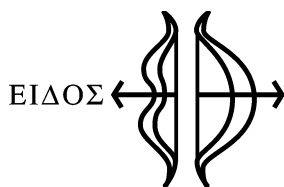


*International Readings on Theory,  
History and Philosophy of Culture*

15

**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ:**

*ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ*



**CREATION – CREATIVITY – REPRODUCTIONS:**

*PHILOSOPHICAL & RELIGIOUS EXPERIENCE*

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ББК 87

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

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

**МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,  
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

**№ 15**



**издается под эгидой ЮНЕСКО**

**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ:  
ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ**

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
РФФИ и Министерства культуры РФ*

**Главный редактор:**  
*Любава Морева*

**Редакционная коллегия:**  
*Любовь Бугаева, Александр Гогин, Татьяна Дегтярева,  
Анна Конева, Лев Летягин, Дмитрий Спивак, Виктория Черва,  
Борис Шифрин, Alessia Dagnino, Skye Vurn*

**Дизайн обложки:**  
*Игорь Панин*

*Редакция сердечно благодарит Международную Ассоциацию «Русская культура»  
за дружескую поддержку и содействие в подготовке настоящего издания к публикации*

ST. PETERSBURG BRANCH OF THE RUSSIAN INSTITUTE FOR CULTURAL RESEARCH  
THE RUSSIAN FEDERATION MINISTRY OF CULTURE

THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL RESEARCH CENTRE «EIDOS»  
(ST. PETERSBURG ASSOCIATION OF SCIENTISTS AND SCHOLARS)

**INTERNATIONAL READINGS ON THEORY,  
HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE**

№ 15



under UNESCO auspices

**CREATION – CREATIVITY – REPRODUCTIONS:  
PHILOSOPHICAL & RELIGIOUS EXPERIENCE**

*Financial support: Russian Federation Ministry of Culture,  
The Russian Foundation for Basic Studies*

***Editor-in-chief:***  
*Liubava Moreva*

***Editorial Board:***  
*Liubov Bugaeva, Skye Burn, Victoria Cherva, Alessia Dagnino,  
Alexander Gogin, Tatjana Degtyareva, Anna Koneva, Leo Letyagin,  
Boris Shifrin, Dimitri Spivak*

*Designer: Igor Panin*

*With thanks to the International Association «Russian Culture»*

# СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

*Liubava Moreva*

ОТ РЕДАКЦИИ / INTRODUCTION

9

---

## CREATION – CREATIVITY – REPRODUCTIONS: ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ // PHILOSOPHICAL EXPERIENCE

---

*Gianni Vattimo*

EUROPEAN THOUGHT AND RELIGIOUS EXPERIENCE AFTER  
METAPHYSICS: FROM TRUTH TO CHARITY

17

ТВОРЕНИЕ И ТВАРЬ ПЕРЕД КОНЦОМ ИСТОРИИ

*Александр Казин // Alexander Kazin*

CREATION AND CREATURE FACING THE END OF HISTORY

25

*Stephen A. Erickson*

CULTURE AND THE CREATIVE: PARADOXES OF THE NEW

40

*Ihab Hassan*

REALISM, TRUTH, AND TRUST IN POSTMODERN PERSPECTIVE

56

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ТВОРЧЕСТВА

*Михаил Эпштейн // Mikhail Epstein*

CULTURE AS THE OBJECT OF CREATIVITY

74

*Elisabeth List*

FROM CREATION TO CREATIVITY: THE HUMAN CONDITION  
AND THE ORDER OF BEING IN THE AGE OF BIOTECHNOLOGY

91

***John Ryder***

DOES WORLD MAKING MAKE SENSE?  
CREATIVITY AND OBJECTIVITY IN NATURE

**104**

***Peter Strasser***

CAN NATURALISTIC FEATURES REPLACE  
THE CONCEPT OF CREATION?

**115**

ФИЛОСОФИЯ КАК ТВОРЧЕСТВО, ФИЛОСОФ КАК ТВОРЕЦ  
***Вадим Семенков, Александр Исаков // Vadim Semenkov, Alexander Isakov***  
PHILOSOPHY AS CREATIVITY AND THE PHILOSOPHER AS A CREATOR

**125**

—  
**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ  
РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ // RELIGIOUS EXPERIENCE**  
—

ПОНЯТИЕ ТВОРЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ

***Константин (Горянов) Епископ Тихвинский //***

***Bishop of Tikhvin Konstantin***

THE IDEA OF CREATION IN THE ORTHODOX CHRISTIAN TRADITION

**137**

***Sybille C. Fritsch-Oppermann***

THE DIALOGICAL POTENTIAL OF THE MYSTICAL:  
THE MYSTICAL POWER OF THE DIALOGICAL

**150**

ОБЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И БОГА

***Борис Марков // Boris Markov***

THE COMMUNICATION OF MEN AND GOD

**162**

***Mohamed Mestiri***

UNITY AND DIVERSITY: ESSENCE AND CHALLENGES  
OF DIALOGUE IN ISLAMIC THOUGHT

**177**

*Said E. Sieny*  
CREATION OF MAN AND FATE  
186

МЕТАФИЗИКА СТИХИЙ В РАННЕМУСУЛЬМАНСКОМ ЙЕМЕНЕ  
И ДОПЕТРОВСКОЙ РУСИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ  
*Сергей Французов // Sergey Frantsouzof*  
THE METAPHISICS OF ELEMENTS IN EARLY MUSLIM YEMEN  
AND PRE-PETRINE RUSSIA: THE COMMON AND THE PARTICULAR  
209

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И КРЕАТИВНОСТЬ  
В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ  
*Владимир Емельянов // Vladimir Emelianov*  
PREDESTINATION AND CREATIVITY IN ANCIENT MESOPOTAMIA  
220

*Jim Taylor*  
NEW BUDDHISM, URBAN SPACE AND VIRTUAL CIVIL SOCIETY  
228

*Martin Leiner*  
SCHLEIERMACHER AND ZINZENDORF  
ON RELIGIOUS EXPERIENCE, COMMUNITY AND INDIVIDUALITY  
250

*Liliana SCUREA*  
PAVEL FLORENSKY AS THEOLOGIAN AND PHILOSOPHER  
(FLORENSKY IN ROMANIA)  
267

КАНОН И ТВОРЧЕСТВО В КУЛЬТУРЕ СТАРОВЕРОВ  
*Надежда Пазухина // Nadezda Pazuhina*  
CANON AND CREATION IN THE CULTURE OF OLD-BELIEVERS  
288

ЖЕЗЛ ЯРОСТИ МОЕЯ: ТВОРИМЫЙ ОБРАЗ АВТОРА И ВООБРАЖАЕМЫЙ  
ПРОТИВНИК В ПОЛЕМИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ XVII ВЕКА  
*Виктория Петрова // Victoria Petrova*  
"THE ROD OF MINE ANGER": AN IMAGE OF THE AUTHOR  
AND AN IMAGINABLE OPPONENT IN THE POLEMICAL TEXT  
OF THE XVII CENTURY  
296



**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ  
МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ // MYTHOLOGICAL EXPERIENCE**



МИФОПОЭТИКА КАК АВТОПОЭЗИС  
*Дарья Козолупенко // Daria Kosolupenko*  
MYTHMAKING AS AUTOPOESIS  
**307**

ДВУЛИКИЙ ПРОМЕТЕЙ  
*Аминад Магомедова // Aminad Magomedova*  
DOUBLE-FACED PROMETHEUS  
**321**

НАУКА И МАГИЯ  
(МИФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТВОРЧЕСТВА ПАСКАЛЯ)  
*Марина Савельева // Marina Savelieva*  
SCIENCE AND MAGIC  
(MYTHICAL ASPECTS OF PASCAL'S CREATIVITY)  
**335**



**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ  
МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ОПЫТ // METAPHYSICAL EXPERIENCE**



МУДРОСТЬ И ЗНАНИЕ  
*Леонид Столович // Leonid Stolovich*  
WISDOM AND KNOWLEDGE  
**358**

*John P. Dourley*  
CARL JUNG ON CREATION, THE RELIGIONS  
AND RELIGIOUS UNITY  
**373**

ТЕОРИЯ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В АКСИОМАТИКЕ У. ДЖЕЙМСА

*Дмитрий Спивак // Dmitri Spivak*

THE THEORY OF CONSCIOUSNESS STATES  
IN THE AXIOMATICS OF W. JAMES

382

*Skye Burn*

A WORK IN PROGRESS: REVIEWING HUMAN EFFORTS TO MASTER  
THE ART OF BEING AND PERFECT THE FORM OF CONSCIOUSNESS

400

ГНОСТИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ  
(К РАЗВИТИЮ ИДЕИ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ)

*Александр Гогин // Alexander Gogin*

SUPPLEMENT TO THE IDEA OF «ACHSENZEIT»

415

ТВОРЧЕСТВО КАК АСКЕЗА

*Сергей Чебанов // Sergey Chebanov*

CREATIVITY AS ASCETICISM

421



## ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагая Вашему вниманию очередные выпуски Международных чтений по теории, истории и философии культуры, редакционная коллегия надеется, что включенные в издание разнообразные сюжеты, посвященные необъятной теме Творения – Творчества – Репродукции, интересны не только авторам статей и их коллегам, но и тому небольшому кругу читателей, для которого не потеряна ценность неторопливого размышления в нарастающих ритмах современной цивилизации о судьбе человека и культуры в ближайшем и отдаленном будущем.

Издание включает избранные материалы Пятого международного философско-культурологического конгресса «Мудрость Творца, разум Дедала, хитрости хакера»,\* прошедшего в Санкт-Петербурге под эгидой ЮНЕСКО в сентябре 2002 года. Конгресс был организован и проведен Санкт-Петербургским отделением Российского института культурологии и кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовный традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога. К диалогу были приглашены ведущие ученые, философы, религиозные деятели и мыслители, представители различных традиций, конфессий и культур. Встреча получила благословение Его Преосвященства Константина, Епископа Тихвинского, выступившего с докладом на конгрессе.

Встреча включала цикл дискуссий по следующим основным направлениям:

- Концепции Творения в различных духовных традициях: современные вызовы.
- Бытие и Ничто: мифологический, художественный, научный и религиозный опыт.
- Метафизика и поэтика стихий: воздуха – воды – огня – тверди – человека.
- Парадоксы творчества: от мудрости творца к хитрости хакера.
- Онтология оригинала и феноменология репродукции: образ и подобие, клип и клон.
- Радости и ужасы новых технологий: творение продолжается?
- Нарративы мудрости, дискурсы разума, биты информации.

Феноменологические, герменевтические и экзистенциальные методологические практики, исторический и компаративный анализ – таковы принципиальные междисциплинарные основания состоявшегося обсуждения, избранные материалы которого опубликованы в трех тематических выпусках:

Выпуск № 15: «Творение – творчество – репродукция: философский и религиозный опыт».

Выпуск № 16: «Творение – творчество – репродукция: эстетический и художественный опыт».

Выпуск № 17: «Творение – творчество – репродукция: исторический и экзистенциальный опыт».

Онтология Творения и феноменология творчества рассмотрены исторически ретроспективно, культурологически компаративно и метафизически перспективно в многомерном пространстве философского, религиозного, художественного, научного и мифологического опыта.

Прагматически-технизированная цивилизация по природе своей ориентирована на ускорение и на «успех» любой ценой, на тиражируемость собственных достижений, их распространяемость и массовость повседневного потребления. Эксплуатация низовых форм культуры с их ориентацией на телесный комфорт, материальное благополучие и развлечение надежно обеспечивает требуемую массовость потребления любого продукта, в том числе и программного. Новые Информационные Технологии, НИТи и сети, обеспечивающие, так называемые, процессы глобализации, есть прежде всего «успешное» техническое средство для решения задач прагматически-технизированной цивилизации: расширяться и доминировать.

Все ценности прежних культур, интерактивная информация о своеобразии и неповторимости которых в визуальном и текстовом формате может быть теперь занесена в базу данных; гипертекст со всеми мудрыми и не совсем мудрыми как живших, так и живущих ныне поколений; свалка и хранилище прошлых и будущих знаний и достижений; школы, университеты, службы знакомств, справочники на все случаи жизни, перманентное и вездесущее СМИ, глобальный интернет-магазин, реклама и игры на любой вкус – таков не полный перечень реальных ценностей виртуального мира «информационного общества» для «пользователей».

Как и всякое техническое средство, новые информационные технологии полифункциональны и амбивалентны. С одной стороны, скорость и клиповая смешанность информационных потоков, снижая порог рефлексивной чувствительности, превращает человека в «пользователя», с легкостью усваивающего необходимые стереотипы и способного эффективно функционировать в прагматизированном социуме, но лишенного качества «человечности» – того «благоговения перед жизнью» (если вспомнить слова и судьбу Альбера Швейцера), в котором мудрость сострадания, а не «знание информации» открывает путь для «правильных решений».

С другой стороны, информационные технологии современной культуры не просто расширяют видение целостности мира в его открытости и множестве взаимозависимостей, но позволяют участно и ответственно вступать в диалог с различными цивилизациями и культурами, поднимая на новый уровень проблему ценности уникальных миров культуры. Проблема эта не нова, хотя по-новому может решаться именно благодаря процессам глобализации.

Стереотипы так называемого «нового порядка» с их интенцией к новому разделу мира в стиле футурологических моделей «конфликта цивилизаций», несомненно, являются реальностью нашей жизни. Теоретики молодого поколения все чаще полагают, что вовсе не существует какой бы то ни было системы традиционных ценностей, способной служить руководством для быстро меняющегося современного общества. Ситуация «стремительно прибывающего будущего» (Тоффлер), описанная теоретиками XX века, является нашим настоящим, трансформирующим культурные реалии и стереотипы жизни. В точке выборе оказывается «ценность человечности»... или отказ от нее в пользу пост-человеческой глобальной цивилизации. Остается вопросом: а есть ли выбор?

Хочется надеяться, что уважаемый читатель не останется равнодушным и продолжит нашу работу своими размышлениями.

*Редакционная коллегия и организаторы Пятого международного философско-культурологического конгресса «Творение – творчество – репродукция: Мудрость Творца, разум Дедала, хитрости хакера» сердечно благодарят за поддержку Департамент кросс-культурного диалога ЮНЕСКО, Министерство культуры Российской Федерации, Российский фонд фундаментальных исследований, Санкт-Петербургский Научный центр РАН, Санкт-Петербургские Духовные Академию и Семинарию, Комитет по внешним связям Санкт-Петербурга, Санкт-Петербургский союз ученых, Государственный музей-памятник «Исаакиевский собор», Международную Ассоциацию «Русская культура». Особую признательность за профессиональную и дружескую поддержку хочется выразить Розе Гуэррейро, Скай Берн, Владимиру Сергеевичу Жидкову, Кириллу Эмильевичу Разлогову, Дмитрию Федоровичу Мадурову, Дмитрию Александровичу Ивашищину, Эдуарду Абрамовичу Троппу, Станиславу Алексеевичу Кучинскому, Элеоноре Анатольевне Филипповой, Наталье Владимировне Струговой, а также всем участникам встречи и авторам данных выпусков.*

## INTRODUCTORY INFORMATION

Each of the thematic issues of the International Readings on Theory, History, and Philosophy of Culture is a result of discussion meetings and first of all contains topics of the conferences, symposia, and round tables which are a part of the long-term research program of the International Center for Fundamental Studies in Contemporary Culture. The thematic issues <sup>11</sup> 15–17 contain selected papers of the Fifth International Congress in Philosophy and Culture “Creation – Creativity – Reproductions: Wisdom of Creator, Reason of Dedalus and the Cunning of the Hacker” that took place in St. Petersburg 7-12 September 2002. The Congress was arranged under the auspices of UNESCO by the St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research and the UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, Their Specific Cultures and Interreligious Dialogue. It was an intellectual forum for international, multidisciplinary and interreligious dialogue on basic values of human existence in the time of spiritual, cultural and ecological crisis, proper for both the post-industrial Western civilization and the post-communist East, in the age of globalization.

The work of the Congress was arranged around the seven plenary sessions titled along metaphorical ways in order to promote wider interdisciplinary and multicultural participation and synthesis. The sessions comprised:

I. *Concept of Creativity in Different Cultural & Religious Traditions.* Freedom and responsibility, free will and categorical imperative, tradition and innovation have for many centuries defined the ground of creative work in the scope of different cultural and religious traditions. Our task is to present the purport and essence of creative life and work, as defined by them, and to elaborate common terms, being essential to ensure self-determination and progress of creative communities in the framework of regional, national and/or ethnic values and institutions.

II. *Being & Nothingness: Mythological, Artistic, Scientific and Religious Experience.* Being and nothingness, *l'être et le néant*, Gestalt und Angst, hope and existential fear continue to exert their spell in the framework of myths created by traditional and post-modern religions, artistic inspiration and by contemporary mass-media. Our task at this section consists in creating a protected environment for sharing reflections and constructs in order to promote spiritual, intellectual and artistic aspects of creative activities in the context of cultural pluralism.

---

III. *Metaphysics and Poetics of the Elements: Air-Water-Fire-Earth-Man.* An age-old construct, belonging to archetypal elements of human culture in general, is chosen, as usual, as the axis for intellectual debate centered upon metaphysical foundations of modern cultures. In this case, we center upon the joint concept of Universe and the Human species, structuralized along four elemental lines, which continue their endless interplay. Religious psychology, literary criticism, philosophical inquiry into the realm of ontology are particularly welcome in this aspect.

IV. *Paradoxes of Creation: From the Wisdom of the Creator to the Cunning of the Hacker.* «We have left wisdom to gain knowledge, and we have left knowledge to obtain information» – the old maxim says. A most popular way of assessing the progress of civilization would be to trace back a line of descent from the golden age of Creation – to the bronze age of navigation in the space of Hypertext. At the same time, encouraging «digital literacy» and ensuring mastery of the new information and communication technologies tend to provide giant new opportunities for personal growth and democratic reforms. Our task here is to give careful thought to both orientations in the societal debate on the forthcoming «Internet age» and to elaborate a well-balanced worldview.

