические) состояния.

Конечно, чтобы применить описанную модель к реальности, нужно снабдить ее рядом усложнений. Отмечу здесь два из них.

Например, субъект не имеет дело с прямым сравнением внешнего и внутреннего мира, и изначально имеет дело только с образованиями своего внутреннего мира, в котором он находит деление на внешнее и внутреннее.

Это означает, что ментальная полусфера двухполюсной сферы сама может быть представлена как малая сфера с двумя полюсами o и o^* , относительно которых

формируются свои o и o^* -состояния.

Следующий момент усложнения первоначальной модели связан с тем, что и в своем внутреннем мире субъект не различает даже некоторых краев ряда ментальных состояний, как это должно было бы быть для o^* -кругов. Это можно выразить разделением ментальной сферы на две полусферы, из которых верхняя может быть «сплющена» в точку, делая неразличимыми *верхнеполюсферные* ментальные состояния в такой позиции (смыслы, чувства и т.д.).

Но даже и в этом случае для несплющенной нижней половины ментальной сферы должны остаться свои o^* -круги с торчащими краями, в то время как их o^* -центр растягивается в бесконечность в инфинитной позиции. В качестве таких o^* -кругов могут выступать более экстенциональные интерпретации непротивоположных ментальных состояний. Например, такими интерпретациями могут быть *содержания понятий*, которые инверсны их *объемам* (известный закон обратного соотношения объема и содержания понятия как еще один пример инверсии). Объемы понятий – это их представление o -кругами, в то время как содержания понятий, будучи инверсными объемам, можно выразить как o^* -круги.

В итоге модель двухполюсной сферы может развиваться, усложняться и начинать играть роль новой математической структуры, способной выразить феномен внутреннего мира. Впрочем, в лице двухполюсной структуры мы одновременно получаем модель всего живого существа, а не только его внутреннего мира.

Итак, предположим, что у нас есть некоторая первоначальная математическая модель живого. Давайте вернемся теперь к нашей главной задаче – проблеме теоретического моделирования феномена смерти.

Как можно было бы выразить смерть в модели двухполюсной сферы (двухполюсной модели)?

Конечно, в первую очередь смерть в обычном понимании выступает как разрушение физической телесности живого существа. В связи с этим возникает вопрос – что происходит в этом случае с внутренним миром? Произойдет ли одновременное исчезновение и внутреннего мира, и, как

следствие, – полное исчезновение живого существа?

В двухполюсной модели телесность представлена нижней полусферой, ментальность – верхней полусферой двухполюсной сферы. Отсюда кажется, что их взаимосвязь достаточно тесная, и разрушение одной полусферы должно автоматически означать уничтожение и другой.

Однако заметим уже представленное выше рассуждение о моменте автономности верхней полусферы, связанном с тем, что эта полусфера должна внутри себя воспроизводить всю двухполюсную сферу, т.е. и внешний и внутренний мир должны воспроизводиться внутри внутреннего мира.

Такого рода момент автономности мог бы быть присущ и нижней телесной полусфере двухполюсной системы, о чем говорит момент полагания радиуса R как верхней границы всех o -кругов, за которую они выйти не могут. Это связано с фактом непересечения телесных и ментальных состояний. Как бы не развивались телесно-материальные состояния, они нигде не превратятся от этого в ментальность. Но такого рода ограниченность сверху o -кругов также означает момент автономности нижней полусферы. Это можно интерпретировать как возможность отрыва тела от данного внутреннего мира и ведения самостоятельного существования в качестве чисто внешней конструкции – телесного автомата. Правда, такого рода автоматизм, по-видимому, достаточно ограничен, и тело вскоре начинает разрушаться без поддержки со стороны внутреннего мира.

Таким образом, моменты автономности мы находим для обеих полусфер двухполюсной сферы, в связи с чем можно предполагать момент их отделимости друг от друга без исчезновения.

Конечно, здесь возникает вопрос *меры* такой автономности. Телесная свобода от внутреннего мира, как уже было отмечено, является достаточно ограниченной. Какова мера ментальной свободы при возможном отделении от своей телесности?

Несомненно, если вести речь о конкретной организации внутреннего мира, то она должна претерпевать достаточно существенные изменения при отделении от своей телесности. Это можно обосновать тем, что большая часть

ментальности завязана на структуру данной телесности, выстраивая свои внутренние изображения на основе конкретных органов чувств и имея возможность действовать также через телесную активность.