V. *Ontology of the Original and Phenomenology of Reproductions: Image and Imitation, Clip and Clone.* Cultural goods and services have grown into a valuable and highly dynamic part of the global civilization. An important part of their production is provided by application of sophisticated techniques of copying, whether it be remakes in the art of cinema, or cloning in the realm of contemporary biotechnologies. What is the purport of these trends, regarded from the point of view of basic human values and rights? Our discussions are likely to center upon this and adjacent questions, actively discussed by present-day academia and mass-media.

VI. *Joys and Horrors of the New Technologies: Is the Creation Continuing?* Fostering human dignity in the age when its basic roots are being actively reformed by means of biological and information technologies is definitely a serious challenge and subject for earnest discussion. Our task here is, as usual, to enhance dialogue between leading representatives of life sciences and philosophers, in hope to contribute to search of a «new consensus», desperately necessary in the age of technological progress.

VII. *Narratives of Wisdom, Discourses of Reason, Bits of Information.* Paradigm shifts and value reshuffling has grown to be a characteristic trend

of the present-day society, regarded by many prominent thinkers as gradually moving towards a possibility of massive intellectual devastation. Being alone in the world, unable to meet its challenges, not being protected from changes devoid of spiritual purport are growing characteristics for contemporary mass psychology. Looking for optimal personal, professional and societal position in the framework of the «New World Disorder» (labelled thus by the American social thinker P. Drucker) definitely forms a pivotal orientation in the work of the Congress in general, and of this section in particular.

The keynote tonality of the Proceedings is to gather outstanding representatives of the realms of philosophy and theology, natural science and humanities, as well as artistic circles in order to initiate interdisciplinary discussions, leading to productive synthesis, aimed at promoting cultural identities and social cohesion, enhancing general vitality and creative capacities in contemporary society.

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

Issue # 15 “*Creation – Creativity – Reproductions: Philosophical and Religious Experience*”.

Issue # 16 “*Creation – Creativity – Reproductions: Artistic and Aesthetic Experience*”.

Issue # 17 “*Creation – Creativity – Reproductions: Historical and Existential Experience*”.

The pragmatic technology-based civilization is, by its very nature, aimed at acceleration and success at any cost, at high reproducibility, and the spread of its own achievements and their daily mass consumption. The required mass consumption of any product, including software, is easily secured by exploiting the lower forms of culture, those parts oriented toward bodily comforts, material well-being, and entertainment. The New Information Technologies and networks in the service of the so-called globalization processes are first and foremost effective means of achieving the key objectives of the pragmatic technology-based civilization: expansion and domination.

All of the treasures of former cultures – the inimitable originality of interactive information, which can now be saved both in video and/or text form in a data base; hypertexts containing the many wise and not so wise dictums of present and past generations; archives containing past and present knowledge and achievements; information on schools and universities; lonely

---

hearts services, directories for any eventualities, the ubiquitous mass media, the global Internet shopping facilities, advertisements and games for any taste – have become the real values of the “virtual world” of the users’ information community.

Like any other technical innovation, the new information technologies are multi-functional and ambivalent. On one hand, the speed of the information streams and their mixed nature lowers the level of reflecting sensitivity and turns a person into “a user” who easily assimilates the required stereotypes and is capable of functioning effectively in the pragmatized milieu, but this person is deprived of the quality of humanism, that “thrill for life” (to quote Albert Schweitzer) in which the wisdom of compassion rather than mastery of information opens the door to “making the right decisions”.

On the other hand, the new information technologies of today’s culture do more than merely broaden the vision of the world in its integrity, interdependence and openness, they make it possible to conduct a representative and responsible dialogue with various civilizations and cultures, thus raising the discourse regarding the issue of the universal human value of the uniqueness of cultures to a new level of sophistication. This issue is not new, but precisely owing to the processes of globalization it could be addressed in a novel way.

The stereotypes of the so-called new world order, with its bias toward a new division of the world in the futurist “clash of civilization” model, are indisputable realities of today. Theorists from the new generation have with increasing frequency assumed there does not exist any kind of traditional system of values that would be capable of providing guidelines for the quickly changing modern society. These theorists believe it is necessary to create a new system of values more suited to a world of increasing complexity and variability.

The “headlong onslaught of the future” described by twentieth-century theoreticians has become our world situation today, and our cultural realities and everyday stereotypes are being transformed. The crux of the present choice is whether “the value of humanity” is upheld or rejected in favour of a post-human global civilization. Admittedly, it is questionable whether there is still any choice left...

## ACKNOWLEDGEMENTS

The Editors of the *International Readings on Theory, History, and Philosophy of Culture* and the organizers of the Congress appreciate very much the support of the UNESCO Division of Intercultural Dialogue and warmly thank Mrs. Rosa Guerreiro for her active professional support during the realization of the project. Our special thanks for professional and friendly support are due to Ms. Skye Burn, Prof. Vladimir S. Zhidkov, Prof. Kirill E. Razglov, Prof. Edward A. Tropp, Prof. Dmitriy Ivashintsev, Mr. Stanislav A. Kuchinskiy, Mrs. Eleonora A. Filippova, Mrs. Natalia Strugova, Mr. Dmitriy Madurov, and all the participants of the meeting and contributors. We hope to continue our fruitful collaboration and to develop interdisciplinary and comparative philosophical studies into the dynamics of contemporary culture, and the consequences of present day social and cultural changes.

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

*Editorial Board*



**CREATION – CREATIVITY – REPRODUCTIONS:  
ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ // PHILOSOPHICAL EXPERIENCE**



**EUROPEAN THOUGHT AND RELIGIOUS EXPERIENCE  
AFTER METAPHYSICS: FROM TRUTH TO CHARITY**

***Gianni VATTIMO***

*European Parliament / University of Turin, Italy*

There are many good reasons to characterize the European philosophy of the XX century in the terms found in one of its main representatives, Martin Heidegger, who sees this philosophy as the expression of the end of metaphysics, or of the end of philosophy as such. The importance of the heideggerian thesis resides in that it does not only describe a development of a specific field of culture, philosophy and related matters; it designates a much larger process, which is also, and basically, social and political, known under other terms as the end of eurocentrism, or also of European colonialism. If the so called end of metaphysics were only a fact concerning books, ideas of a group of specialists, etc., it would probably deserve much less attention, and would mean very little also for philosophy itself. The very philosophical relevance of the end of metaphysics consist in that it is an epochal event. This at least is Heidegger's opinion, and also mine in this presentation.

I'll first try to explain in which sense I propose to take seriously Heidegger's thesis, namely that the meaning of the end of metaphysics is the same as that of the end of European colonialism and eurocentrism. By this latter term, useless to precise, we mean the persuasion, deeply rooted in the European

culture of modern times – a persuasion which was already well established in ancient Greece, which used to call “barbaroi”, barbarians (i.e. not provided with an articulated language) all the other peoples – that European civilization is the civilization par excellence, whose humanism is the sole possible authentic humanism, and that the other peoples are simply underdeveloped, having not yet reached the level of European (i.e. simply human) civilization. Christianity contributed profoundly to this persuasion, by imagining itself as the “missionary” religion called to the task of converting and saving non-Christian believers, pagans, polytheists, etc.

As we, and especially you, here, know, this persuasion did not dissolve by pure theoretical reasons. This dissolution is, in many senses, the very meaning of the history of 20<sup>th</sup> century, with the liberation movements of the colonial countries and the new international order which resulted out of them.

But: why call the dissolution of eurocentrism and colonialism the end of metaphysics? It might also be said that these terms express the way in which the European consciousness (mindset) has experienced the end of colonialism. Indeed, it is very likely that the self-liberating ex-colonial peoples had no feeling of an end – of metaphysics or of anything else – when they struggled for the destruction of European domination. True: but what I shall try to argue is that also for the self-liberated, post-colonial cultures, it is very important to understand their liberation in terms of the end of metaphysics; otherwise, the risk is simply that the process of decolonisation which took place in the 20<sup>th</sup> century result (simply) into new forms of domination, imperialism, slavery.

The European colonial (or missionary) mind was inspired by the idea of possessing the ultimate truth – be it the truth of the divine judeo-christian revelation, or the truth of the sciences, based upon the rigorous application of the rational method founded by Descartes. This “belief in the truth”, to use an expression by Nietzsche, was constantly eroded during the second half of the 19<sup>th</sup> century and in the 20<sup>th</sup>. To cite Nietzsche again, what contributed decisively to this erosion was the “Schule des Verdachts”, the school of suspicion, namely the progressively intensified consciousness of the fact (I know that we cannot call this a “fact”; no matter, Nietzsche was aware of this too) that our experience of the world is nothing “ultimate”, it depends always on a set of conditions which, on their turn, can never become an object of our rational knowledge. Nietzsche expressed this consciousness by the thesis that “there are no facts, only interpretations”, i.e. that all experience is

interpretative. Nietzsche did not know Marx and Freud, but the meaning of his doctrine of interpretation is largely analogous to theirs; more on the side of Freud than of Marx, because, contrary to Marx – or to the *vulgata* of Marxism – and closer to Freud, Nietzsche did not believe in truth as a possible ultimate result of the critique of myths, ideologies, false consciousness. This is also why his thesis that there are no facts, only interpretations, is not (at least not so evidently) self-contradictory. Also the “fact” that all knowledge is an interpretation is not a fact in the “objective” sense of the word. In order to “prove” its truth we shall not “show” an objective state of affairs, we’ll only argue the preferability of this thesis against the other given candidates, etc. The reasons to prefer this thesis against other possible candidates is not the objective state of affairs – as if the real structure of the world were “interpretative” – but simply the reasonable expectation that it serves a less violent relationship to the others, and, at the same time (and by the same token), the persuasion that it is more consistent with the cultural traditions which we and our fellow men (in our society, at least) share.

In fact, the end of metaphysics which – according to my hypothesis, at least – takes place in the culture of 20<sup>th</sup> century is basically motivated by the refusal of the violence which appears to be related to the metaphysical first principles. Heidegger started his polemics against metaphysical objectivism, in *Sein und Zeit* (1927), for the same reasons which inspired much of the artistic and philosophical *avant-garde* of that epoch, namely the fear that metaphysical objectivism will prepare a “totally administrated” world (the term comes from Adorno), a world of rationalization of life in which there would be no more freedom of choice, but only the functioning of a gigantic machine. He asked the question “what means being” in order to open a search for a sense of being which does not identify being with objects, so excluding human life, freedom, morality, hopes, from being. But this is not only a worry of Heidegger. People like Emmanuel Levinas, Theodor Adorno, of course Jacques Derrida and many other French thinkers of the last decades, so as Richard Rorty in the United States, share this way of considering metaphysics – understood as the belief in an objectively given structure of being, of reality – as a basis for possible violence. Take e.g. Levinas: if an individual is – like metaphysics from Plato on has said – an “instance”, an incarnation, of an essence, we shall be legitimated also to kill him in order to save the essence itself. Even the nazis believed that Jews had to be destroyed in order to improve the human race... Metaphysics has not always brought about

analogous horrors, but it is at least pretty sure that it involves this possibility more clearly than the “interpretative” view I was trying to describe. One could object that relativism opens up the way to the struggle of everybody against everybody; but, taken in this sense, relativism is exactly the struggle among metaphysical beliefs. Only if one believes that he is “metaphysically” right can he feel legitimated to kill other people.

School of suspicion and dissolution of eurocentrism, imperialism, etc. show in this view their proximity to each other, although there is no explicit connection between the two phenomena: neither the end of colonialism was ever cited as an argument against metaphysics, nor the opposite. But it seems to me very clear that they belong to the same “epoch”: it is also because Europeans have experienced the strength of the other cultures, not only in military terms, but also in “anthropological” ones, by discovering the richness and inner consistency of the cultures which they could no longer imagine simply as primitive, colonial, etc., that it has become clear that many different cultures are possible like many different interpretations of experience. If you consider Wittgenstein’s doctrine of the “language games”, you’ll find in it also the traces of his “anthropological” reflections on other cultures and other forms of life (other than the european etc.).

I made already an allusion to the risks that metaphysics – any kind of metaphysics, i.e. of belief in a given objective order of reality, which could be known rationally and put at the basis of ethics, laws, social order, etc. – prepares and legitimises violence. That’s also the reason why I hold the thesis that the idea of the end of metaphysics as the philosophical condition of a no longer imperialist world order is not simply a european way of approaching the phenomenon; it is not simply the expression of the feeling of the *Untergang des Abendlandes*, of the *Sunset of the West* (according to the title of the famous work by Oswald Spengler, 1918). It is very likely that a liberation movement needs strong beliefs in order to persuade its militants to struggle and risk their life. This is what has always happened in the revolutions, also in the bourgeois revolutions of the XVIII century, and in the socialist revolution which gave birth to the Soviet Union. Perhaps many of the shortcomings of these and other revolutions, also those of the postcolonial world, can be explained by the persistence of this metaphysical “hardness” also after the moment of the struggle. Our task – both of Europeans post-metaphysical thinkers and citizens and of the so called third or fourth world – is that which in Nietzschean terms we should call “overhuman” – the task of

believing strongly in our interpretation of the world without identifying it with the ultimate and sole truth. Nietzsche spoke of the fact that the Uebermensch – but, for us, the man of the post-modern, pluralistic, multicultural, world – has to be able to continue dreaming although he knows that he is dreaming.

But, to come to my last point: why involve charity in the dissolution of metaphysics, especially if we recall a thinker like Nietzsche, who is generally considered the total opposite of any charitable view of the world?

Without discussing here more extensively the case of Nietzsche, I want to show that the dissolution of metaphysics of which speak philosophers such as Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida, was made possible, in European thought, by the profound influence of the judeo-christian tradition. Roughly speaking: Nietzsche, Heidegger, and the other philosophers of the end of metaphysics, although if they don't know it, or don't want to recognize it (like the late Heidegger) take over and develop in their anti- and post-metaphysical philosophy the heritage of the judeo-christian Scripture. I am not coming to the conclusion that we have to convert and come (back, in many cases) to our Christian church(es). In fact, very often the official Christian churches (I speak above all of the catholic which is "mine") have defended the metaphysical notion of truth: in the catholic church, which I know best, metaphysics, the rational knowledge of the first principles of being, has to serve the acceptance of the revelation: you have to discover the existence of God by your reason, and then you can be taught the truth of the revelation etc. Although not many Christian and catholic thinkers believe any longer in this scheme, the official doctrine of the catholic church is still based upon it. In my opinion, this is not because the "rational" basis of the faith is necessary; but more because the authority of the Church is better founded by the idea that there is a natural truth which has to be accepted also by non-christians, so that, for instance, the imposition of catholic morals in the laws of the "secular" state can be reinvoked on the basis of the "natural" reason...

I cite this aspects of the question only because they are examples of the general fact that the Christian churches have generally adopted a metaphysical view of truth, although the judeo-christian scripture contains the premises for its overcoming. Take the very notion of creation: is there anything more opposed to creationism than the idea of "being as such" as it is discussed by philosophers such as Parmenides, Plato, Aristotle, or Spinoza and even Comte? The metaphysical idea of a stable, unchangeable structure of being, which human reason could grasp by a progressive approach and by the development

of hard sciences is totally opposed to the idea of a God who decides to create, who opens up human history in which the game of salvation is played etc.

I mean that the anti- and post-metaphysical thought, which is related to the processes of liberation of our century, thinks being more in terms of event, of historicity, of possibility for freedom, than in terms of necessary structures. And this is an heritage of the judeo-christian tradition which neither the philosophers nor the churches recognize as such, for different reasons. To become aware of this connection, of this heritage, is important not only because of purely cognitive reasons, although it has some meaning for people interested in Nietzsche and Heidegger to know that they were, at their beginnings, Christian theologians. In fact, to recognize the “Christian” or “biblical” roots of the dissolution of metaphysics involves an important practical consequence: which I indicated with the term “charity” in the title of this presentation. Let me say that I dare to cite this word first of all because I found it used by a post-analytical American philosopher, Donald Davidson: whom I know very little, so that I am not claiming to interpret correctly his use of the term. What I propose, is to take the unusual occurrence of this term in a philosopher like Davidson as a symptom – as an emblematical expression of the general transition, which takes place in the post-metaphysical philosophy of our days, from truth to charity. I see this transition in thinkers like Heidegger, like Rorty, like Levinas, like Derrida, like the Wittgenstein of the “language games” and “forms of life”; but also in the doctrine of communicative action proposed by Habermas and, in similar terms, by Karl Otto Apel, who are generally considered as enemies of the post-modern, post-metaphysical thought. The idea – not the term – of charity seems to me clearly present in Habermas when he assumes that truth and rationality are not describable in terms of correspondence to the state of affairs, but as what we could call the “presentability” of an argument to the ideal universal audience of our fellow men.

Here you can also see the explicit connection between end of metaphysics, historicity and interpretation. It is because we don’t know things in themselves, but only through a historically conditioned interpretation, that truth becomes dialogue, intersubjectivity, at the very end also charity, towards our fellow man. Could we not say that this is just a matter concerning our knowledge, and that being in itself is nevertheless something stable, structured, “given” although not to our reason, etc.? But: which reason should we have to consider being in these terms, by saying that it is only our intellect that

does not have the capacity to reach the thing in itself? The fact that it would seem “natural” to distinguish being in itself from our (always historically conditioned and limited) interpretation of it is not a proof at all; also the idea that there must be a being in itself is just an interpretation; of which one can “show” the motivations (reassurance, need for authority, etc.) and which falls under the objections against metaphysics.

Whatever the value of these and other anti-metaphysical arguments, it is important for me to recall the rather general attitude of today’s philosophy in relation to the very notion of truth, which is in various way brought back to the agreement, the dialogue, the intersubjective discussion, rather than to the correspondence of a sentence to the res, to the thing itself. I take this “reduction” of truth to intersubjectivity as the main result of the dissolution of metaphysics in 20<sup>th</sup> century thought. And I draw from this assumption two consequences. First: in order to avoid the risks of new violence based upon the adoption of metaphysical attitudes towards truth (no matter which is their content, human rights dogmatically understood or racial prejudices...\*\*), it is important that both the European post-metaphysical thought and the “other” cultures which have taken the floor through the process of liberation from colonialism and imperialism take seriously the philosophical dissolution of metaphysics: which means also the dissolution of any new dogmatism, ethnicism, nationalism, fanaticism and claim to the absolute value of political, social, moral systems.

The second consequence is more clearly related to my evocation of the judeo-christian tradition. By recognizing that, at least in the European thought, the dissolution of metaphysics is mainly an effect of the persistent influence of the Bible, the post-metaphysical thought finds also a basis for not sticking at a vacuous pluralistic attitude which could also have the outcome of a purely formal respect for the different cultures which does not exclude a new sort of apartheid. This is an attitude of “incomplete” pluralism, which is largely present in the right wing political movements (I think of the “Nouvelle Droite” in France, but also in Italy), and sometimes also in the liberal individualism: everybody (every group, every community, etc.) is entitled to profess its own ideas, provided that nobody “disturbs” any other, in a view in which ideas, Weltanschauungen etc. are strictly considered a matter of private life, too private also to be discussed publicly. But pluralism does not mean the same as insulation; this would amount again to an attitude which tends to fall into metaphysics, in the sense that it does not accept any discussion of one’s

beliefs, taken as unchangeable and undiscussable as the first principles of the classical metaphysics. Your belief is what you are, and you cannot change it.. In this sense, it seems to me very important that post-metaphysical philosophy recognizes explicitly its provenance from the biblical tradition.

By the way, this seems also the only way to revive philosophy after a period in which, conceiving of itself as a specialized science (logic, epistemology, analysis of language without any “engagement” in value choices), it has become a pure matter of very abstract and academic discussion, finding the way to the consideration of life only through literature (Comparative Literature is in fact the name of the “popular” philosophy in the American universities..)

The final result of the end of metaphysics is often considered the very end of the “universalist” claims of philosophy itself, and in many senses this seems true. But it is also possible that, through the recovering of its relation to the religious tradition(s), which involves also the more explicit consideration of alterity, plurality, interpretation, philosophy finds a new way to speak for the “universality” and in the name of humankind.



## ТВОРЕНИЕ И ТВАРЬ ПЕРЕД КОНЦОМ ИСТОРИИ

*Александр КАЗИН*

Творение, как известно, принадлежит только Богу, тогда как творчество – удел человека, а воспроизведение есть акция компьютера. В европейской культуре творение осуществляется в *классике*, творчество в *модернизме*, а репродукция в *постмодернизме*. Если классика молитвенно предстает Творцу, а модернизм дерзает вести с Ним диалог «на равных», то постмодерн играет с Ним под псевдонимом «ничто». Иными словами, триада «творение – творчество – репродукция» онтологически полагает иерархию начал европейской культуры, развернутую в «большом» историческом времени. Попытаемся ретроспективно рассмотреть её через взаимоотношение указанных начал, устремленных к эквифинальной точке Омега – точке завершения духовной истории Запада.

\*\*\*

Первым опытом *молитвенного творения* в Европе была, несомненно, античная классика. Можно спорить, различали ли греки красоту, благо, порядок и заветы отцов, однако жизнестрой вселенной у них обозначался одним ясным и твердым словом «космос». Уже в пору мировоззренческой юности человечества внимательный ум схватывал – хотя не знал, как назвать – Единое, присущее в качестве общего истока / общей судьбы столь различным по виду совершенствам, как космос, идея, душа, жизнь и человек. Об этом общем начале всего подлинно сущего говорил Парменид, утверждая, что бытие есть, а небытия нет. Еще более определенно о единой для всякого здравого ума основе космоса высказывался крупнейший диалектик древней классики Гераклит, называя эту основу Логосом, который одновременно есть правящий Огонь или царственная Молния.

Переход от верности Логосу к свободе личного разума совершили в Греции, как известно, софисты и Сократ. Именно на основе личного разума ученик Сократа Платон задался целью восстановления (репродукции) единого природно-социального, солнечно-человеческого космоса. Не случайно знаменитая греческая трагедия для Платона – всего лишь иллюзия, а свободные художники подлежат исключению из

идеального государства: священникам (мудрецам) и стражам (воинам) они не нужны, а толпе опасны. Так в лице великих древнегреческих мыслителей впервые на почве Европы осознавала себя главная святыня классики – *благоговение* перед таинственным Источником бытия.

Дальнейшие пути интересующих нас миродержащих установок связаны с появлением *христианства*. Корни культуры, по книге Бытия, переплетены с преступлением. В четвертой главе этой книги рассказывается о том, что первыми людьми, которые построили города, стали ковать орудия из меди и играть на гусях, были именно потомки братоубийцы Каина. Таким образом, культура с самого начала явилась заменой (эрзацем) богообщения, в форме которой согрешивший человеческий дух переживает наложенное на него проклятие. Тем самым европейская культура была поставлена перед метафизическим выбором: либо сомнение в благодати творения, либо ложь в самозаконности свободы..

И то и другое одинаково ничтожно перед лицом Христа. Благодаря рождению от Отца и единосущности с ним Спаситель явил нераздельное тождество преемственности и свободы («для иудеев соблазн, для эллинов безумие»). Что касается культуры, то она в перспективе христианской эсхатологии оказывается и вовсе лишней: в царстве Божиим никаких посредников не нужно. Применительно к нашей теме отсюда вытекает, что само разделение на *смирение-поклонение* (принцип классики) и *бунт-свободу* (принцип модернизма) есть следствие ложного выбора Денницы (змея) и падшего человека (Адама). Различие между ангелом и человеком тут только то, что ангел произвел свой выбор раз навсегда, тогда как человек, сотворенный по образу самого Творца, сохранил возможность *возврата*.

Христианское благовестие предложило культуре путь спасения. Но приняла ли она его? В Средние века *почти* приняла – вплоть до самоликвидации. Во всяком случае, и в Православии и в католичестве в Средние века идеалом человека выступает не книжник, говорун или артист, а монах («одинокий»), инок («иной»). Св. Антоний и св. Франциск в равной мере были *классиками творения* в том смысле, что утверждали вечную истину Божьего дыхания в человеке, а св. Григорий Палама подвел под это мощную догматическую базу в виде учения о божественных энергиях, незримо проливаемых в бытие.

\*\*\*

Но Запад выбрал иной путь. Подлинное начало европейского модернизма есть эпоха Возрождения, открыто связавшая все совершенства мира с наличной природой антропоса. Иными словами, западный Ренессанс осознал богочеловеческий диалог как порождающий принцип культуры, уводя тем самым ее далеко за пределы храма. «Делай, что хочешь» – таков лозунг одного из героев «Гаргантюа и Пантагрюэля» Рабле; в прагматическом варианте та же мысль сформулирована Ф. Бэконом как «знание – сила». Разумеется, деятели Ренессанса относились к своим интеллектуальным и художественным поискам как представители классической парадигмы: они не сомневались, что мировое бытие, с которым они искали свободной встречи, положено и упорядочено Богом, и потому бытийствует истинно и красиво. Они не знали еще того, что своим переходом в область самозаконного человеческого слова и поступка совершили превращение *классической* культуры – в культуру *либерально-модернистскую*. Именно благодаря переходу гуманизма на позицию мировоззренческого *центра* Новой Европы ключевым словом западной философии, науки и искусства стало *сомнение*: содержанием творения (классики) является вера и верность, тогда как сфера творчества (модернизма) растет из свободы и «внезаходимости». Если Бог есть Я, то и Я есть Бог – такова вершина европейского философского идеализма, являющаяся в то же время вершиной западного человекопоклонничества.

Величайшим европейским модернистом – одновременно мыслителем и поэтом – стал Фридрих Ницше. Его сверхчеловек, по крайней мере, в теории совершил все подвиги антихриста, от милостивого соизволения бытия Божия до полной эстетизации жизни и взаимообращения ее полюсов: кто уже и первые ласточки грядущего поставангарда. В писаниях Ницше содержится цельная мифология Новой Европы, от Ренессанса и Барокко (бог-художник) до гегелевского самообожествленного ума (ум-бог). В лице Ницше человек Запада сделал первый крупный шаг уже на *постхристианской* территории, парадоксально оправдав тем самым слова Канта о том, что наши упования на Господа делают излишним его повседневное участие в наших делах.

XIX век оказался в европейской культуре веком высокого модернизма – в философии, политике и искусстве. Истина не существует, а *творится* – такова формула либерального модернизма Новой Европы.

В 20-ом столетии идея *распоряжаемости* истины еще более укрепилась. Например, в философии Мартина Хайдеггера индивид почитается «пастухом», то есть фактическим хозяином истины: бытие и его «пастух» у него равновелики, ибо не имеют ничего объединяющего их, кроме ничто.

\*\*\*

Итак, творчество (не говоря уже о творении) в собственном смысле кончилось на излете модернизма, когда «художник-бог» понял, что Богом он быть не может. *Царственная личность, утвержденная на ничто* – такова высшая точка европейского модерна XX века. Ситуация творца-авангардиста предельно серьезна: для него продолжает существовать идеальный (классический) космос с его верхом в низом, правдой и кривдой, но только в центре его модернистский гений видит Себя. Вокруг такого космогонического «Я» (художника, мыслителя, вождя) может возникать гигантская система иерархических смысловых колец, эта система может быть жестко репрессивна (футуризм, сюрреализм и соцреализм в искусстве, деспотия любого рода в политике), но онтологическим ядром ее в любом случае остается обожествивший себя человек (группа, партия).<sup>1</sup> Язычески-нордические или псевдоклассические – вообще всякие – социокультурные структуры суть в этом случае только одежды, натянутые на сверхчеловека (человекобога). Сильный, одинокий и абсолютно самодостаточный Заратустра исполняет свой модернистский танец в любом костюме и обуви, или даже совсем без нее, как Айседора Дункан...

Так продолжалось в Европе примерно до 40-х годов прошлого столетия, когда на смену пионерски-задорному авангарду пришел *постмодерн* – культура *смерти*. Если классическое соборное творение сознавало себя под знаком Вечности, а модернизм разглядел в вечности только образ собственного «Я», то для постмодерна (поставангарда) и то, и другое уже не важно. Иными словами, постмодерн – это *победившее* человекобожество, увенчавшее свой триумф лавровым венком самоотрицания. Как замечает знаток предмета, «постмодернистские стратегии своеобразным образом тематизируют смерть в качестве универсального инструмента умерщвления больших идей, высоких смыслов, длинных идеологий».<sup>2</sup>

Гениальное описание постмодернистской свободы дал Герман Гессе в романе «Игра в бисер» (1943). Традиции классики, отвергаемые авангардом, парадоксально восстанавливаются в постмодернизме, но уже в качестве особой игры смыслами, «игры стеклянных бус». Постмодернизм смеется там, где модернизм был серьезен: идеями – даже нигилистическими – можно жить, тогда как умерщвленными смыслами («означающими») можно только играть. Мышление постмодерниста включает в себя любую норму – от либеральной до фашистской, от магии до порнографии, но только в плане снижающего ее отношения к другим культурным (религиозным, мировоззренческим, социальным) канонам. Постмодернистская вселенная представляет собой как бы бескачественную ровную смысловую плоскость (экран интернета), где вещи и слова не имеют своего духовного места, а лишь отражаются друг в друге, благодаря чему трагедия приравнивается к комедии, страх – к смеху, красота – к уродству, реальность – ко сну. Постмодернистское сознание заключает своего рода дипломатический договор между «означаемым» и «означающим», благодаря чему, например, теория языковых игр Л. Витгенштейна свободно соотносится с христианской апофатикой, а трактаты Фрейда – с даосской «Книгой перемен». Если модернизм был, так сказать, еще невинен, то есть совпадал в своем отвержении благодатного бытия с самим собой, то постмодерн осознал потерю невинности: его центр – везде и нигде. Он постоянно обитает в зазоре между «да» и «нет», в некоей, говоря философским языком, дифференции (Ж. Деррида). Как бы то ни было, понятия вроде «бога», «человека», «действительности», «искусства», «автора» и т.п. для постмодернизма суть допотопные мифы, еще доживающие свой век где-то на задворках догматического сознания, но уж к современности относящиеся примерно так же, как, скажем, оперетта «Прекрасная Елена» к рок-группе «Black Sabbath».

Попросту все это означает, что одинаково правы святой и сатанист, мистик и психоаналитик, живой и мертвец.<sup>3</sup> Что нет способа различить просветление и наваждение, Моцарта и Сальери, Андрея Рублева и Сальвадора Дали. Более того, они принципиально равноценны, то есть представлены на единой всемирной электронной выставке в духе апокалиптического «хрустального дворца», когда-то так поразившего Достоевского в Лондоне. В религиозно-философском плане такая выставка знаменует собой конец культуры как посредницы между Богом и сво-

бодой, и переход её в иное духовное пространство – уже с темным нимбом вокруг головы.

Так или иначе, европейское историко-культурное колесо описало круг от первородного греха Адама и Каина (появление культуры как замены Бога) до смерти (ничто) как субстанции цивилизованной свободы. Либерально-эгалитарный прогресс оказался дорогой к царству призраков, симулякров: «Каждая ценность или фрагмент ценности сверкают мгновение в небе симуляций, а потом исчезают в пустоте, следуя ломаной траекторией, которая только случайно может соприкоснуться с траекториями других ценностей... Мы живем в неопределенном воспроизведении идеалов, наваждений, образов, снов, которые давно остались позади. Вещи продолжают функционировать, в то время как их идея давно исчезла».<sup>4</sup> Видимо, было что-то ошибочное в самой западной (рационально-юридической) постановке вопроса о святине и свободе, благодаря чему европейцам пришлось – в каждую эпоху по-своему – противопоставлять человеческую волю «небесному деспотизму». Естественно, что при этом свобода чаще оказывалась «на стороне демона». Собственно, Люцифер (Денница) и явился на этом горизонте первой «творческой личностью», а культура, соответственно – инфернальным изобретением (пространством антихриста).

Конечно, на протяжении реальной истории Европы так было далеко не всегда. Только в XVI веке Ренессанс и Реформация убили католического Бога, поставив на его место сакрализованного человека. Последующие затем эпохи Барокко, Просвещения и Идеализма бытийный статус культуры заменили антропологическим, мышление сущностями - мышлением отношениями, духовный реализм - гуманистическим натурализмом и символизмом. За четыре века новоевропейского модернизма утвердились в культуре «три кита» творческого сознания – гениальность, ирония и эротика. Именно на них основал авангард свой интеллектуально-поэтический метод – и был в свою очередь отменен постмодерном, убившим не только Бога, но и человека. Если Ренессанс и Просвещение боролись с духовным *авторитаризмом* («раздавите гадину!»), то поставангард вообще изъяснял идею *авторства* как способ смыслопорождения. Смерть автора наступила следом за смертью Бога и смертью человека, ибо только через смерть проходит ныне в Европе граница между жизнью и симуляцией. Тревожный знак Ничто восходит сегодня над цивилизацией победившего вольнодумства, предостав-

ляя ей единственный шанс обретения самоидентичности. «Смерть вместе с нами совершает свое действие в мире; это та самая сила, что очеловечивает природу и возвышает существование до бытия, она пребывает в нас как самое человеческое, что в нас есть, она есть смерть лишь постольку, поскольку имеется мир, человеку же она ведома лишь постольку, поскольку он человек, и человек он лишь постольку, поскольку в нем совершается становление смерти <...> Разве смерть не есть высшее завершение свободы? В смерти заключена суверенность человека, свобода – это смерть».<sup>5</sup>

Итак, европейский опыт чистой свободы закончился ее *переобращением*: из страны жизни она перешла в Deathland – державу смерти. А в чьем ведении находится держава смерти? Иоганн Гете описал путь фаустовской свободы к соглашению с Мефистофелем. На вершинах апостасийной воли за успех надо платить душой – но зато во *внутрижизненных* планах снимаются все табу «не только для ученых и поэтов, но также и для каждого рядового индивида, который вдруг почувствовал, что он имеет право требовать, добиваться и лучшего секса, и лучшего умирания».<sup>6</sup> Тварь ли я дрожащая или право имею? – спрашивал Бога один из наивных героев русской литературы. Современный европеец уже не задает такого вопроса.