Принимая во внимание указанные факторы, мы можем предполагать, что отделение внутреннего мира от своей телесности должно привести к достаточно кардинальному изменению этого типа ментальности. Но, во-первых, такое кардинальное изменение еще может не означать полного исчезновения. И, во-вторых, возможен вариант *многослойной телесности* живого существа, которая будет скоординирована с множеством своих ментальностей.

В самом деле, если усложнить модель двухполюсной сферы рассмотрением двух сфер, где одна будет в своей нижней полусфере представлять одну телесность, а вторая – другую, и обе будут обладать своими внутренними мирами как верхними полусферами, то в этом случае проблема смерти может приобрести также более многослойный характер. Например, это может быть смерть одной телесности и кардинальное преобразование соответствующей ментальности с сохранением второй ментальности и телесности. В этом случае мы уже не сможем говорить о полной смерти субъектности, но скорее о некоторой существенной трансформации его субъект-бытия.

Тогда вопрос смерти оказывается существенно связанным с проблемой *многослойной организации* живого существа, более конкретно – человека.

Есть ли некие основания к тому, чтобы человек мог быть представлен как многослойное образование в организации и свой телесности, и своих внутренних миров?

Заметим сразу же, что за положительное решение этого вопроса стоит достаточно длительная рациональная традиция как в восточной, так и в западной метафизической мысли. Достаточно упомянуть здесь трактат Аристотеля «О душе», где жизнь рассматривается как единство материи и определенной формы («первой энтелехии живого тела»), и для разных видов жизни выделяется множество форм («душ») –

растительная, животная и интеллектуальная. Человек обладает всеми тремя видами телесности, которые проявляются и в многослойной организации его внутреннего мира («души»).

Но конечно такого рода согласование с традицией является лишь косвенным аргументом и подлинное решение следует искать на пути рационального обоснования, в данном случае – в рамках дальнейшего развития модели двухполюсной сферы.

В любом случае, независимо от того, как мог бы быть решен вопрос о природе смерти в структуре субъект-бытия, на

примере приведенных выше рассуждений нам хотелось бы продемонстрировать возможность рационального дискурса о феномене смерти. Мы можем не просто огульно отрицать посмертное бытие с научной точки зрения или слепо принимать его в рамках религиозных традиций, но пытаться строить новый тип *транс-научного знания*, которое выходит за границы прежней научной парадигмы и осмеливается применять трансдисциплинарный научный аппарат в той сфере реальности, которая ранее представляла собою полное табу для научного разума.

Vyacheslav I. Moiseyev. Death as a transformation of the subject-being

Summary

The paper is an attempt to talk about the phenomenon of death rationally using a new type of mathematical models of so called bipolar quantity. In this case, the living being is modeled by two types of states (physical and mental), inverse to each other, and forming a single whole (bipolar sphere). At the same time, each hemisphere has its moment of autonomy, suggesting the possibility of not just disappearing, but only a radical transformation of the inner world of the subject after the death of his physical body.

Keywords: life, death, the living being, physicality, inner world, bipolar quantity, bipolar space, bipolar sphere.

М.С.УВАРОВ: СМЕРТИЮ СМЕРТЬ ПОПРАВ



Михаил Семёнович Уваров (1955-2013)

Михаил Семёнович Уваров (1955-2013), доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии СПбГУ, обладал уникальной способностью к локализации смыслов на предельной грани танатологической проблематики с человечностью в самом широком ее смысле – от антропологической проблематики, исследованной им всесторонне, до того недостижимого идеала «жень», ставшему основополагающей категорией китайско-конфуцианской культуры, – к нему можно лишь приблизиться, если ежедневно неутомимо упражняться в его достижении. О человечности в значении «чело вечности» любил говорить московский философ В.Л.Рабинович – коллега, друг, авторитет для М.С.Уварова; именно в этом значении уместнее всего категорию «человечности» здесь применить.

Последняя книга М.С.Уварова *«Третья природа: размышления о культуре и цивилизации»* (Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2013) как итог культурфилософских рефлексий, годами выкристаллизовавшихся в статьях,

лекционных курсах по философии культуры и философской антропологии, уникальна совершенно неповторимым тематическим сплавом четко структурированной культурологической проблематики, экзистенциального и метафизического осмысления постмодерна, воскрешенного в живых примерах, и скрупулезной антропологической реконструкции русской интеллигенции в ситуации постмодерна. Последовательно осуществленный в книге возврат к человеку (воскрешение человека!) в ситуации постгуманизма, столь часто осмысляемой в критическом дискурсе отечественной культурологии последнего десятилетия, никогда еще не был столь живым и убедительным. Эта книга наиболее «человекомерна» и в том отношении, что из всех десяти научных монографий М.С.Уварова она наиболее объемно воссоздает мир автора, с его обостренной метафизической чувствительностью, неподдельным ощущением возвышенного, непафосной гуманностью и пронзительным гуманистическим пафосом, если вернуть этому последнему слову его наилучший смысл.

«Третья природа» – культура как «человеко-созидающая реальность» для М.С.Уварова несоизмеримо важнее «четвертой», виртуальной, определенной в одном из подразделов как «Интернет, @». И в этой «третьей природе» метафизический уровень является определяющим, структурирующим культурную реальность. Этой теме в значительной мере посвящена первая из частей книги – «Культура и коммуникация». «Живая метафизика» М.С.Уварова, пронизывающая, создающая культуру, всего далее от «абсолютной фундаментальности и сложившейся системы знания»; в сущности, он и был одним из тех немногих, кто, по слову Андрея Белого, способен «заниматься метафизикой» в ее прикладном изводе, идущем от Бозция и Данте: «Метафизика представляет собой один из самых сложных исторических типов философского (и религиозного) дискурса не только в силу исторической укорененности ее в человеческом мышлении (...) В «теле» метафизики, как и в любом другом типе размышлений о мире, существует комплекс проблем, возобновление разговора о которых могут поколебать уверенность в самодостаточности уже построенного знания» (с.118-119). Дихотомически-взрывной и созидающий одновременно потенциал метафизики делают ее основоположной в культуре до наших дней и ничуть не анахроничной, и М.С.Уваров справедливо указывал на то, что «иллюзии полной исчерпанности языка традиционной метафизики (даже в его классическом, «дискурсивном» варианте) вряд ли оправданны» (с.114), указывая на ее проявления в шизоаналитическом и деконструктивистском изводах, где «пауза недеяния», оформляющая ситуацию постмодернизма, грозит превратиться в разлом «логоцентрического тела» европейской культуры» (с.118).

О необходимости предельно личного, личностного преломления метафизики шла речь и в предыдущей книге М.С.Уварова «Поэтика Петербурга» (отмеченной в 2011 году премией «Вторая навигация»). Нащупывая предсказанную Мерабом Мамардашвили точку трансценденции, общую для философии и для религии, «после которой они радикально расходятся», он настаивал на том, что «речь идет не о метафизических истинах, касающихся трансценденции, а о том отношении к

действительности, которое каждый человек – будь он философ или богослов – выражает на соответствующем его миропониманию языке», поскольку «дело не в метафизике сущего, не в понимании бытия, а во внутреннем ощущении собственной экзистенции, своего личного отношения к Dasein» (с.107) – метафизическое обретает смысл в предельной индивидуализации; поэтому проблема «лица» в теме «личности», явленная в различных версиях – от католических персоналистов до Левинаса – в значительной мере определяла «лицо» философского творчества М.С.Уварова.

Прикладная метафизика. Иммутология культуры. Эти темы все более настойчиво заявляют о себе в последние годы с назревшей необходимостью метафизического ренессанса на излете «пост-постмодернизма», обьятого невозможностью продолжения игры как культуры и истории как игры (бесконфликтной согласно Ф.Фукуяме лишь до начала третьего тысячелетия). 2013 год унес жизни двух выдающихся российских философов, работавших в этом поле: М.С.Уваров и В.Л.Рабинович (которого в «Поэтике Петербурга» М.С.Уваров называет духовным наставником исследовательского проекта, с его «виталогическими» мыслями-интерпретациями). «Виталогия», логика движения к жизнеутверждению и метафизическому бессмертию определяет логику книги «Третья природа: размышления о культуре и цивилизации». Отталкиваясь от классического культурософского рассмотрения культуры и цивилизации, М.С.Уваров во второй части книги «Третья природа и постмодернизм» уделяет немало внимания сугубо постмодернистской проблеме смерти метафизики и метафизической смерти, утверждая: «Танатология, превращающаяся в особый вид «веселой науки», которую мог бы приветствовать сам Ницше, вряд ли имеет будущее. И в этом, несомненно, заключена определенная доля оптимизма. Возможно, что бессмертие, а не смерть Бога, Человека, Культуры и Автора станут ориентирами в поисках новой вехи бытия «третьей природы»».