Было бы, однако, неверно воспринимать сказанное как попытку усомниться в ценности человеческого творчества как такового. Напротив, усилия автора направлены на углубление его христианского понимания. Свобода воли, слова и дела есть непреложный дар Божий людям, сотворенным по Его образу и подобию. Истинная диалектика творения и творчества только начинается с осознания катастрофы гордой свободы. Европейский Ренессанс отверг диктатуру католического Бога, совершив тем самым благое религиозно-историческое дело: он как бы выпустил европейца в свободную охоту за истиной. Результатом этого эксперимента оказался «закат Европы» – духовно-экзистенциальные трещины разъедают фундамент этой цивилизации на глазах всего незападного мира. Для того, чтобы оценить иное соотношение между Святыней и гением, следует обратиться к опыту *православно-русской цивилизации*

\*\*\*

У Николая Гумилева есть замечательное стихотворение, знаменующее собой *ангельское присутствие* в темном русском опыте:

**ПОТОМКИ КАИНА**

*Он не солгал нам, дух печально-строгий,  
Принявший имя утренней звезды,  
Когда сказал: «Не бойтесь Вышней мзды,  
Вкусите плод и будете как боги».*

*Для юношей открылись все дороги,  
Для старцев – все запретные труды,  
Для девушек – янтарные плоды  
И белые, как снег, единороги.*

*Но почему мы клонимся без сил,  
Нам кажется, что кто-то нас забыл,  
Нам ясен ужас древнего соблазна,*

*Когда случайно чья-нибудь рука  
Две жердочки, две травки, два древка  
Соединит на миг крестообразно?*

Этот текст представляет собой краткую формулу отечественной культуры по метафизической вертикали и горизонтали. В отличие от западного христианства. Восточная Церковь никогда не доверяла уединенному (единственному в своем роде) человеческому опыту. В центре религиозного предстояния и творческой практики православия находится *собор*. Согласно определению А. С. Хомякова, истина недоступна отдельному сознанию: для этого нужна Церковь, которая «не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати».<sup>8</sup> С тех пор, как послы князя Владимира побывали в царьградской Софии и донесли ему о красоте православной литургии (общего дела), христианская Русь оказывала сопротивление римско-католической, а затем и протестантской дифференциации духовного акта по «точкам зрения», «дискурсам» и т. п. Апофатика и исихия – божественная тайна и говорящее молчание – оказались для русского монаха, иконописца, писателя важнее самых очевидных (логически вынужденных) доказательств богоприсутствия на уровне наличного бытия. Золотая «луковка»-свеча православного храма есть архитектурная эмблема общения в свете Пресвятой Троицы – тихого согласия в любви, в отличие от антропоцентрической воли романо-



готических остроугольных шпичев. «Троица» Андрея Рублева – это безмолвная беседа трех ангелов, где слово творчески тождественно тишине как вечное совершение правды: «уже-но-еще-не». Вся история Киевско-Московской, Петербургской и отчасти даже Советской Руси наполнена желанием удержать единство от распада, сохранить вертикальную напряженность культуры, избежать любой симуляции – подчас даже ценой отказа от культуры как таковой. Культура (в том числе и художественная) – это всего лишь одна из оболочек цивилизации, ядро которой составляют вера и язык – в нашем случае православная вера и русский язык церковнославянского корня. В свое время П. Я. Чаадаев и маркиз де Кюстин заметили *искусственность* европейского обличья петербургской («серебряной») Руси, назвав ее империей фасадов. Как мастера критики исторических масок они были правы – православное сверхсознание уповает на то, что лучше утратить свою свободу в Боге, чем сохранить ее для демона. Пожалуй, ярче всего это проявилось у Пушкина, чье творчество стало как бы вызовом собственному грешному гению. Вся поэтическая и личная судьба Пушкина может быть прочитана как путь к истине вместе с его героями и читателями – через сотворчество с ними в любви. Если действительно сердцевина всякого существования (кроме греха) есть Христос, то у Пушкина он царит и в катартическом финале «Евгения Онегина», и во всенародном покаянии Пугачева на Красной площади, и в верности до гроба жены капитана Миронова своему мужу-воину («Капитанская дочка»), и в такой же верности «старого пса» Савельича своему барину, и в отказе Петра Гринева служить самозванцу (идея истинной монархии), и в помиловании императрицей Гринева по просьбе Маши (соборное начало Руси) – в любом пушкинском создании, за исключением отмеченных печатью тяжести. Сам Пушкин на смертном одре простил своего убийцу и завещал не мстить ему. В завершении – в высшей точке пушкинской поэзии и жизни – *другой* перестает быть для него *чужим*, становясь ипостасно единым с ним (и с читателем). Таков дар любви, принесенный этим художником в звучание «скучных песен земли».

Вообще, явление Пушкина – наряду с явлением Серафима Саровского и Победой 1812 года над коронованной буржуазной революцией в лице Наполеона – по меньшей мере на целый век уберегло Россию от рационально-юридической деконструкции сущего. Императорский Петербург, с его регулярными перспективами и фасадами, расчерченными по лекалам Леблона, разумеется, брал свое – но даже на берегах

пленительной Невы Медный Всадник гонялся за маленьким человеком вопреки, а не благодаря великосветским приличиям, а Нос гулял по Невскому так, как будто всю жизнь только это и делал. Так называемый реализм классической русской литературы на самом деле есть *общение с духами* – то самое, где параллельные линии, по слову Достоевского, сходятся (хотя для близорукого человеческого взгляда это только обман зрения). Как бы то ни было, свою третью столицу – после Киева и Москвы – Святая Русь построила на тех же самых трансцендентных основаниях, что и прежде: Петр Великий со своими всепьянейшими пародиями не смог тут ничего изменить. Конечно, в социологическом плане Россия оставалась строго иерархическим социумом, где не только какой-нибудь станционный смотритель, но и, скажем, писатель (к примеру, камер-юнкер Пушкин) был юридически ничтожен перед Царем – однако в отношении *вертикали творения* и тот, и другой, и третий оказывались совершенно равны – более того, соборно общались друг с другом как братья. Об этой особенности русской национальной этики хорошо сказал С. А. Аскольдов: «Русь была до отмены крепостного права, а отчасти и после него страной рабов и рабовладельцев, но это не мешало ей быть Святой Русью, поскольку Крест, несомый одними, был носим со светлой душой и, в общем и целом, с прощением тех, от кого он зависел, поскольку и те и другие с верою подходили к одной и той же Святой Чаше. Так праведность десятков миллионов очищала и просветляла в единстве народного сознания грех немногих тысяч поработителей, к тому же грех часто ясно не сознаваемый в качестве такового ни той, ни другой стороной».<sup>9</sup> Добавлю, что дело тут не в «рабах» и «рабовладельцах» (остатки юридической терминологии у Аскольдова), дело в сообща проживаемом Промысле, по отношению к которому и те и другие равно грешны и равно святы.

Не будет большой ошибкой сказать, что и катаклизм 1917 года в конечном счете был вызван жаждой творческого общения с Истиной, которая под напором плутократии лишалась своего метафизического места на земле. Речь идет, разумеется, не о марксистской идеологии как таковой, и не о потугах масонских подмастерьев, а о *радости-страдании* (по формуле А. Блока), которые суть одно, и без которых жизнь на Руси никому не мила, будь она хоть трижды сытой и комфортабельной. Собор православной русской цивилизации дал трещину раньше, чем был взорван московский храм Спасителя – но все же лет на пятьсот позже, чем

Европа водрузила на своих священных камнях религию разума. Предстояние перед Высшим стоит дорого – за одного битого двух небитых дают. Слово «товарищ» ближе христианскому «брату», чем почтительный «господин», кургузый «сударь» или постмодернистский «другой». Образ страны как поруганной обители (Россия) онтологически глубже, чем образ изящного салона (Франция), или мощной банковской корпорации (Америка). Во всяком случае, у нас не образовалось нейтрального пространства между правым и левым, где удобно помещаются антропоцентрические (человекопоклоннические) технологии, и где так приятно жить. Отсутствие в России духовной «буферной зоны» – ее главное отличие как от западного «открытого общества» с его культом экономического человека, так и от восточной «роевой» традиции, для которой сохранение канона, ритуала является главной упорядочивающей заботой. Россия – это не Европа и не Азия: это именно Последнее Царство.<sup>10</sup>

Компромиссы, как и жесты вежливости, в России не в моде. Русские никогда не «церемонились» с правдой и друг с другом. Раздвоение надмирного Истока на видимые противоположности становится у нас не только метафизическим, но и личным и художественным избранием. В этом плане русская культура чуждалась профанного – в мировом апостасийном прогрессе (ведущем от рая к аду) Русь участвует лишь поверхностными слоями своей цивилизации. Понятие «русская демократия» или «православный поставангард» несут в себе не больше смысла, чем «святая Америка» или «голландская соборность». В элементах хозяйства и политики это проявляется, например, в том, что буржуазия как класс-в-себе у нас по существу невозможна – она почти зримо подвешена между покаянной аскезой, коммунистической революцией и пулей киллера. Что же касается творчества и репродукции в эпоху тотальной коммуникации, то здесь проблематика верха и низа (правого и левого) остается в России преобладающей – вопреки постмодернистским коммуникативным играм вроде «перформансов» или «ризом». Уж если русскую жизнь не смогли до конца испортить хорошие книги (вопреки мнению В. В. Розанова)<sup>11</sup>, то глобальная киберпаутина ей религиозно не страшна. Подобно граду Китежу при приближении татар, Россия уходит в пространства пакибытия – только ее и видели. Не случайно даже у таких наших кинематографистов, как К. Муратова или А. Сокуров, вдруг да зазвучит где-нибудь за кадром «Белеет парус одинокий» или «Жертва вечерняя», меняя тем самым духовную перспективу вроде

бы совершенно безнадежного опуса... Звезда полей, о которой писал Николай Рубцов, для нас еще не зашла.

Заканчивая эту статью, укажу несколько финалистских признаков переживаемой нами эпохи – «эры Водолея», как выражаются европейские традиционалисты. Прежде всего, имеет место взаимно-однозначное соответствие позиций властвующей элиты начала третьего тысячелетия тем откровениям Иоанна Богослова, которыми определяется *эсхатон* – созревшее завершение мира сего. Постепенно формируется правящий мировой класс; складывается транснациональная экономика, каждый участник которой (практически каждый человек) будет персонально занесен в суперкомпьютер мирового банка; растет планетарная интеррелигия, в экуменическом культе которой в принципе снимается различие между Творцом и его противником; наконец, торжествует глобальная рекламно-клиповая квазикультура, контролирующая сознание народов на основе новейших психосемантических разработок (т.н. «информационное оружие»). Все это вместе взятое готовит единое ментальное пространство-время антихристу, чтобы было куда войти ему...

Конечно, каждая крупная цивилизация предлагает свои ответы на вызов премудрого змея. Евроатлантическая версия человеческого успеха – фаустовская идея – расплачивается за самообожествление (самоспасение) верой в смерть: танатология стала её самой большой, хотя и вежливо скрываемой за «американской улыбкой», любовью. От Шопенгауэра до Фрейда, от Иозефа Кафки до Иосифа Бродского – сплошные «дискурсы смерти», один страшней другого...

Иначе в России. Пока Запад (не столько географический, сколько сакральный) искал «другого», закрыв для себя просвет бытия выстроенной им за последние века новой – на этот раз уже технотронной – вавилонской башней, православная Россия бессознательно твердила в течение судного XX века несколько ключевых слов: «Се, раба Господня. Да будет мне по слову твоему» /Лк.1:38/. Крупнейший русский мыслитель уходящего столетия – и тайный монах – Алексей Федорович Лосев в лагерях ГУЛАГа разрабатывал коммуникативную версию исихазма<sup>12</sup>, на деле подтверждая тем самым слова Н. В. Гоголя, сказанные им еще во времена расцвета Третьего Рима: «Монастырь наш – Россия!». Коль скоро история и культура есть способ восстановления в человеке подобия Божия, ему (человеку) не стоит торопиться «стать как

боги», безумно приписывая себе тождество падения и полета. Чтобы объединиться, нужно сначала размежеваться – об этом стоило бы помнить всем полагающим свободу на сторону демона, и потому вольно или невольно движущимся «мостами Вавилона» – вслед за недавно посетившими Москву звездами «Роллинг Стоунз»...

Быть звездой по существу означает быть ангелом, которому доверена почетная служба – освещать и обогревать творение, поддерживая в нем усилие божественного тепла. Звезда с звездой говорит – это не оккультный выход в астрал, и не просто строка популярного романа, а самая настоящая духовно-онтологическая реальность неиспорченного бытия, где все общаются со всеми: волк с ягненок, лев с волком и змеей (Исаия. 65:25). Только рационализированному некрофилу Вселенная кажется холодным чудовищем или идеальным часовым механизмом. На самом деле не только солнышко заботится о земле, не отпуская ее далеко от себя, но и земля светится в его лучах торжественно и чудно. Сиянье голубое вокруг нее – это тварная София, и создана она именно для того, чтобы принять в себя нетварный Фаворский свет. Таково истинное общение, которое есть чудо – тем более чудесное, что для него не надо нарушать никаких законов: они уже исполнены в вечности. Это утаено от мудрых и разумных, но открыто младенцам (Лк. 10:21). В одном модном драматургическом опусе XX столетия говорится, что верить в Бога – такая же глупость, как и не верить в него. В этих словах веет гордыня твари, играющей в слова с Абсолютом. Неразличение бытия и небытия, правого и левого – привилегия Начала, которое выше того и другого и у которого все свое. Человеку же, как его тварному подобию, даны «меч и разделение», чтобы отличить свет от тьмы и тем восстановить число ангелов, уменьшившееся после падения сына погибели.

## CREATION AND CREATURE FACING THE END OF HISTORY

*Alexander KAZIN*

*Russian Institute of the History of Arts, St. Petersburg*

As it is known, creation belongs only to God, while creativity is man's reality, and reproduction is the computer's action. In European culture, creation has been realized in the classics, creativity in modernism, and reproduction in postmodernism. The classical attitude involves praying to God, modernism dares for the dialogue of equals with him, and postmodern is a game with him under the pseudonym "nothing". In other words, the trinity "creation – creativity – reproduction" ontologically represents the hierarchy of origins of European (and partly of Russian) culture in «big» historical time. European classics, as such, constitute the Middle Ages with their apology of theocentric action. With the beginning of the Renaissance and the Reformation, Europe became sidetracked from the God's plan of creation, and promoted the "live world" of the man instead. This process peaked at the vanguard of the 20 century, and was replaced by postmodern, within the framework of which the introvert game-centric culture has been built. This postmodern culture is incapable of either creation or creature. In Russian culture this process has not yet been completed. Orthodox Russian civilization has kept its energetic potential, and its future depends on its own sacred choice as well as on the times of *Parussia*, which people cannot know anything about.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Крайне правые и крайне левые, как известно, сходятся – уже за пределами христианского духовного поля. Г.П. Федотов верно писал об этом в 1936 году: «Не подлежит сомнению, что мы живем в эпоху - вероятно, в самом конце её – гибели гуманистической культуры, которая выразилась с предельной четкостью в XIX веке. Искусство не отражает этой гибели, оно ее организует и вдохновляет. Это движение совершается во всех сферах культуры: борьба с психологизмом в философии, с «богочеловечеством» в богословии, с сентиментальностью (т.е. с состраданием) в общественной жизни – со свободой повсюду, все это не разные явления, это одно и то же самосознание современного человека, в его жажде самоуничтожения. Человек стал сам себе противен до нена-

висти, до потребности убить себя или, по крайней мере, разбить свое отражение в зеркале. И когда человек убит окончательно или, скажем, когда в нем осталась только мускульная энергия, из прессованных останков людей, все еще горячих энтузиазмом, как из кирпичей, строится новое общество, из мертвых идей строится богословие (бартианство), из мертвых звуков – музыка Стравинского. Пикассо и Стравинский в духовном мире значат то же, что в социальном Ленин и Муссолини. Но зачинатели и пионеры – это они, а не политические вожди, которые делают последние выводы в самой последней, то есть низшей сфере действительности. (Федотов Г.П. Четверодневный Лазарь // Вопросы литературы. 1990, № 2. С. 226).

<sup>2</sup> Демичев А. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб., 1997. С. 8.

<sup>3</sup> Уравнение жизни со смертью – и даже с предпочтением смерти – со времен Ницше стало общим местом декадентского сознания. По Ницше, например, «живущее есть лишь род мертвого, и притом весьма редкий род» (Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 583).

<sup>4</sup> *Vaudrillard J.* La Transparans du Mal. Paris, 1990. P. 35.

<sup>5</sup> Бланишо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. М., 1994. № 7.

<sup>6</sup> *Goldberg J.* Death and His Brother, Sex Communicating issues in Thanatology. N.Y., 1976. P. 106.

<sup>7</sup> Хомяков А.С. Соч. В 2 т. М., 1994, С. 5.

<sup>8</sup> Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции. // Сб.: Из глубины. М., 1991. С. 233-234.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Казин А.Л. Философия искусства в русской и европейской духовной традиции. СПб., 2000.

<sup>10</sup> «Россию разорвала её литература» (Розанов В.В. С вершины тысячелетней пирамиды // М., 1990. С. 456).

<sup>12</sup> См.: Гоготшивили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // В кн.: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.

## **CULTURE AND THE CREATIVE: PARADOXES OF THE NEW**

*Stephen A. ERICKSON*

*Pomona College, Claremont, USA*

One of the problems in discussing culture is determining what is being talked about. There is little focus and no sustained agreement. Philosophers have not been inclined to make culture one of their ongoing topics. For them it is too accessible and changeable, not the fixed and supposedly unchangeable sort of thing worthy of the “science” philosophy has so much wished to be. Religion does not say much regarding culture, except critically, for to the religious temperament culture appears as something humanly generated and therefore secular. The hard sciences are concerned with discovery, explanation and subsequent control. For them culture is soft, more the foam than the beer from which the foam rises. And culture is experienced as variable, diverse and unpredictable. Foundational discoveries cannot be derived from it.

Though for many the arts are viewed as the main contributors to culture, practitioners in the arts view discussions of culture with suspicion, if not disdain. Conceptual, discursive language is judged inadequate to the task of illuminating artistic creations. A further problem is the current and perhaps enlightened blurring of the distinctions between high and common culture, fine and practical arts. Even if music is culturally clarified, forest and business management practices remain unexamined, and for many these are equally parts of culture.

Is the answer to locate a particular culture, if this even is possible – let us call it “Australian” – and describe it component by component? There are at least three, possibly conflicting reasons why this seems a hopeless undertaking. Whether so labeled in the language of style or historical dynamic, cultures are said to be unified wholes whose most significant features are obscured by the microscope of piecemeal analysis. Or it is believed that culture has become so bewilderingly multicultural that we might as well be attempting to dissect a stew. Whatever one’s views on these issues, it is certainly true that culture is so rich and complex that no one can be said to converse with even the majority of it in one reasonably confined geographical area. How then is its illumination possible?



We seem to be left with the soft or “social” sciences. Over the last few decades, economics especially has grown in confidence and ambition. Starting from different conclusions both Marxism and “free-market” globalization have sought reductive explanations of culture through appeal to economic forces. Marxism has failed, and as a key to cultural dynamics the orthodoxies of globalization are now discernibly failing. Culture is not always translatable into numbers and money, any more than currencies can be transformed into pigment, poetry or pottery. Frequent connections and correlations do not establish identifications of culture with finance.

Where, then, might we turn, if culture is our concern? The statistics of sociology and the pathologies of psychology provide interesting bits of information, but in their midst we nonetheless experience culture itself as eluding us. We may become acquainted with an ensemble of instruments and a number of concords and discords, but the symphony’s movements are not quite heard. We have been given some sketchy program notes, but the orchestra goes missing.