«Смертию смерть поправ» – пасхальную литургическую формулировку М.С.Уваров относит к постмодернистскому проекту как таковому в одном из подразделов книги: как ни парадоксально, войдя в реалии

повседневного языка культуры, закрепившись благодаря культуре экранной, смерть превращается в элемент игры, вытесняясь своей противоположностью. «Смертию смерть поправ» – такой был творческий концепт М.С.Уварова, возникающий в разных работах. В «Поэтике Петербурга» он тщетно ищет это иммортологическое зерно в метафизике городского текста: «Жизнь города началась в полном соответствии с евангельскими предначертаниями – смерть поправа смерть, но жизнь, родившаяся здесь, не могла стать жизнью вечною. Она изначально явила болезнь к смерти, предстала жизнью, стремящейся к смерти» (с.116).

И в третьей части книги – «Интеллигенция: семиотика повседневного» помянутая болезнь петербургской культурной реальности преодолевается вновь личностным фактором. Как один из важных аспектов «одухотворения» и «очеловечивания» этой повседневности отметим, в частности, ко-

личество осознанных «соловьёвцев» в этом поколении философов, в первую очередь петербургских: «...это не есть переход к новой системе религиозных ценностей, а лишь изменение их структуры и артикуляций, ставящие задачу «очеловечивания человека» прямым утверждением божественных, абсолютных и предзаданных идеальных норм в жизнь» (с. 182-183). Именно эта стремящаяся к идеальному прослойка превращается в современности, по словам М.С.Уварова, «в феномен маргинальной, «мерцающей» природы». Интеллигент, в отличие от интеллектуала, добавим от себя, безошибочно распознаваем даже в тексте – глоссарием, сохранившим необходимое количество «маркеров идеального», выбором объектов интерпретации, недоступных «интеллектуалу». И в тексте, и вне его *М.С.Уваров остается (в настоящем времени!) петербургским интеллигентом, обосновывая этот статус онтологически и аксиологически.*

Подготовила О.А.Кириллова

Программа конференции

**«ПРЕДЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ.
СМЕРТЬ КАК ТВОРЧЕСТВО»**

22.11.2013

Утреннее заседание

10.30-13.30

Ведущая – М.Е.Кудрявцева

Чебанов С.В. Взаимодействие со смертью как творчество.

Старостин О.А. Мотив смерти в телесно-ориентированной психотерапии.

Лясковец О.Н. Отдельные аспекты искусственного изменения предельных состояний.

14.00 “Вспоминая «Философский пароход» 1922 г. Традиционная акция у мемориального камня угол Набережной лейтенанта Шмидта и 8-9 линий Васильевского острова”.

Дневное заседание

15.00-18.00

Ведущий – А.Л.Чужов

Чернеевский А.П. Как говорить о смерти. Различие психологического и религиозного дискурсов.
Павенков О.В. Предельные вопросы о Танатосе и Эросе в творчестве каппадокийцев и Иоанна Златоуста.

Кудрявцева М. Е. Смерть как творчество в рассказе Х.-Л. Борхеса «Тайное чудо».

Кириллова О.А. Смерть как творчество в декадентском кинематографе.



Акция памяти пассажиров «Философского парохода»

Программа конференции

«ПРЕДЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ. СМЕРТЬ КАК ТВОРЧЕСТВО»

23.11.2013

Утреннее заседание

11.00-14.00

Ведущий – В.М.Широнин

Будникова Ю.Ю. Николай Рерих о смерти и бессмертии.

Чужов А.Л. Даосская танатология и иммортализм. Памяти Е.А.Торчинова.

Соловьёв С.Л. Смертный грех как предельный морально-нравственный регулятив.

14.00. Презентация книги Б.Ф.Шифрина «Голоса во временных помещениях» СПб, Русская культура, 2013.

Дневное заседание

15.00-17.00

Ведущий – А.П.Чернеевский

Шифрин Б.Ф. Дом, пристанище, прибежище.

Мельников В.Л. Понятие дома в Учении Живой Этики.

Гаевская Н.З. Память смертная как творчество в христианском подвиге.

17.00-18.00. Круглый стол: Пасхальный тропарь «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав». Выступление А.В.Гогина, С.В.Чебанова. Ведущий – С.В.Чебанов.



На презентации книги Б.Ф.Шифрина «Голоса во временных помещениях»

Список участников конференции

«ПРЕДЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ.
СМЕРТЬ КАК ТВОРЧЕСТВО»Дни философии в Санкт-Петербурге – 2013
22-23 ноября

1. БАЛЛА (ГЕРТМАН) Ольга Анатольевна – заведующая отделом философии и культурологии журнала «Знание-Сила» г. Москва
2. БЕССОНОВА Надежда Аркадьевна – инженер-конструктор
3. БУДНИКОВА Юлия Юрьевна – зам. директора Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПБГМИСР)
4. ВАЛЬРАН Валерий Николаевич – художник, куратор выставок, канд. психологических наук
5. ВОРОНОВ Николай Вячеславович – к.т.н., доцент каф. экологии Российского государственного гидрометеорологического университета
6. ГАЕВСКАЯ Надежда Зеноновна – аспирант Русской Христианской Гуманитарной академии (РХГА)
7. ГОГИН Александр Владимирович – к.филос.н., доцент каф. Философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета (СПбГПУ)
8. ГОРНОН Александр Георгиевич – поэт, Институт русского Авангарда
9. ГРИБОВА Людмила Степановна – Инженер-программист Санкт-Петербургского Центра Брахма Кумарис
10. ДЕЛЮКИН Дмитрий Витальевич – Научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПБГМИСР)
11. ДОРОШЕНКО Надежда Михайловна – д. филос. н., профессор кафедры культурологии и глобалистики Балтийского государственного технического университета «Военмех» им. Д.Ф.Устинова (БГТУ)
12. ИВАНОВ-ВЫЗГО Даниил Александрович – руководитель Ганеманновского исследовательского центра
13. КЕМОВ Валерий Васильевич Пенсионер
14. КЕМОВА Вера Борисовна Пенсионер
15. КИРИЛЛОВА Ольга Алексеевна – к.филос.н., докторант кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена (РГПУ).
16. КЛЫКОВ Евгений Михайлович – инженер-механик Санкт-Петербургского государственного морского технического университета (СПбГМТУ)
17. КОРОЛЁВ Алексей Васильевич – к. ф-м. н., доцент кафедры математики Санкт-Петербургского филиала Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ - Санкт-Петербург)
18. КУДРЯВЦЕВА Мария Евгеньевна – д.пед.н., профессор каф. связи с общественностью Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина) (СПбГЭТУ)
19. ЛЕСНИЧИЙ Валерий Владимирович – к.м.н., Зам начальника НИЛ Военно-медицинской академии им. С.М. Кирова, Санкт-Петербург
20. ЛЯСКОВЕЦ Оксана Николаевна – зам. Начальника Управления правового обеспечения ОАО «МРСК ЮГА» Ростовэнерго, Омск
21. МЕЛЬНИКОВ Владимир Леонидович – кандидат культурологии, зам. директора Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПБГМИСР).
22. МИХАЛЕВИЧ Нина Ивановна – эколог Санкт-Петербургского Центра Брахма Кумарис
23. МИЭРИНЬ Лариса Александровна – д. экон. н., профессор, зав. кафедрой экономической теории и мировой экономики Санкт-Петербургского государственного университета экономики

и финансов (СПбГУЭФ)

24. МОЩЕНКОВ Эдуард Леонидович – практический психолог. Частная практика
25. НЕШИТОВ Юрий Петрович – журналист, независимый исследователь
26. НОСОВ Владимир Иванович – член Санкт-Петербургского философского общества
27. ОСТАНИН Борис Владимирович – эссеист, редактор, переводчик
28. ПАВЕНКОВ Олег Владимирович – к. филос. наук, старший преподаватель каф. рекламы и связей с общественностью Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения (СПбГУКиТ)
29. ПАВЛОВА Зоя Васильевна – физик, пенсионер
30. ПОДГАЙНЫЙ Сергей Григорьевич – телесный психотерапевт, частная практика
31. ПРОКУШЕВА Дарья Сергеевна – Организатор культурно-массовых мероприятий Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПбГМИСР)
32. ПУЩИН Сергей Львович – Генеральный директор, Организация ООО “КСИ”, СПб
33. САВКИНА Анна Александровна – Научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПбГМИСР)
34. СЕРЕЖКИНА Татьяна Анатольевна Методист Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПбГМИСР)
35. СЛЕДИН Александр Александрович. Композитор, председатель композиторского круга «Мелос»
36. СЛЕПОКУРОВА Наталья Арсеньевна – к. филол. н., доцент каф. общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ)
37. СОЛОВЬЁВ Сергей Леонидович – психотерапевт, частная практика
38. СТАРОСТИН Олег Альбертович – к. м. н. , доцент кафедры психофизиологии Межрегионального института экономики и права при МПА ЕвразЭС (МИЭП)
39. ТРОФИМОВА Елена Александровна к.филос.н., доцент кафедры философии № 2 Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов (СПбГУЭФ)
40. ЧЕБАНОВ Сергей Викторович – д. филол. н., профессор каф. математической лингвистики Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ)
41. ЧЕРНЕЕВСКИЙ Алексей Петрович – к. филос. н., психолог Центра семьи Приморского р-на СПб
42. ЧЕСНОКОВА Мария Николаевна – старший научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПбГМИСР)
43. ЧУЖОВ Александр Львович – к.м.н., зам. гл. врача Пушкинского противотуберкулезного диспансера
44. ШИРОНИН Вячеслав Михайлович – к.ф.-м.н., профессор кафедры экономической теории и мировой экономики Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов (СПбГУЭФ)
45. ШИФРИН Борис Фридманович – к.ф.-м.н., доцент каф. физики Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения (ГУАП)
46. ШИФРИН Виктор Борисович
47. ЭКСЛЕР Елена Наумовна