Let us move forward hesitantly. Those who hesitate may actually be found rather than lost. They may in fact actually find some things.

Culture is usefully distinguished from nature. One can consort with the raw or the cooked. The raw is natural, the cooked cultural. It has been cultivated. Human intervention has taken place. A first, though very broad understanding of culture, then, as the sum total of human interventions, especially insofar as there is some sort of pattern to them. Culture and cultivation are closely related.

In ‘normal’ times – which we have seen in the past and will probably some time in the future return to – people grow up into a reasonably fixed set of practices that are the continuations of traditions and customs that have evolved from each other. There are both accepted ways of doing things and accepted things to do. Various environments are structured in certain ways and not in others, and behavior in them is expected to be of certain sorts but not of others. There is an understanding of what is to be seen and what is not to be viewed, what to hear and that which never should be uttered.

Even this last short paragraph gives away a location and anticipates an impending problem, however. There are parts of the world where “normality” still holds sway and where the “normal” can differ greatly from that which is considered “normal” in other parts of the world. Tradition and custom are yet strong in these places, but they are lessening in number. It is in

our debatably Americanized first world that fixity has given way. By ‘normal’ I mean repeated, regular and largely routine customs. In terms of this loose definition, the globalizing world is quite proudly *abnormal*. Its own word of choice is ‘innovative’. Is there a new normality on the other side of our current innovations? A normality where creative endeavors as well as behavior will come forth more naturally, and less ‘willed’ than in our present circumstances? We do not yet know.

The impending problem concerns prohibition. Practices not only encourage and endorse, they also discourage and prohibit. But we appear to be entering a period in which the very notion of prohibition is under siege. A period that is well comprehended by the popular saying: “Anything goes!” In itself this is not new. In the arts, for example, the *avant garde* has always attacked current codes, labeling them dogmas rather than foundations or principles. This undermining activity, however, has always been piecemeal, sequential and carried out against the backdrop of assumptions and practices not being questioned at the time – though not in principle closed to subsequent subversion. The most revolutionary of agendas required a platform from which to launch its activities. It can rip out and replace various floor boards a few at a time, but it must stand on still other boards while it does this.

Nineteenth century prophets such as Nietzsche and Dostoyevsky spoke of a time in which everything might be permitted. It was associated with something called “the death of God”. Leaving religious issues very temporarily aside, we are seemingly entering the time of total permission. While this might at first inspection look both liberating and exhilarating, it is equally, if not more disorienting and destabilizing, something Nietzsche himself conveyed in his very pronouncement of God’s demise.

Most people will have experienced or read about such destabilization in terms of capital markets and their “creative destruction”. New technologies and labor resources – and antiseptic phrase for potential workers – render current practices unviable. Recently acquired skills become outmoded and irrelevant. Unemployment ensues. Some now say that the average “twenty-something-year-old” will have not just seven different jobs, but seven quite different sorts of work before he or she reaches retirement. Work and career stability will have become a thing of the past. The continuity of life must be found elsewhere.

In somewhat analogous ways the sexual revolution is said to have made nearly everything possible and almost nothing meaningful. More generally

it is thought that art without boundaries, or whose experimentation ends up with only itself to feed upon, becomes empty and pointless. An animal feeding upon itself either goes home hungry and impoverished or has mortally wounded itself in the course of achieving its satisfaction. The pervasive accomplishments of technology play themselves out in a larger environment where everything becomes a potential means and less and less gets appreciated as an inviolable end. The environment itself becomes a consumable shelter, but one not itself sheltered against those whose dwindling shelter it is. Advances in neurochemistry and genetics make our human future itself something as amenable to structural manipulation as an engine or a garden.

But if everything is in fact as well as in principle negotiable and susceptible to a fundamental refurbishing, from what foundation and standpoint do these activities take place? Is it a mistake to even think of foundations, and a healing balm to accept our somewhat vertiginous place in a rapidly changing “midst of things”? These are uncomfortable questions. But one thing verges on certainty: transition without an underlying orientation deteriorates towards blind movement for its own sake. A fanatic was once defined as someone redoubling his or her efforts, having forgotten his or her end goal. Are we tending toward that sort of fanaticism destructively endemic to speculative bubbles? And are these not forms of speculation incommensurate with the financial?

Though these concerns have significant moral dimensions – bioethics will certainly be the one philosophical growth industry of our time – much more than morality is involved. We are finding ourselves confronting what it means to be human. Assuming that questions of ‘ought’ and of meaning are nonetheless also separable in the midst of their overlap, what faces us in this new century is as momentous as what occurred at the time (and out of which) our now troubled axial consciousness emerged nearly three millennia ago.

And this brings us again to culture and also to the religious. Culture is the context within which human living takes place. As cultivated, cooked rather than raw, it is significantly our doing and, if we are not occasionally vigilant, it can be our undoing as well. Culture is not just context. It is polymorphously our background, aspiration and nutrition as well. We do not live by bread alone.

But is culture more the vehicle or the substance of our nutritional need? Whichever it is, is its chronic dispersion, agglomeration and self-cannibalization consistent with our health, or more conducive to our starvation? Underlying these two questions is a haunting third: can we make sense in the twenty-first century of the very notion of spiritual sustenance?

One way to approach such and similar questions is through the telling of a story. It may be much closer to historical truth than many of the sophisticated, genuinely impressive philosophical accounts that have offered recapitulations of human history. – The Hindus are supposed to have said that the world itself is the impression left by the telling of a story. This charming notion is far more apposite when directed toward our human past. Conveyed rightly, this past might for the first time fall into place and, in so doing, reveal the footprints of our human genesis and journey.

Once upon a time closeness to a sheltering and nurturing power was experienced as life's most vital need. One was both drawn to and found oneself as a stable and recognizable self within the ambiance of such a presence. The very notion of "one" – and thus even of separation – may itself only have arisen once proximity to this presence was secured. In the severely problematic language of twentieth century psychology all striving toward it was likely to have been "unconscious". And presence itself was probably first experienced as undifferentiated – often with disastrous consequences – and as magnetic power itself, power as yet uncomprehended in terms of its differing forms and varying additional features.

In any case what we have come to know as the human could not survive outside of the proximity of such a presence. In ways our expanding evolutionary accounts of human life have not yet reached, selection was made for those able both to discern and to draw near such protective realities. For all we now know, what popular neurophysiology currently labels "right-brain" functioning may have had its origins in this primitive and vital survival need. The so-called right-hemispheric function has been a radar that attunes and directs its possessors toward shelter of an indispensable sort. Within its presence not just security but identity has been found. In the absence of this sheltering presence not only has there been instability, but a terrifying experience of self-loss has occurred. Even today the desperate struggles over "ancient homelands" and "sacred places" provide us with reminders of this deep-seated aspect of human reality. What psychiatry over the last century has led us to see more clearly is that many species of anger and especially of hostile rage arise out of circumstances of underlying insecurity. They are responses to various forms of threat. At the extreme, the insecurity engendered is foundational and involves the threatened loss of any sustained experience of a stable and continuing self. Any rapid deterioration in this sense of self engenders in turn the alarming fear of total disintegration. But total

disintegration is but a euphemism for self-extinction, that complete loss of personhood associated with death. Homelands, thus, and more generally places of first protective dispensations have been taken as locations to live and to die for. They are experienced in a deep and enduring dimension of our human psyche as crucial both to personal identity and to human survival itself.

But there is not only protecting and sustaining presence, originally sought and usually only precariously found. We need not confine ourselves to issues of primal metaphysics and of origins. There are also, and often overlapping, places and possessors of presence, and there are anticipations and memories of it. There is in fact much, much more. But for it to come into focus we need to wander among some of the pathways pervasive in our ordinary lives.

We return to a place where something of considerable significance once happened in our lives. Originally the significance was attached to the place only because of what had happened there. Later, however, the place itself is experienced as significant even in the face of nothing significant ever happening there again. What first may have belonged only to the event now belongs almost exclusively to the place of the event's vanishing and fadingly remembered occurrence.

What we observe in this is a devolution of a deflationary sort. And more devolves. Within a growing absence of knowledge or memory of the dynamic and significance of the relevant event, the place of its happening is experienced less and less as special, more and more as ordinary. It may continue to serve as a place of commemoration, but the commemorated itself recedes into obscurity. A now recently emptied and thereby especially convenient space supercedes and thereby displaces a nexus of meaning that first distinguished that space and brought attention to it.

We enter a terrain more easily experienced than comprehensively articulated. Space, having first served as a receptacle and collaborator in the transferring of meaning into itself, now itself empties of significance. Metaphorically, it devours the parent who has first nurtured it, without yet having become self-sustaining. This emptying out of space and its varying contents – what amounts to a deflation of meaning – might also be expressed as its increasing secularization, a phenomenon only spreading in our time. Capitalism and its inexorable ally, globalization, are trumpeted as agents of creative destruction. But in many locations the destruction we experience has begun to outpace its creative component by a significant margin. The form this takes is less a breaking apart than an enervating evacuating. It is less a conflict

that tears and shreds than a deficit that erodes and inexorably eradicates. – As a matter of philosophical cartography, our account has important resonances with two difficult and defining moments in the development of Western philosophy of history over the last two hundred years. One was Hegel’s struggle to explain, post-Enlightenment, how something called “Spirit” could become concrete and “fall into time”. How, Hegel asks, does the manifestation of meaning occur in human history? From any explication of this occurrence, however, and foremost from his own, he requires a plausibility that can withstand assaults stemming from the full emergence of conceptual intelligence. The other more decisive moment in recent Western philosophy of history is Heidegger’s attempt to explain the (seeming) abandoning of time by Being, Heidegger’s own parsing of “Spirit” in the aftermath of the purported death of God. How, Heidegger asks, does nihilism become such a pervasive feature of our human landscape? What neither Hegel nor Heidegger was able to see clearly was that time itself is the consequence of an extraordinary encounter with and within space. In this sense time most definitely has a beginning and will end. It follows in the wake of hierophony and can only live in its shadow. But, more fundamentally, it is the extraordinary, human constituting encounter with space that the continuing globalization of our twenty-first century world forces us relentlessly and unavoidably to revisit and, however painfully, to undergo a reconsideration.

Humans have needed special places that are qualitatively distinct and extraordinary. But this often proves to be a misleading way of putting the matter. What humans have needed is the extraordinary in their lives, access to it and a residence in its vicinity. They have mostly experienced the extraordinary as having happened “there” rather than “here” and “then” rather than “now”.

Multi-directional travel is far less obviously possible in time than in space. Significantly, part of what has made the extraordinary so extraordinary is that it has been rare, not common. In our experience it has been fleeting rather than permanent. This has led to the credible, if flawed notion that one approaches the extraordinary best through travel to a place. Left out of this understanding, typically, is that a place is also a time, and that in the meantime that time has passed. Particular places, nonetheless, continue to be allotted great significance as locations where the extraordinary once appeared or occurred. For some these locations remain thresholds of rapture, portals of potential blessing.

“Place” has a further dimension. It is strange, but upon reflection very obvious and strikingly real. Why, for example, were the bones of Jesus so precious (and numerous) in Europe at one time? Because they were places where Jesus had once been and where he might yet in certain respects still remain. They were also taken to be special locations, movable ones. Under the right circumstances one could be free of going *to* them, for one could carry them with one. They were susceptible to various forms of appropriation, transformation and continued possession.

There are numerous ways of understanding residences of the extraordinary. Does the extraordinary remain in them, though now obscured or hidden? Though no longer present in these locations, has the extraordinary left residues of itself behind in them? In what do such residues consist? Are they the fingerprints so to speak, of the gods? And are their locations likely places where the extraordinary might once again appear or occur?

Since the time of the Enlightenment the very notion of the extraordinary has been unfortunately depreciated. It has been understood to be a function of eradicable ignorance. At the least this judgment obscures our human origins and the transformative turns in our history. It may also turn us away from genuine human possibilities in our fractured time. There are at least two senses of the “extraordinary”. One is that of a sheltering and nurturing presence. The protective that is at once powerful and enhancing, if not also transforming, is rare. For many it is but fanciful and a product of prolonged infancy or a remediable imagination.

A second sense of the extraordinary, however, is more closely related to the amazing. It is distinguished from the former sense of the extraordinary in that one is more a spectator of than a participant in it. One less needs than wants to be in its presence. We might supplement our historical fable by suggesting that in our earliest time, though there was much that was amazing, it was the sheltering and the protective that was necessarily and desperately sought. The amazing could be as easily terrifying as enthralling, and it usually was. To be amazed was not always to be consoled or comforted, however enticing it almost always was.

In the long course of our evolutionary development protection and security have become easier and easier to find. Especially in recent centuries they have often been obtained through relatively easily recognized human efforts. Whether the quest for the two forms of the extraordinary so far mentioned, the protective and the amazing, stem from a common root is yet un-

known. Intriguingly, however, as the pursuit of the protective has become less urgent and thereby waned, the desire for the amazing has dramatically increased. As protection has been more readily and reliably secured, the amazing has come to be construed less and less as a source of terror and more and more as an opportunity for entertainment. The paradoxical attempt is now continually made both to preserve the amazing and simultaneously to domesticate it for purposes of retrieval and reproduction. Along with these developments, the pursuit of opportunities for various forms of participation has generally decreased. On the other hand, the desire for spectatorial opportunities has exponentially increased. From professional sports events to revelations of the tangles of otherwise private lives, the market for the more than ordinarily on offer has exploded. A number of factors have contributed to this circumstance. They constitute uneasily interlocking elements in an emerging configuration of danger and despair in our time.

The globalizing “first” world, a vehicle propelled largely by an American engine, purports to speak only to life *in* the world. Those aspects of life that are not *of* the world, it seeks to keep segregated from worldly affairs. The tacit understanding, often only unilaterally held, is that otherworldly concerns will not be interfered with, nor will such concerns themselves intervene in worldly transactions. The religious and the secular will be kept separate.

Disregarded in this strategy is the need various, usually axial communities have to express their identity culturally, if only then to attain full recognition of themselves and an understanding of the full scope and nature of their historical existence. Culture for such people is a mirror in which they are able to see themselves and thereby confirm to themselves who they are. It also presents something quite visible which outsiders are also able to recognize. The strange importance of the acknowledgement granted by outsiders is that though often hostile, it is experienced by those to whom it is granted as ingredient in the very constitution of their identity. Part of who one is involves distinguishing oneself from who one is not. However this falls slightly short of what is needed. Those who one is not must themselves acknowledge the distinction. Mutual recognition of difference is required, though the difference acknowledged is usually understood differently by the various parties.

It is still too early to be sure, but we seem in transition from emphasis on the individual to emphasis on the community. Classical liberalism stresses the individual. Having a potentially sufficient and autonomous reality in separation from communal embeddedness, this individual’s expression of his or



her identity in public and societal ways was construed as external and incidental to that identity, not essential to and constitutive of it.

The rise of liberal individualism was motivated in part by economic and entrepreneurial considerations. The individual was understood to be an initiating agent who had the right to property. Which properties were to be sought was a matter of free choice. One area of choice was the religious. Which religion, if any, was a matter for the individual to decide on freely.

A fateful consequence emerged from this deeply held conviction regarding individual rights. The religious came to be viewed as a property in which one could buy shares. Partial ownership was involved, and though one could say that one belonged to a particular religion, it was more accurate to construe the relation as a voluntary association in which one claimed membership, part ownership of underlying assets and continuing control over one's relation to the organization itself. Religion became largely invisible property in relation to which one could claim ownership.

Within this framework the continuing privatization of religion made considerable sense. The relation one sustained to the religious was private and personal. Somewhat like one's undergarments, it was private property, not just the relation one had to it, but one's portion of the religious itself. Given the many conflicts which had arisen in the public sphere over religious differences, there was all the more reason to keep what was construed as private property indeed very private.

These developments were further encouraged, however tacitly, by classical Protestantism. Luther's claim was that the believer's relation to God was very direct and personal. It did not require, but might even suffer the mediation of an institution or community. Then as now the personal was construed as largely private and not meant for public display or consumption.

Not only was the entrance of the religious onto the public stage in a truly public setting viewed as dangerous and a threat to civil peace, it was also construed as an impediment to scientific investigation. Such research required a neutral sphere unencumbered by personal commitments which were axially understood to have their primary, if not exclusive focus on a transcendent realm, one not belonging to the world in which scientific investigation took place.

Within the historically emerging patchwork world of liberalism the conditions were laid for a distinct bifurcation into the private and personal, on the one hand, and the public and impersonal on the other. Religion was a

person's private property, not to be significantly displayed and certainly not to be flaunted. Science was a public matter, impersonal and neutral with respect to the private lives of individuals.

A central and ongoing problem concerned the place and role of politics in this quite bifurcated schema. The liberal mind wished to hold resolutely to the right to privacy. It insisted as fervently that the private in turn acknowledge its responsibility to remain private and not to intrude into the public sphere. Given its painful memories of the destruction wrought by religiously motivated wars, the responsibility to hew to the boundaries and guidelines of privacy was construed by the liberal outlook as especially incumbent upon religions. With this understanding of the restrictions placed upon the religious, politics could engage actively in the world of human affairs, leaving religion alone in return for religion not intruding into public affairs.

Politics became increasingly the organization, sorting out and adjudication of power as it concerned life in the world. Since, even for the committedly religious, large portions of life were lived out in this world, politics attained increasing influence and even dominance in human thinking. At the same time, the individual's private purchase on a life not altogether of this world remained mostly in tact. To preserve and protect itself from the extending reach of worldly politics, however, the religious understanding needed to amend itself in a very significant way. Whereas before it had understood its life as not altogether of the world, it now came to construe itself as not of this world at all. The essential privacy of religion came to be viewed as so deep and so hidden that for some it seemed altogether to have disappeared, taking religion with it, as if into a black hole from which there could be no return.