НАШИ АВТОРЫ

БУДНИКОВА Юлия Юрьевна – зам. директора Санкт-Петербургского государственного музея-института семьи Рерихов (СПбГМИСР).

ГАЕВСКАЯ Надежда Зеноновна – 2010-2013 – аспирант РХГА, фак. философии, куратор культурных программ отд. аспирантуры.

Публикации: «Уличение юродивого» Ижевск 2011, «Культурный код юродства» Киев 2012, Тамбов 2012, «Встреча с юродивым. Опыт коммуникации» СПб 2012, «Механизм культурного функционирования феномена юродства» Орел 2012, СПб 2013, «Эсхатологическое содержание топики «imitation salas» СПб 2013.

2008-2010 – соискатель каф. зарубежной литературы.

Тема исследования: «Религиозные мотивы в творчестве Г. Грасса».

Публикации: «Образ детства в романе Грасса «Жестяной барабан» СПб, Изд.РГПУ им. Герцена, 2009г.

1988-2007 – преподаватель словесности высшей категории, заместитель директора образовательного учреждения «Школа экологического образования» Центрального района города Санкт-Петербурга, лауреат Всероссийского конкурса воспитательных систем (1 место, 2003, Москва)

Публикации: «Эксперимент по созданию воспитательной системы школы эко-воспитания» (совместно с Грецовым А.А. и Виноградовым П.Н.) СПб, АППО, 2001 год.

КИРИЛЛОВА Ольга Алексеевна – кандидат философских наук, докторант кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена (Санкт-Петербург). Тема докторской диссертации – «Танатологическое изменение декадентского кинематографа России». Магистр философии Кембриджского университета (специальность – «Европейская литература», факультет средневековых и современных языков, кафедра славистики). Монография «Серп холодной луны: реконструкции моделей чувственности» вышла в серии «Тела мысли» издательства «Алетейя» в 2010 году. Статьи и исследования о танатологии декадентского кинематографа публиковались в журналах «Но-

вое литературное обозрение» (Москва), «Международный журнал исследований культуры» (Санкт-Петербург), «Вопросы культурологии» (Москва), «Общество. Среда. Развитие» (Санкт-Петербург) и других.

КУДРЯВЦЕВА Мария Евгеньевна – доктор педагогических наук, профессор кафедры «Связи с общественностью» Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета.

В 1983 году закончила филологический факультет Ленинградского государственного университета по специальности «Русский язык и литература», с 1983 по 1998 год преподавала русский язык и литературу в школах Ленинграда – Санкт-Петербурга. В 2000 году защитила кандидатскую диссертацию, посвященную проблематике воспитания эстетического вкуса, в 2007 году защитила докторскую диссертацию, посвященную проблематике творческого развития взрослого человека в его образовательной деятельности.

Сфера научных интересов: философия и психология творчества, внутриличностная коммуникация, проблемы зрелости личности, личность в массовой коммуникации, эстетические аспекты развития личности, «предельные» вопросы.

ЛЯСКОВЕЦ Оксана Николаевна – В 2000 году закончила Омский государственный университет по специальности «Юриспруденция», в 2011 году Омский государственный педагогический университет с присуждением степени магистр философии по специальности «Философия». Аспирант кафедры философии ОмГПУ.

Область научных интересов: искусственная реализация естественных прав.