These dimensions of liberal thinking are important in understanding current globalizing activities. A part of the attitude of globalizers is that what is essential to a religion is private and does not concern the world in which globalizers seek to extend market share. From this point of view globalization does no genuine harm to a truly religious life because it cannot touch it. Economically motivated, multinational entrepreneurs tend either to discount the religious or to understand its valid and effective residence to be in another realm, untouched by commercial life of any sort.

Communitarian attitudes are perhaps more symptom than cause of the change that has been occurring in our Western thinking. To the degree liberalism has been successful in its aims, it has engendered an environment that has promoted an increase in the number of free and responsible, property owning

individuals. The sorts of property in question are diverse, but the paradigm agency underlying their acquisition is not multiform in its essential features. It is secure in its separate, largely self-sufficient and autonomous nature.

Insofar as individuality is distinguished from community and construed as an alternative to it, the liberal temptation, anonymity emerges as a potential threat to a secure and fulfilling existence. Identity requires confirmation. Only as recognized can it be sustained and develop. In a largely impersonal arena, a public space of economic and political transactions where buyer and seller are less concrete persons than agencies operating in accordance with the changing directives of market forces, the recognition required for a solid personal identity is only precariously secured.

What is the genesis of anonymity? Once the underlying and guiding conception of the person emerges as productive agent and actual or potential property owner, the worldly recognition involved in human relations becomes increasingly economic. What is most publicly visible about human life becomes those material transactions which sustain it. But for the vast majority of individuals involved in these matters, the requisite activities are mostly impersonal. What personality they elicit and recognize is largely incidental to them. One's place in an economic matrix defines one, not oneself as the resident of that place.

If one's identity is something also personal, whatever else it may be, and personality has been consigned to the private sphere – thereby closed off from public exposure, one cannot have one's full or essential identity easily, if ever, significantly recognized in the world. One fails to achieve confirmation of who and what one is. But if recognition remains essential to identity, it must still be elicited, if only in a compensatory way.

Consider these circumstances from an axial perspective. Though *in* but not altogether *of* the world, we come to be recognized and to recognize ourselves mostly in terms *of* the world, a locus of material and power transactions from which the personal in us is largely separated. An obvious solution would be to reinsert the personal into life *in* the world. But from the axial perspective itself one's utmost personal identity involves – though is not exhausted by – dimensions *not of* the world nor capable of complete residence *in* it. These dimensions are understood by all parties to be religious and dangerous insofar as they emerge into an otherwise impersonally public space. In that now re-personalized space they are likely to collide with competitor religious identities in fractious and destructive ways.

When the axial mind is confronted with a certain self-recognition that is pervasively impersonal and economic, an increasing concentration on the material follows. It is as if the possession of more of the world's goods could raise the volume level of the recognition one receives, a recognition that is then experienced as a validating confirmation of one's identity. But of course the dynamic underlying this strategy is self-defeating if axial consciousness understands human life correctly. If humans are truly *dual* in their belonging, having a residence elsewhere while dwelling here, those dimensions of the human that are exhibited primarily *in* this world can only heighten an already existing imbalance in the nature of the confirming recognition that is being granted. Further highlighting of an already dominant element does not solicit nor nurture that less exhibited recessive dimension which also requires an appropriate acknowledgement. More encouragement of Yang does nothing for the submerged needs of an equi-primordial Yin.

A number of solutions have been offered for this dilemma. Each involves the preservation of the impersonality of public space. One solution has appealed to the family as the locus of that personal recognition so significantly constitutive of a secure personal identity. In the globalizing world, and even prior to the emergence of globalization, the family has been unable to serve this function well. A major reason has been the economic demands placed upon families, if they would achieve the material comforts and opportunities to which they aspire. The family has become more an organized economic unit attempting to place its young members in positions of greater competitive advantage in a world of fluid and precarious opportunity. It is less a locus of continuing and stable personal disclosure and validation. The direction that human self-understanding and reconfiguration are guided towards is often a function of quite simple and pedestrian circumstances, at least on the surface. The influx of women into the workplace, and their consequent exodus from the home, has influenced the experience of identity confirmation received by younger generations far more dramatically than is often realized. At the same time, the impersonality of the work place for many men and women has left them with identity problems of their own. Not being able to identify and to feel at home with the corporation they work for – their jobs being seen as merely a means to provide for worldly needs – they do not experience the satisfaction and accomplishment of a true vocation. With more and more young people seeking and finding employment, the time of delay in entering and embracing *life in the world* has been shortened.

Transition years (Wanderjahre or Gap years) – these days a luxury for only a few – were frequently used for deliberative reflections on identity formation through personal experience outside of familiar settings. In their absence, the younger generations are emerging with less flexible and more economically circumscribed identities. From the axial point of view these people become easily lost because of too much emphasis on a life *in* the world and their attunement to its demands, most of which have economic underpinnings.

An extraordinary part of what appears to be sociological observation possesses the elements of what philosophers understand as ‘metaphysical resonance.’ What is a person? Within what relatively fixed parameters is the constitution of a person historically conditioned? Presumably any answers to these questions must consider identity formation itself, how someone becomes the sort of someone that person is. It is not easy to imagine such formation – its interlocking elements of assertion, recognition, acknowledgement, validation and confirmation – outside of the nexus of something looking very much like a family or a tightly knit unit. As family life has changed, so must aspects of identity formation. If there is a trend toward family disintegration and dispersal in our time, it cannot but negatively impact the acquisition of identity. Such disintegration has been accelerating over the last half century, and this is as significant to comprehending the contemporary human condition as were factory circumstances firing the rise of industrial capitalism.

This line of thinking is somewhat new to philosophical reflection, however. In the nineteenth and for much of the twentieth century, political economy and political theory would reflect primarily on work circumstances and governmental dynamics – and their corresponding economic and political underpinnings – within a larger society and polity. Central consideration was given to income distributions, political mechanisms and potential avenues to power.

A typical stumbling block to any theory that would translate itself into action, however, was the group which stood most to benefit from change and was often theorized as itself, if awakened properly, the motive force of change: the people. They were typically uninvolved with the theories they were to translate into social reality. Quite apart from this disinterest, their behavior seldom conformed to theoretical expectation. Neither their motivation nor their self-understanding quite connected with those accounts of them that offered blueprints for their substantive improvement, if not transformation.

Significant change, whether revolutionary, populist or parliamentary, involves large numbers of people. If they do not engage with the blueprints and mechanisms of transformation, theories become merely utopian and those who were meant to be their beneficiaries become objects of scorn or despair. This in fact has been the fate of most political theories and the judgment of their authors on general populations. Perhaps it could not have been otherwise.

People do not start in political trenches or in philosophical seminars. They do not arrive on stage with particularly rational endowments, or for that matter with irrational ones either. Unfortunately and for differing reasons, however, these were the misguided assumptions both of socialism's mutations and of the variants of classically liberal capitalism.

People start as children. If they arrive on the stage of adult activity too young and out of significantly disintegrating circumstances, they will be adults in a somewhat different sense than traditional theories have assumed. An account of their difference is a necessity.

If the two-career family, at least both adult members in the workforce, is a major cause of disintegration, then television provides a substitute integrator. Not only does it function to compensate, it comes to enter into identity formation in significant ways. Dramas, previously occurring within the family, now transpire on a screen. The continuity of family becomes a receding and somewhat unreliable background. Opposite it, and often as foreground in the drama of life, emerge ever changing and discontinuous narratives that are cabled in with a bewildering and rich variety. The viewer grows toward adulthood more as spectator than actor. Identity is fluid, for confirming recognition is denied. Response to the screen is continuously possible, even encouraged, but the figures on the screen do not themselves in turn respond. The emerging identity of the young viewer is light as in lightweight. With neither validation nor challenge to it, the identity is allowed to float, alter, disengage and reengage. As essentially reactive and responsive, it becomes educationally compliant, both quickly comprehending and docile.

The last ten years or so have added a different and potentially dangerous component. The internet and access to computers have made it possible for many young impressionable minds to get unmonitored responses to questions they might have. Without a balanced evaluation, their identity might become controlled and fixed by the presence of a strong voice on a particular website.

As adult in an adult environment the mind is far more reactive than active. Attention span is capable of absorbing the intense, but at the same

time attention inclines toward segmentation and discontinuity. In a political setting this mentality inclines toward the theatrical. Its evaluative instincts are guided by performance factors. Such a person, trained as a spectator, lives anonymously, no more recognized in adult settings than in those childhood viewings which so contributed to an unrecognized and, in being so, unanchored chameleon identity.

In the circumstances I have just outlined, our task is to be both sensitive and creative, but equally patient and courageous. If our spiritual and cultural future is to arrive, we must look unflinchingly at the cultural and spiritual present in which we now find ourselves and through which we must move as the twenty-first century unfolds.

## REALISM, TRUTH, AND TRUST IN POSTMODERN PERSPECTIVE

*Ihab HASSAN*

*Professor Emeritus, Milwaukee, USA*

The nineteenth-century dislike of Realism is the rage of Caliban seeing his own face in a glass. The nineteenth-century dislike of Romanticism is the rage of Caliban not seeing his own face in a glass.

Oscar Wilde, *Preface "The Portrait of Dorian Gray"*

Reality is a question  
Of realizing how real  
The world is already.

Allen Ginsberg, *"The Terms in Which I Think of Reality"*

### *Introduction*

The question of realism concerns the place of mind in the world, the relation of mind to the world and to itself. Realism? Is it not the "truth" of representation, the conundrum of signs, the riddle of consciousness in the cosmos?

I will argue that the perpetually moot issue of realism is, at bottom, one of truth, but that truth is not transcendental or foundational: it is a matter of trust. Call it a fidelity to creation, a quality of attention to experience, inducing trust. I mean personal, social, and epistemological trust. Such trust requires empathy and self-dispossession, requires vulnerability at least, requires them now far more than ideological self-assertion, since our wishes and desires and interests do not finally constitute reality. The music of the universe is not all of our own making.

That, at bottom, is my argument in the face of postmodern skepticism, but the bottom is a long way down. We need to work through the subject slowly, variously. Therefore, I will glimpse the concept of realism in several perspectives – scientific, philosophical, painterly, photographic, literary, spiritual – hoping that the perspectives will converge, if not cohere. Can a glimpse provide more?



I commence, however, with an emblematic image, which may convey the strange terror of our inquiry.

### 1. *An Emblem*

There is an arresting image in Gerald Murnane's novel, *The Plains* (1990), about a film-maker trying to capture life in a weird, allegorical land. In despair of his mission, in a moment of poignant metaphysical melancholy, the protagonist says:

I would always ask my patron at last to record  
the moment when I lifted my own camera to my  
face and stood with my eye pressed against the  
lens and my finger poised as if to expose to the film  
in its dark chamber the darkness that was the only  
visible sign of whatever I saw beyond myself (113).

Let us leave that image for now, which defines a horizon of realism, later to revisit it.

### 2. *Science*

Of course, we apprehend the universe through our brains, that gray, greedy, gelatinous lump, containing trillions of synapses, said to be – guess by whom – the most complicated object we scarcely know. And what does science tell us “objectively” about that universe? Expect no firm consensus. (Like medieval theologians, some scientists are Realists, some Nominalists – I will return to this – and all, pushed to the wall, will shrug.)

We do know, from Planck, Schrodinger, Bohr, and above all Heisenberg, that on the subatomic level there is no certainty. Where is that electron? How fast is it speeding? You'll never know both. The same Principle of Indeterminacy can be stated more flashily: an observer affects by observation what is observed. Does this mean that consciousness is the basic ingredient of reality? If so, what is reality? What consciousness, for that matter? And what, then, can we mean by realism?

Well, that's the subatomic level, someone will say, where truth is statistical; look at the palpable, the material world, the world Dr. Johnson proved by kicking a stone. Yes, look. In *Shadows of the Mind*, Roger Penrose remarks: “We simply do not know the nature of matter and the laws that govern it. Moreover, the more deeply we examine the nature of matter, the more elusive, mysterious, and mathematical, matter itself appears to be” (419). This from one of the most brilliant mathematical physicists of our time, a robust realist,

too, who believes there's a real world out there (or in there), and an original collaborator with Stephen Hawking on the cosmology of black holes, the Big Bang, and all that.

Turn now to the large picture: what about realism on the cosmic, not the atomic, scale? In the most recent models, theorists entertain the possibility of infinite, or at least indefinite, universes. But there's a catch. As the Nobelist John Wheeler (sometimes called the physicist's physicist) says, a universe in which no life has evolved is a failed universe. Indeed, Wheeler, like Penrose in fact, has come to believe that a universe wherein no consciousness has emerged could not have evolved in the first place. Are we back in the woods with Bishop Berkeley's ghostly tree? Farther back with Plato and his transcendent Ideas? Or back still farther, with Gautama under the Bo tree, contemplating the universe as illusions tickling the face of the Void? Not really, the magi of physics seem to be realists and idealists at the same time.

It gets worse. According to the Anthropic Principle, so named by Brandon Carter and taken up by Hawking and Wheeler, among others, the parameters of the universe are so exquisitely attuned to the emergence of life on earth that an infinitesimal change in any of them would have made all of us here impossible. But the principle can also be stated in other, stunningly tautological ways. For instance, as Hawking put it: "Things are as they are because we are" (Boslough, 124). Or as he anticlaxically declared in his inaugural lecture as Lucasian Professor at Cambridge: "'Why is the universe as we observe it?' The answer is, of course, that if it were otherwise, there would not be anyone to ask the question" (Boslough, 134).

Hyperrealism? Hyporealism? Mathematical Surrealism? It does not stop here. For Hawking, God does not only play dice with the Universe; he also throws the dice where no one can ever see them (black holes). At the same time, God has bestowed on us a great gift, "the unreasonable effectiveness of mathematics," as Eugene Wigner called it, to reveal the structure of the cosmos. Just how does that mathematical miracle work? The question has led some had-nosed scientists like Penrose to suggest a purely Platonic answer: the world of primary numbers like that of perfect Platonic forms preexists the human mind, and is mysteriously immanent in "the world of physical objects" (416). Support for this view, Penrose believes, was also "an important part of Godel's initial motivations" (418).

Now, what version of realism emerges from such statements? A version, I think, capable of inducing metaphysical vertigo. The vertigo starts when

you reflect on the relation of consciousness to numbers and numbers to the physical universe (if it's ultimately physical), and to reflect further on the nature of language itself, which allows us to say and hear what I have just said. Vertigo, I repeat, because we are still far from "the ultimate triumph of human reason", as Hawking admits in *A Brief History of Time*, – "for then we would know the mind of God" (175).

I have lingered with cosmology and quantum physics because the question of realism is not merely literary or historical; it implies, as I have said, the *mysterium tremendum et fascinans*, the role of mind in the universe, and even the unutterable nature of God.

### 3. *Philosophy*

Philosophers, however, have never been at a loss for words. From the start, Western thought has oscillated – or is it vacillated? – between Platonic illusion and Aristotelian mimesis. It is not clear which is the curse, which the glory, of Greece – indeed, of us all.

In Plato's parabolic cave, which is really the human skull, we see flickering shadows of Reality; only the eternal, disincarnate Ideas are real. But what is the exact relation between shadows and Reality, between illusions and Ideas? We do not really know, for the Parable of the Cave suggests inevitable distortion, deception, a hopelessly degraded kind of mimesis. Only the Platonic soul, ultimately mystical, can apprehend the Ideas. This lays the foundation for all manner of Gnosticisms.

But the Western idea of realism surely finds its roots in practical Aristotelian mimesis. As we all know, the *Poetics* argues that imitation is a spontaneous human impulse; tragedy is but a special case, the imitation of an action, which Aristotle proceeds to specify. This notion of mimesis was taken up in the European Renaissance and adapted to various artistic genres by humanists like Alberti in *De pictura* (1435) and *De statua* (c. 1435). Obviously, the concept of mimesis underwent many mutations since its Athenian birth – we will return to it in the work of Erich Auerbach. For our purpose here, however, mimesis embodies the classic faith of all representations: *that the world is both real and representable*. The universe does not cheat, nor does God play dice with our senses, our perceptions, with the signs with which we apprehend the world.

This view, though dominant till modernism, did not escape contestation. In the Middle Ages, Nominalism battled Realism, arguing that universals

have no substance beyond the names we give them. (Nominalists might include Abelard, Occam, and others down to Wittgenstein, nearer our time; Realists would include the Scholastics, especially Aquinas, but also modern thinkers like Bertrand Russell and G. E. Moore, as well as many living scientists who believe in the existence of reality regardless of mind.)

Here the genius of Kant intervenes. We can not know reality in itself – the droll-sounding *Ding an Sich*; we know it only as it *appears* to the categories of our mind, of our “pure reason.” But this does not negate the “objective” existence of oranges and stars. In short, Kant highlights cognition, its constitutive power, without repudiating mimesis. That is why his aesthetic, in the *Critique of Judgment*, appealed for so long to writers and critics. Ernst Cassirer, Susanne Langer, the old and gone New Critics, could all defend art as a mode of symbolic knowledge without yielding an inch to naturalism or realism.

The attack on this Kantian position actually began earlier, with Nietzsche and Wittgenstein, and continues with Derrida. The focus of the attack is language, which underwrites all our ideas of the world. Consider the towering mystery of Babel: about six thousand languages evolved around the globe, most often independently, in contrast with the two eyes or ten fingers human beings evolved. What prodigal solution to survival is this? For aeons, these languages growled in countless throats, wagged countless tongues, filled countless mouths, so that a child can now magically evoke a doll, dragon, dream, or dragonfly by random vocables. With miraculous ease, a child can learn to do this in English, Basque, or Chinese. What is this all about? Linguists and philologists, psychologists and neurologists, shrug; poets may know but say it only in poetry.

The issue, then, is more than the arbitrary sounds, the gratuitous counterfactuality of language. Given this fictive nature of language, which Nietzsche fully recognized, how did we build our towers and ziggurats, our cities and civilizations? How did one man write “ $e = mc^2$ ” on a blackboard and two cities go up in flames? (You tell me that science is just another language game?) In short, how do the arbitrary abstractions of language actually work in the world, work so well as to give us the illusion of realism, give us the concept of truth, give us not only the concept but also the faith to sustain truth? All this without actually smoking the word or image of a pipe.

Nietzsche gives no answer, though in his crucial text, “Truth and Falsity in an Ultramoral Sense” (written when he was 28), he poses the question in the most disquieting terms. And in doing so, he compels us to face the obvi-

ous and insupportable fact: namely, language is metaphor. Here is Nietzsche in a famous passage:

The different languages placed side by side show that with words truth... matters little: for otherwise there would not be so many languages. The "Thing-in-itself" ... is also quite incomprehensible to the creator of language.... He designates only the relations of things to men and for their expression he calls to his help the most daring metaphors. A nerve stimulus, first transformed into a percept! First metaphor! The percept again copied into a sound! Second metaphor! And each time he leaps completely out of one sphere right into the midst of an entirely different one....

What therefore is truth? A mobile army of metaphors, metonymies, anthropomorphisms: in short a sum of human relations which became poetically and rhetorically intensified, metamorphosed, adorned, and after long usage seems to a nation fixed, canonic, and binding; truths are illusions of which one has forgotten that they *are* illusions; worn-out metaphors which have become powerless to affect the senses...(507, 508).

Wittgenstein who often sounds like Nietzsche (as Erich Heller shows in *The Artist's Journey Into the Interior*), could not agree more. Philosophy remains in the grip of metaphors. So what does philosophy tell us about realism? It tells us, in our time at least, to look to language, and language tells us to look to tropes. *Il n'y a pas d'hors texte*, Derrida, unregenerate graphomane, cries; but that's only a metaphor, I think, for the increasing textualization, the growing semioticization, of existence, which Marshall McLuhan presaged in his slogan, "The Medium Is the Message." Still, if large parts of reality now seem to us a kind of writing, waiting to be deciphered, then does not realism itself become just another hermeneutic, another type of reading or misreading, authorized by certain conventions? Thus modern philosophy understands realism not as a transparent lens or clear window on eternity but as a *selective, verbal interpretation of reality*. What banality!

#### 4. *Visual Language*

Ah, you might say, words have ever been deceptive – how about the language of the eye? For if anything can define realism for us, it must surely be steady sight. Were it only so.

Like a rainbow, visual realism shades into many fields, blending into neurophysiology, cognitive psychology, social theory, aesthetics, psychoanalysis. Let us look at it for a moment through the eye of an eminent art critic. I have in mind Ernst Gombrich, lately of the Warburg Institute, whose cross-disciplinary works often focused on the illusive truth of images.

In *Art and Illusion*, Gombrich sweeps through art history to document “the hypothetical character of all perceptual processes” (ix). From the Ancient Egyptians, who thought they “painted what they knew,” to the French Impressionists, who thought they “painted what they saw,” both interpretation and observation melded in the images they asked us to behold; or, as Gombrich carefully put it, “the undeniable subjectivity of vision does not preclude objective standards of representational accuracy” (xi). The eye both sees and expects to see; it both perceives and projects in a complex transaction that we have yet to fathom. One aspect of this transaction, we call realism.

The process here calls to mind, as Gombrich reminds us, Karl Popper’s powerful argument about the priority of scientific hypotheses in ordering sense data, what we call facts. Yet neither Gombrich nor Popper, nor Kant for that matter, would accept objectivism or subjectivism, dogmatism or relativism, in describing what painters or physicists do. Realism? It remains a lucid mystery. At best, it calls us, as Gombrich says, “to recognize ambiguity behind the veil of illusion” (396); that is, realism itself invites us to question – to “deconstruct” or “demystify,” if you prefer – its own conventions. Indeed, that is precisely what modernist and postmodernist experiments in art attempt, from Cubism and Surrealism to Abstraction and Pop. Since the “Egyptian” in all of us can be disciplined but never expunged – he is active mind, stalking meaning – his power may be used against itself to reveal the protocols of illusionism, the inherent “bad faith” of realism itself.

This is nowhere more evident than in the demonic and witty works of M. C. Escher, whom Gombrich invokes in *Meditations on a Hobby Horse*. (The disconcerting Dutch painter knew Roger Penrose personally, and studied his mathematical paper on “Impossible Objects.”) Escher’s drawings are intricate visual reflections on the art of impossibility. The laws of figure and ground, of geometry and gravity, of dimensional space and, by implication, linear time, are all flouted to persuade the eye that it sees what could never be. In short, reading Escher’s obsessively detailed pictures becomes an exercise in unreading what we have hastily read into them. Where is the realism in this act of geometric hallucination?

I omit technical matters concerning rapid eye movements, scanning a painting piecemeal, desperate to make sense of the whole. The hypothesis still stands: an artistic image, however realistic it may appear, does not simply mirror reality, does not merely express the artist’s feelings or give form to a communicative urge, does not even re-present directly the objects of

experience. An artistic image performs all these functions by metaphoric substitutions of diverse kinds.

Hence the durable appeal of the hobby horse. Granted, an artist is no child, a painting no hobby horse. But the child's activity, riding a stick, gives us the clue. That stick does not serve so much to express or portray a horse as to *substitute* for the missing steed. I fuss about the exact verb because substitution, more than portrayal, preserves the power of trope. Only in Eden will you find the single, natural, and ineluctable sign: Adam naming the beasts.

But we can not leave the matter here, for the transumptions (substitutions) of metaphor are not innocent or prelapsarian. Metaphor is gravid with ancient needs. It expresses not only linkages but also unbroken connections, not only differentiations but also identifications. Its transferences revert to the hidden caverns of the imagination, and to the dark halls of myth, where our childhood meets the infancy of the race. In sum, because realism can never free itself wholly from metaphor and myth, it remains implicated in the evolutionary inheritance of *homo proteus*, those meanings and associations still fluttering in our dreams. So, how is "straight" realism different from, say, surrealism?

It is different. Civilization lives in the distinctions it makes; mind is nuance. If there are no natural signs, there are surely different types, uses, and readings of signs. And if realism is never innocent of trope or prejudice, it certainly distinguishes itself from other forms of representation. The drawings commissioned by the British Navy on Cook's voyages to the Pacific provide a signal case in point.

Here I call on Bernard Smith's *European Vision and the South Pacific*, a major work – prefiguring, incidentally, Edward Said's – which sumptuously portrays the interplay of objective and subjective factors in depicting the strange fauna and flora, landscapes and seascapes, down under. Smith cites Richard Walter who set the standard for many ships, including Cook's *Endeavour*:

I cannot...but lament how very imperfect many of our accounts of distant countries are rendered by the relators being unskilled in drawing, and in the general principles of surveying; even where other abilities have not been wanting....

Indeed, when I consider, the strong incitements that all travelers have to acquire some part at least of these qualifications, especially drawing; when I consider how much it would facilitate their observations, assist and strengthen their memories, and of how tedious, and often unintelligible, a load of description it would rid them, I cannot but wonder that any person, that intends to visit distant countries, with a view of informing either himself or others, should be unfurnished with so useful a piece of skill (6).

True, Richard Walter and Joseph Banks, like Cook himself, were more concerned with scientific than artistic observation, and in their work, geographic discovery led to imperial conquest. Still, the imperative to observe accurately, in sketch or painting, the habit of realism, you might say, informed European artistic vision, while helping Britannia to rule the waves. And yet, as Smith shows, that habit of meticulous observation could not entirely escape older preconceptions: European artists blended into their vision conventions of their native villages and vales. All the same, the works of these artists remain drastically different from those of Picasso and Braque, Miro and Dali, Klee and Kandinsky, not to mention Mondrian and Escher. Right distinctions do point to a genre we can call “realism” in art.

It is time to pause, time to recapitulate. Realism exists a little like Santa Claus, a real illusion, a persuasive convention. It mixes mirrors and metaphors. Its visual aspect may change, from Socialist Realism, predicated at best on a serious intuition of underlying social realities; to Photographic Realism, as in the sly, sophisticated works of Chuck Close (he is actually dyslexic and needs to get up very close, he says, to the large figures he paints); to Conceptual Realism, in the paintings of Jasper Johns, Joseph Kosuth, or Ed Ruscha, mixing words with prosaic images; to Magic Realism, which is trope superimposed on trope. That is why, as Gombrich remarks in *Art and Illusion*, “the world can never quite look like a picture, but a picture can look like the world” (395). Which does not mean “anything goes” – that vapid “tolerance,” as we shall see, can undermine all epistemic trust.

### 5. *A Note on Photography*

Of course, you say, photography provides the perfect definition of realism, right? Wrong. Whoever has seen a human being three inches tall? And remember the good old days when some sleazy villain could blackmail a respectable family with “compromising” photographs? Those days are good and gone. The Soviets could air-brush a Party member out of a picture – see Milan Kundera’s *The Book of Laughter and Forgetting* – and so edit history, recreate its facts. Better still, with computer simulation and enhancement today, you can make – *make*, not take – a photograph of anything: a boson or chromosome, the Magellanic Clouds 200,000 light years away, tyrannosaurus rex, Queen Elizabeth stepping on Water Raleigh’s velvet mantel over mud, Alan Greenspan in a Santa Claus suit, let alone your great grandmother in a bikini driving a Ferrari at Le Mans. That’s what CNN did, adapting to



video Felipe Fernandez-Armesto's eight-hundred-page best seller, *Millennium: A History of the Last Thousand Years*, yes, a video of the past ten centuries, "realistic footage" of a magic carpet ride through time and space. Little wonder that Woody Allen mocked the genre by inserting his Zelig in every historical situation, and Vladimir Nabokov before him, in *Invitation to a Beheading*, parodied photography as the "work of time".

Acute artists and critics have known this all along. A conversation between Franz Kafka and Gustav Janouch says it all. Janouch reports:

I showed him my portrait, drawn by my friend Vladimir Sychra. Kafka was delighted with the portrait.

'The drawing is wonderful. It is full of truth,' he said several times.

'Do you mean that it is true to life as a photograph is?'

'What are you thinking of? Nothing can be so deceiving as a photograph. Truth, after all, is an affair of the heart. One can get at it only through art' (87).

(Proust shared Kafka's attitude, and both reflected the Aristotelian view that poetic truth is higher than historical truth.)

More recently, Susan Sontag notes in her brilliant work *On Photography* – published in 1977, before computer simulations had come of age – that photographs should be considered "as a narrowly selective transparency"; "despite the presumption of veracity" that photos carry, they offer "no generic exception to the usually shady commerce between art and truth" (6). Certainly, "the photographic enterprise" can give us the sense that "we can hold the whole world in our heads – as an anthology of images" (3). But that is an illusion that photography perfects, the illusion of presence in absence, a heterocosm that memory apprehends more than sight. (That gorgeous creature or car in the kodachrome ad will probably never materialize for us in real time.)

All this does not mean that photographs can not validate and recycle quotidian reality. A passport picture or police mug shot confirms identities in very effective ways. And a photo may have an immense impact on the lives we lead, perhaps on history itself. I am thinking of those infamous pictures of Dachau and Auschwitz, or of that naked South Vietnamese child, napalm sprayed, running down a highway toward the camera, her small face twisted in agony. Still, I think Kafka and Sontag are right: the final wisdom of photography lies in what it conceals more than in what it reveals, in what we intuit behind the

glossy surface more than in what we so clearly see imprinted there. The true *camera lucida*, Roland Barthes might have agreed with his friend Susan Sontag, understands the world by not accepting it as it seems.

And so we are back with truth beyond verism, veracity beyond realism, a trust that transcends similitude – all this without denying the integrity of appearances, the honor or exactitude. That's the radical paradox of realism.

### 6. *Literature*

Our best chance to clarify, if not resolve, the paradox of realism lies with literature, with the novel especially, most pragmatic of our genres. Yet even here, clarification will be only partial.

It is time to turn to the dictionary (I prefer to consult it in the middle, not in the beginning, after hearing the word in action, in its various uses and misuses.) The etymological root of real is, of course, the Latin *res*, thing or fact. The *Oxford English Dictionary* gives these relevant definitions of the adjective “real”: having an objective existence, a foundation in fact; actually occurring or present; natural; genuine, true, honest, sincere. About the noun “realism”, I found *Webster's Third International* more helpful: it refers to the theory or practice in art and literature of fidelity to nature or to real life and to accurate representation without idealization; also, excessive minuteness of detail or preoccupation with trivial, sordid, or squalid subjects. (Have you noticed how similar legal and lexical definitions tend to be?)

Webster points us in the right direction: the emergence of a certain literary genre in the eighteenth century, which Ian Watt admirably describes in *The Rise of the Novel*. (The term “*Realisme*” itself first appeared in France, in 1835, to describe Rembrandt's style, in contrast to idealized neoclassical paintings, and gained currency with the foundation of Duranty's journal *Realisme*, in 1856.) This genre, which Watt calls “formal realism,” may be traced back to classical narratives like “The Matron of Ephesus,” to medieval fabliaux, to Renaissance picaresques including *Lazarillo de Tormes* and *Gil Blas*, crowded with ribald scenes of low life. But it is only in the eighteenth century, with the advent of writers like Furetiere, Scarron, and Lesage in France, like Defoe, Richardson, Fielding, and Smollett in England, that formal realism takes shape in the novel.

The genre does not depend solely on its raw, earthy matter. It depends far more on such factors as the emergence of a new, middle class reading public; on a critical attitude toward existence generally, and authority spe-

cially, associated with the Enlightenment; on a budding curiosity about language, the relations of words to things. Most intriguing, perhaps, are the reciprocities that Ian Watt discovers between the epistemologies of the realistic novel and the courts of law: their rules of logic and evidence, of concrete witness and rigorous inference, of circumstantial proof. Watt shrewdly recognizes, however, that formal realism is simply a convention, with no privileged claim to truth.<sup>1</sup> Thus he adds:

The novel's air of total authenticity, indeed, does tend to authorise confusion on this point: and the tendency of some Realists and Naturalists to forget that the accurate transcription of actuality does not necessarily produce a work of any real truth or enduring literary value is no doubt partly responsible for the rather widespread distaste for Realism and all its works which is current today. This distaste, however, may also promote critical confusion by leading us into the opposite error; we must not allow an awareness of certain shortcomings in the aims of the Realist school of obscure the very considerable extent to which the novel in general, as much in Joyce as in Zola, employs the literary means here called formal realism (32).

The reclamation, indeed celebration, of realism is precisely what Erich Auerbach achieves in *Mimesis* (which, incidentally, I find more persuasive than Georg Lukacs's *Realism in Our Time*). From Homer to Virginia Woolf, Auerbach probes with an exalted sense of both literary and historical detail – though also with ponderously Teutonic style – not realism in general but the particular question, “to what degree and in what manner realistic subjects were treated seriously, problematically, or tragically” (556). Guided by a few vivid motifs, Auerbach allows his mind to play on emblematic texts from different periods of Western literature. Yet no unitary conclusion emerges from *Mimesis*, so multifarious is realism. True, Auerbach contrasts ingeniously the Homeric style, foregrounding Odysseus' scar, with the Elohistic style, dark with background mysteries, depicting Abraham and Isaac in *Genesis*. But this contrast simply initiates Auerbach's inquiry into – not conclusive definition of – the genre.

A reader of *Mimesis*, however, may well conclude that the great scholar regards the loss of mimesis in modernism with acute ambivalence. The “uninterpretable symbolism” in the works of Joyce and Woolf; the “multiple reflection of consciousness” leaving the “reader with an impression of hopelessness”, “something confusing, something hazy...something hostile to the

reality which...[the works] represent"; the "atmosphere of universal doom" and implied "hatred of civilization" (551) – Auerbach finds all these distressing in modern literature. At the same time, he fairly recognizes that in the work of Virginia Woolf "random occurrence" can yield "something new and elemental" : "nothing less than the wealth of reality and depth of life in every moment to which we surrender ourselves without prejudice" (552).

I am not sure that sure that modern "realists" like Saul Bellow or John Updike would disagree with Auerbach. I am not sure that younger writers, like David Malouf or Salman Rushdie or Vargas Llosa or Michael Ondaatje would disagree either. I am not even sure that certain qualified postmodernists, including myself, would fail to recognize the price literature has paid in renouncing realism. Hence, the innovative, not to say magical, realism in such novels as Malouf's *Remembering Babylon*, Rushdie's *Midnight's Children*, Llosa's *The Notebooks of Don Rigoberto*, Ondaatje's *Anil's Ghost* (which the author claims to be an accurate description of life in Sri Lanka, a claim similar to that of Garcia Marquez about life in his native Columbia).

The critical point here is that literary realism, though it may not suffice, remains indispensable; and its discontents, which spill into other forms, do not invalidate the genre.

Myself, I believe that Virginia Woolf's strictures against certain realists – Mr. Wells, Mr. Bennett, Mr. Galsworthy, as she called them with withering courtesy – still stand. They are "materialists", she wrote in *The Common Reader*, by which she meant that "they write of unimportant things; that they spend immense skill and immense industry making the trivial and the transitory appear the true and the enduring" (187). That has ever been the banal flaw of realism. Yet Woolf herself had great faith in the possibilities of the novel, and in the same essay, "Modern Fiction", she reminds us that there is no limit to the novel's horizon, "and that nothing – no 'method', no experiment, even the wildest – is forbidden, but only falsity and pretense" (194).

Only falsity and pretense are forbidden: these words lead to my penultimate section.

### **7. Truth and Trust**

Falsity and pretence are nearly antithetical to truth and trust. These keywords, I argue, offer hope to realism, beyond its sundry paradoxes and afflictions. They are the point where our various perspectives may pragmatically, if not theoretically, converge.

Truth, of course, was always part of realism, as its lovely Italian name, *verismo*, confirms. But truth has changed since then; it has become more complex – and some would say, more corrupt. We have already seen Nietzsche reduce truth to a fleeing army of metaphors. He returns to the route in *The Will to Power*. Truth, he says there, in one of his more temperate moods, is a “*processus in infinitum*, an active determining” – call it a game of mirrors or *mise en abîme* – as well as “a word for the ‘will to power’” (298). Thus Nietzsche saves his devastating perceptions of truth from absolute nihilism by transforming it into a fiction in the service of life, that imperative he insists on calling *Wille zur Macht*.