МАШЕВСКИЙ Алексей Геннадьевич – по образованию физик – закончил Ленинградский Электротехнический институт им. В.И. Ульянова (Ленина) и 7 лет работал в Физико-техническом институте АН СССР). С 1990 года и до момента закрытия был редактором отдела прозы, поэзии и публицистики журнала «Искусство Ленинграда» (с 1992 года – журнал «Арс»). В настоящее время живет в Санкт-Петербурге,

преподает историю литературы в Некрасовском педагогическом колледже № 1, читает лекции для вольнослушателей по истории русской поэзии и истории культуры, ведет литературную студию при Союзе Писателей Санкт-Петербурга.

Публикуется с 1983 года. Член Союза Писателей Санкт-Петербурга. Автор 8 книг. Участвовал в ряде международных и всероссийских конференций, посвященных вопросам литературы и культурологии. Курирует литературно-художественный сетевой альманах «Folioverso» (<http://folioverso.ru>).

МОИСЕЕВ Вячеслав Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук МГМСУ им. А.И.Евдокимова, член правления Московского философского общества.

Область научных интересов: философия науки, философия биологии и медицины, русская философия всеединства, философия трансдисциплинарности, философская логика. Основные научные публикации:

Монографии:

Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2-х тт. М., ИД «Навигатор», 2012.

Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х тт. Т.1. Структура. Природа. Душа. Кн.1,2. СПб., ИД «Мирь», 2010.

Киященко Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности. М., ИФРАН, 2009.

Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М., Эдиториал УРСС, 2004.

Моисеев В.И. Логика всеединства. М., ПЕР СЭ, 2002. Учебные пособия:

Моисеев В.И. Философия: Учебник для студентов медицинских специальностей. СПб., Изд. дом «Мирь», 2011.

Моисеев В.И. Философия науки. Философские проблемы биологии и медицины: учебное пособие для вузов. М., ГЭОТАР-Медиа, 2008.

ПАВЕНКОВ Олег Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель каф. рекламы и связей с общественностью Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения (СПбГУКиТ).

СОЛОВЬЁВ Сергей Леонидович – выпускник

лечебного факультета ЛСГМИ (Академия им. Мечникова) 1986 года, специализировался по психиатрии. С 1990 по 1993 годы работал в Македонии и Венгрии как представитель альтернативной медицины. В 1998 году получил второе высшее образование по специальности «Социально-психологический тренинг». Участвовал в проектах Гильдии Психотерапии и Тренинга как ведущий учебных групп с программами «Использование измененных состояний сознания для творческого роста», «Духовная психотерапия». С 2001 по 2008 годы работал ведущим психологом СПб ГУ ИТМО, вел программу «Информационные потоки. Экология сознания». В настоящее время – ведущий тренингов и мастер-классов по темам, связанным с психической культурой, самореализацией, духовным ростом, оптимизацией психофизического статуса; проводит индивидуальные консультации и лечебные сессии. Область профессиональных интересов: творческое развитие личности, самореализация, эволюция сознания человека, вопросы жизненного предназначения и духовных традиций.

СТАРОСТИН Олег Альбертович – кандидат медицинских наук, доцент кафедры психофизиологии Межрегионального института экономики и права при МПА ЕврАзЭС (МИЭП), врач-психотерапевт, директор Центра Психологической помощи семье Института Клинической Медицины и Социальной работы им. М.П.Кончаловского, руководитель секции телесно-ориентированной психотерапии (целостный подход) Гильдии Психологов, Психотерапевтов и Тренеров им. проф. В.А.Ананьева, член Санкт-Петербургского Психологического Общества, преподаватель Института Практической Психологии «Иматон».

ЧЕБАНОВ Сергей Викторович – герменевт, доктор филологических наук, профессор кафедры математической лингвистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). Окончил биолого-почвенный факультет СПбГУ («биолог-микробиолог», 1976).

Работал в Институте акушерства и гинекологии АМН СССР, во Всесоюзном научно-исследовательском нефтяном институте ВНИГРИ, в Институте геологии и геохронологии докембрия АН СССР, в НИИ земной коры СПбГУ,

Институте эволюционной физиологии и биохимии им. С. М. Сеченова РАН, Центре исследовательских и образовательных программ Санкт-Петербургского союза ученых, Высшей религиозно-философской школе, Балтийском государственном техническом университете (Военмех им. Д. Ф. Устинова). Член Института национальной модели экономики.

В 1984–1987 гг. – аспирант кафедры математической и структурной лингвистики СПбГУ.

Один из основателей и руководителей семинара по теоретической биологии (1972) (ныне – семинар по биогерменевтике).

Автор около 350 публикаций (в т. ч. пяти книг).

ЧЕРНЕЕВСКИЙ Алексей Петрович – кандидат философских наук., религиовед

В 1995 году поступил в СПбГУ на философский факультет, который закончил в 2001 со специальностью «Религиовед».

Работал преподавателем английского, преподавателем философии, религиоведения, культурологии, истории религии, преподавателем психологии и педагогики, логики, концепций современного естествознания.

С 2000 по 2003 прошел курсы подготовки консультантов телефона экстренной психологической помощи в Институте Психологии и Консультирования «Гармония» в Петербурге. Работал на телефоне доверия.

2002-2009 года аспирант-доцент кафедры философии СПбГИЭУ (ИНЖЭКОН).

В январе 2006 года в СПбГУ защитил кандидатскую диссертацию по специальности 09.00.01 – онтология и теория познания.

2008-2012 г. доцент института права им. принца Ольденбургского.

2010-2011 – доцент кафедры теории права Гуманитарного университета профсоюзов.

2012-2013 – диплом о профессиональной переподготовке – специальность семейный психолог в СПбГИПСР

2010 – по настоящее время – психолог центра семьи Приморского района Санкт-Петербурга

ЧУЖОВ Александр Львович – заместитель главного врача СПб ГБУЗ «Пушкинский противотуберкулезный диспансер» по медицинским вопросам, врач-фтизиодерматолог высшей категории, консультант ФГУ СПб НИИ фтизиопульмонологии, кандидат медицинских наук (2009), тема диссертации «Клинико-морфологические особенности и диагностика различных форм туберкулеза кожи», автор 28 научных публикаций, в том числе – монографии «Туберкулез и другие микобактериальные инфекции кожи» (2007).

ШИФРИН Борис Фридрихович – доцент ГУАП, кандидат физико-математических наук, автор более 100 публикаций.

Закончил мат-мех ЛГУ (в дек.1972 г) и аспирантуру по вычислительным методам математической физики в Тарту.

В Тарту прослушал и ряд спецкурсов по семиотике.

С конца 80-ых – работы в области философии культуры, литературоведения и герменевтики. Исследовательские интересы – эвристика в широком диапазоне: связь научных и художественных практик, поэтика Авангарда, теория метафоры, концепция синестезиса, феноменология «мелочей», переживание странности, стили определенности/неопределенности в культуре.

*Материалы публикаций принимаются в электронном виде на дискете или по электронной почте (E-mail): **holiz@inbox.ru** с пометкой «Статья в журнал»*

Рукописи статей не рецензируются и не возвращаются.

Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

*Подробно об условиях публикации статей в журнале «Холизм и здоровье» читайте в разделе «Авторы» на сайте журнала - **www.holiz.ru (journal.celenie.ru)***

CONTENTS

3	<i>Overview of the conference</i>
11	<i>Chebanov Sergey V. Interaction with death as creativity</i>
18	<i>Starostin Oleg A. Death motif in body-oriented psychotherapy</i>
21	<i>Lyaskovets Oksana N. Certain aspects of artificial changing limiting conditions</i>
25	<i>Lyaskovets Oksana N. Certain aspects of artificial changing limiting conditions (english version)</i>
27	<i>Chernevsky Alexey P. How to talk about death. Difference of psychological and religious discourses</i>
28	<i>Pavenkov Oleg V. Ultimate questions about Tanatos and Eros in the work of the Cappadocians, and St. John Chrysostom</i>
40	<i>Kudryavtseva Maria E. Death as creativity in the story H.-L. Borges «The Secret Miracle»</i>
45	<i>Kirillova Olga A. Death as Creation in Decadent Films</i>
50	<i>Mashevsky Alexey G. Derzhavin's ode "On the death of Prince Meshcherskij" as an experience of understanding death</i>
55	<i>Budnikova Yuliya Y. Nicholas Roerich on death and immortality</i>
63	<i>Chuzhov Alexandr L. Taoist thanatology and immortalism (in memoriam Torchinov E.A.)</i>
68	<i>Solovyov Sergey L. Mortal sin as an ultimate moral regulative</i>
72	<i>Shifrin Boris F. Home, retreat, refuge</i>
78	<i>Gayevskaya Nadezda Z. Memory of death as a creation in the Christian ascetism</i>
82	<i>Moiseyev Vyacheslav I. Death as a transformation of the subject-being</i>
	TRAMPLING DOWN DEATH BY DEATH
90	<i>M.S.Uvarov: Trampling down death by death</i>
	APPLICATION
93	<i>Conference program</i>
95	<i>Participant list</i>
97	OUR AUTHORS