William James also abandons the transcendental view of truth (Platonic, Kantian, Hegelian). But his mind, ever more affable and latitudinarian than Nietzsche’s, reconciles truth to pluralism. Certainly truth is open to our “willing nature”, as he says in *The Will to Believe*: “I mean all such factors of belief as fear and hope, prejudice and passion, imitation and partisanship, the circumpressure of our caste and set” (9). But this does not void truth, does not abandon it to relativism, does not reduce it to slogans, does not assimilate it to desire.

For James subjects truth to the multiple rules of logic and evidence, where these obtain; of consequence and consensus, where these can be ascertained; and of belief, “the circumpressure of our caste and set”, only where no other constraints apply. Thus truth becomes a feature of his “noetic pluralism”, a pluralism never wholly free of change or contestation, yet bounded still. This makes place for the will to truth, as strong in certain human beings – the best artists, scientists, intellectuals – as the will to power or the will to believe, a will stronger still in great heroes and saints. Does not Oedipus embody, even more than a Freudian complex, that implacable, that miraculous – what “interest” can it serve? – will to truth, at the cost of *self*-destruction, entailing blindness, bringing a deeper, luminous sight? And at blinding moment, do we not trust the fallen king?

There are writers, there are statements, that win our provisional and renewed trust. I trust Oscar Wilde, for instance, in the epigraph to this essay; for he is a great truth-teller despite all his witty turns on lying. In him, the truth of masks expresses a stronger, more terrible truth. I trust Kafka when he says to Janouch: “Life without truth is not possible. Truth is perhaps life itself” (94); for here, as in everything else he seems to have said or done, Kafka tries to subdue himself. His language issues from an act of artistic, or

intellectual, or spiritual, self-dispossession – call it kenosis. His art is a kind of disinterested prayer. I trust also William Butler Yeats when he says: “Only that which does not teach, which does not cry out, which does not persuade, which does not condescend, which does not explain, is irresistible” (341). And I trust Samuel Beckett when he maintains that “art is a fidelity to failure”, requiring the artist to make “an expressive act, even only of itself, of its impossibility, of its obligation” (13).

I cite these writers – Wilde, Kafka, Yeats, Beckett – not because I consider them realists in any conventional sense. I cite them because they variously exemplify my sense of truth in literature, and of trust as a pragmatic faculty, a persuasion of mind and heart. Realism in our time, I have argued, must still engage truth, but this is a truth of trust. More than the truth of correspondence or of coherence, of authority or of revelation, of ideological conformity or of factual precision, postmodern truth appeals to a fiduciary element in our constitutions, a quality of empathy and dispossession, of vulnerability too, a poignant faith, however small, in someone else’s faith, as James says.

I am quite aware that realism, truth, and trust in our time are all severely challenged (as the jargon goes). Realism in an “age of mechanical reproduction” and vanished “aura” (Benjamin)? Realism where the “free play of signifiers” reigns, without “origin” (Derrida)? Realism among the “simulacra” (Baudrillard), when photography has already “de-Platonized” (Sontag) existence, leaving us all stranded in cyberreality? Realism when media assume, like Bishop Berkeley, that to be is to be perceived, and events are indistinguishable from the accounts media render of them? (Mediality instead of Reality proves that our age is perversely idealist as much as materialist.) Yes, precisely. In an epoch of secrecy, deception, illusion, and outright mendacity – let alone wide disseminations, valid indeterminacies – intellectuals have a special role. As Denis Dutton and Patrick Henry recognize in an editorial pertinent to so many afflictions in the humanities, “truth matters”. Yes, precisely, realism remade, renovated, and rediscovered, on a foundation of pragmatic trust, even in the age of Andersen, Enron, and World.Com, of Belfast and Bosnia, the Taliban and the West Bank.

### **8. Spirit**

How, then, is realism remade, its discontents dissolved, truth and trust recovered, you might wonder? There are social and political answers to these questions, often platitudinous. I want to risk two different answers, one philosophical, perhaps quasi-mystical; the other practical but also spiritual.

The first answer requires us, ultimately, to lift that ancient curse, splitting subject from object, self from world. I say ultimately because this ideal of unity of being remains utopian or mystical, though as an ideal or horizon it remains seductive. Recall, please, that arresting image from Murnane's novel, *The Plains*:

I would always ask my patron at last to record the moment when I lifted my own camera to my face and stood with my eye pressed against the lens and my finger poised as if to expose to the film *in its dark chamber, the darkness that was the only visible sign of* whatever I saw beyond myself [all emphases mine] (113).

Now, how would the patron record that moment? With a video or still camera? And what would that show but a second madman with another camera to his eye? As for the first madman, the narrator with poised finger, what would his own film capture but darkness within darkness, which he himself could never see objectified? Still, Murnane's protagonist pursues that ancient dream: the observer and observed merged.

Stated baldly, realism, like all modes of representation, assumes a division between the I and the Not-I. Is this division inexorable? Can it be mediated, if not expunged? Schopenhauer, we recall, thought that self-abnegation is the precondition of aesthetic pleasure, of salvation, and indeed of all true knowledge. There are also painters like Cezanne who claimed that landscapes painted themselves through him, while he served as their consciousness; poets like Eliot who heard the music so deeply, he became the music while the music lasted; and Zen masters like that holy fool in a rickety boat who cried, "When I embark, not I but the boat itself". But the most celebrated statement, perhaps, remains Emerson's in "Nature", not Murnane's: "...all mean egotism vanishes. I become a transparent eyeball. I am nothing, I see all; the currents of the Universal Being circulate through me: I am part or parcel of God" (10). But here we leave realism behind and touch the sacred. Here, the fading of subject and object, the spiritual act of self-emptying and of cosmic reconnection, suggests a larger sense of trust, as in the Buddhist idea of Boundless Compassion, or "true entrusting" (Unno, 58). This is the farthest limit of my theme, attainable by the elect.

There is a second, related answer, however, and it is more pragmatic than mystical, even if it relies on a measure of empathy and self-dispossession. Call it attentive empathy, a wide-awake curiosity about the world without

self-concern. On any good, working day, David Malouf's perception in *Remembering Babylon* – by no means unspiritual – will suffice:

...the very habit and faculty that makes apprehensible to us what is known and expected dulls our sensitivity to other forms, even with the most obvious. We must rub our eyes and look again, clear our minds of what we are looking for to see what is there (130).

Rub your eyes, do not jam the camera lens into them. But rub them, please, without prejudice to Creation. Not even to Caliban.

#### NOTE

<sup>1</sup> I might note here that, between medieval and modern times, the focus of philosophical realism shifted from universals to particulars.

#### WORKS CITED

- Auerbach, Erich.* The Representation of Reality in Western Literature. Trans. Willard R. Trask. Princeton NJ: Princeton University Press, 1953.
- Barthes, Roland.* La Chambre claire: Note sur la photographie. Paris: Gallimard/Seuil, 1980.
- Beckett, Samuel,* et al. Bram Van Velde. New York: Grove, 1958.
- Boslough, John.* Stephen Hawking's Universe. New York: William Morrow, 1986.
- Dutton, Denis, and Patrick Henry.* "Truth Matters." *Philosophy and Literature* 22, 2 (Fall 1998).
- Emerson, Ralph Waldo.* Essays and Lectures. New York: Library of America, 1983.
- Gombrich, E. H.* Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation. Second Edition. Princeton NJ: Princeton University Press, 1972.
- Gombrich, E. H.* Meditation on a Hobby Horse and Other Essays. London: Phaedon Press, 1985.
- Hawking, Stephen.* A Brief History of Time. New York: Bantam Press, 1988.
- Heller, Erich.* The Artist's Journey Into the Interior and Other Essays. New York: Vintage, 1968.
- James, William.* The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Dover Publications, 1956.
- Janouch, Gustav.* Conversations With Kafka. Trans. Goronwy Rees. New York: Praeger, 1953.
- Lukacs, Georg.* Realism in Our Time. Preface by George Steiner. New York: Harper, 1964.



*Malouf, David.* Remembering Babylon. New York: Vintage, 1994.

*Murnane, Gerald.* The Plains. Melbourne: McPhee Gribble, 1990.

*Nietzsche, Friedrich.* "Truth and Falsity in an Ultramoral Sense." In *The Philosophy of Nietzsche*. Ed. *Geoffrey Clive*. New York: New American Library, 1965.

*Nietzsche, Friedrich.* *The Will to Power*. Trans. Walter J. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.

*Penrose, Roger.* *Shadows of the Mind*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.

*Smith, Bernard.* *European Vision and the South Pacific*. Second Edition. New Haven CT: Yale University Press, 1985.

*Sontag, Susan.* *On Photography*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977.

*Unno, Taitesu.* *River of Fire, River of Water*. New York: Doubleday, 1998.

*Watt, Ian.* *The Rise of the Novel*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1957.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Ed. G. H. von Wright. Trans. Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

*Woolf, Virginia.* *The Common Reader*. London: The Hogarth Press, 1951.

*Yeats, William Butler.* *Essays and Introductions*. New York: Macmillan, 1961.

## КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ТВОРЧЕСТВА

### Опыт словарного описания трансформативных понятий по философии культуры

Михаил ЭПШТЕЙН  
Emory University, USA

Обычно говорят о творчестве в рамках какой-то области культуры: литература, искусство, наука, философия... Но может ли культура как таковая быть предметом творчества? Может ли у гуманитарных наук, исследующих культуру, быть особая практическая ветвь, дисциплина преобразования культуры, – подобно тому, как техника преобразует природу, изучаемую естественными науками, а политика преобразует общество, изучаемое общественными науками? Что такое культуроника в ее отличии, с одной стороны, от культурологии как теоретической и исторической дисциплины, а с другой стороны, от техники и политики как практических надстроек над естественными и общественными науками?

На эту тему предлагаются несколько размышлений, каждое из которых концентрируется вокруг одного нового термина. Сам жанр нижеследующих заметок – словарные статьи – соответствует методу «зачинающих понятий», который в них излагается. Четыре статьи: концептивизм, нооценоз, транскультура и культуроника – расположены в порядке перехода от общей философии творчества к конкретным предложениям по классификации дисциплин и формированию новых транскультурных движений (теоретических практик).

#### 1

**КОНЦЕПТИВИЗМ** (от английского *conceive* – «постичь» и «зачать»; «*conception*» – это и концепция, и зачатие) – философия «зачинающих понятий», конструктивная деятельность мышления в области концептов и универсалий. Как и конструкционизм, концептивизм признает «конструктность», концептуальную заданность «реальности», но ставит своей задачей не критику и демистификацию этих конструктов, а творческое их порождение, создание множественных моделей возможных миров, познавательных и общественных практик.

Концептивизм близок тому, что стоики, в частности, Посидоний, понимали под «семенным логосом», «*логой сперматикос*» – семенные смыслы, огненные мыслящие зародыши всех вещей. «...Как в поросли содержится семя, так и бог, сеятельный разум мира, пребывает таким во влажности, приспособляет к себе вещество для следующего становления...» (Диоген Лаэртский).<sup>1</sup> Образцы концептивного мышления и понимания задач философии содержатся у Ф. Ницше: «Философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск; следует, прежде всего, самим их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться».<sup>2</sup> Термин «концептивизм» указывает на зачинательно-генеративную природу новых методологий, которые не столько деконструируют концептуальные объекты, сколько порождают их в соответствующих гипотетических и possibiliстских модальностях.<sup>3</sup>

Согласно концептивизму, задача философии – не объяснять и не изменять существующий мир, а расширять и умножать «мирность» мира, его концептуальную мыслимость, которая не сводима к одному из миров. Переход от анализа и критики к концептивному мышлению как основной функции философии осуществляется в поздних трудах Ж. Делеза и Ф. Гваттари, для которых «философия – дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов».<sup>4</sup> Концептивизм переходит от множественных интерпретаций одного мира к инициациям разных миров.

Никогда раньше производство, техника, даже бизнес и реклама не были столь метафизическими в своих основаниях: на рубеже XX-XXI веков происходит «раскрутка» незримых слоев материи, граничащих с иноматериальным – сознанием, психикой, генетическим кодом, неизвестными измерениями пространства. Так, первая задача, которую должны решать создатели компьютерных игр, – задача метафизическая: каковы исходные параметры виртуального мира, в котором разворачивается действие игры, сколько в нем измерений, как соотносятся субъект и объект, причина и следствие, как течет время и разворачивается пространство?

Раньше, когда в нашем распоряжении был один-единственный мир, философия поневоле была беспредметной, чисто умозрительной наукой. Когда же с развитием компьютерной техники и физическим открытием параллельных вселенных открывается возможность других миров, философия переходит к делу, становится *сверхтехнологией первого дня*

*творения.* Раньше философ говорил последнее слово о мире, подводил итог: Гегель любил повторять, что сова Минервы (богини мудрости) вылетает в сумерках. Но теперь философ становится «жаворонком», произносит первое слово о прежде никогда не бывшем. В XXI веке появляются альтернативные виды разума и жизни, – генопластика, клонирование, искусственный интеллект, киборги, виртуальные миры, изменение психики, расширение мозга, освоение дыр (туннелей) в пространстве и времени. При этом философия, как наука о первоначалах, первосущностях, первопринципах, уже не спекулирует о том, что было в начале, а сама закладывает эти начала, определяет метафизические параметры инофизических, инопространственных, инопсихических миров. Философия не завершает историю, не снимает в себе и собой все развернутые в ней противоречия разума, а разворачивает собой все те возможности разума, которые еще не воплотились в истории или вообще не могут исторически воплотиться, требуют построения альтернативных миров, осуществимых в иных, виртуальных формах бытия. Философия – это концептивное, зачинающее мышление, которое во всяком большом, «мирообъемлющем» деле закладывает начало начал, основание оснований.

XX век – век грандиозных физических экспериментов, но XXI век может стать лабораторией метафизических экспериментов, относящихся к свободной воле, к роли случая, к проблеме двойников и возможных миров. Физические эксперименты переходят в метафизические по мере того, как создаются условия для воспроизведения основных (ранее безусловных и неизменных) элементов существования: искусственный интеллект, организм, жизнь, вселенная. Например, клонирование – это не просто биологический или генетический опыт, это эксперимент по вопросу о человеческой душе и ее отношении к телу, об идентичности или различии индивидов при наличии генетического тождества.

Особенности концептивизма как нового этапа движения мысли уясняются из сравнения с теми итогами всемирно-исторического развития, которые отразились в гегелевской системе абсолютного идеализма. По Гегелю, философия завершает труды абсолютной идеи по саморазвитию и самопознанию через миры природы и истории. «Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познается как изображение целостности идеи... Окончательной целью и оконча-

тельным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью... До этой стадии дошел мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии [т.е. системе абсолютно-го идеализма] свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя [т.е. гегелевская] философия представляет собой целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей почти двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя».<sup>5</sup>

Перефразируя Гегеля, можно было бы сказать: Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея, созревавшая в царствах природы и истории, познается в ее возможностях, выводящих за пределы природы и истории. Целью и устремлением философии на стадии концептивизма является выход понятия за пределы действительности, но при этом не изменение и улучшение самой этой действительности, что является задачей конкретных, позитивных наук (естественных, юридических, политических и т.д.), а полагание новых форм бытия, которые еще не оформились и нуждаются в метафизических началах, основополагающих принципах, прежде, чем ими могут заняться ученые, инженеры, политики и другие теоретики и практики позитивных дисциплин... Мировой дух исчерпал свои познавательные и преобразовательные отношения с действительным бытием и вышел в иномодалную сферу мыслимо-возможного. Каждая форма будущности имеет в философии свой предваряющий способ потенциации.<sup>6</sup> Философия становится исходной точкой опытно-конструкторских работ по созданию новых миров, которые не знают принципиальных ограничений во времени и пространстве. Эта концептивная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя как первоначало существующего мира – с тем, чтобы в дальнейшем закладывать начала ранее не существовавших миров.

Философия стоит не в конце, а в начале новых идееносных видов материи и бытия – у истоков тех мыслимостей, которые не вмещаются в действительность и обнаруживают свою чистую потенциальность, конструктивный избыток и зародыш новых, иномодалных существований, трансцендирующих действительность в том виде, в каком она «закончила свой процесс образования и завершила себя». Как инженер есть производитель механизмов, художник – картин, политик – госу-

дарственных реформ и законов, так философ есть производитель мыслимых миров. Он призван познать разумное в действительности не для того, чтобы ее «оправдать», а чтобы найти внедействительное, сверхдействительное в самом разуме и призвать его к творческому служению, к сотворению новых родов бытия. То, что раньше было «пустыми возможностями», накипью пены на действительности, становится горячими растущими пузырьками, «семенными логосами» новых миров. Мы находимся в той исторической точке, где завершается методология философского сжатия мысле-вселенной и начинается методология ее расширения. Если гегелевский основной прием, точнее, прием мирового духа в его интерпретации, есть «снятие» – примирение и завершение в себе ранее возникших противоречий и разноречий истории, то логика концептивизма есть скорее *отнятие*, изъятие, похищение, абдукция. Из действительности извлекается то, что в ней никогда не становилось действительным, пробел, невоплощенный смысл, «пузырек возможности», который оказывается переходом в иную модальность, лазейкой в один из возможных миров.

Рядом с концептивизмом как теоретическим движением действует концептоника – искусство и технология создания концептуальных полей и концептуальной среды, в которой происходит плодотворный обмен идей и порождение новых понятийных систем, философских учений, интеллектуальных движений (см. Нооценоз).

## 2

НООЦЕНОЗ (*noocenosis*, от греч. *noos* – ум и *koinos* – общий; ср. биоценоз) – совокупность идей, образов, ментальных предметов, информационных полей, заполняющих данную материальную среду; характер их отношений друг с другом и с этой средой, процесс их взаимодействия, циркуляции. В системе научных понятий нооценоз так относится к ноосфере, как биоценоз – к биосфере. Каждая культура и субкультура, профессиональная среда, общественный союз имеют свой нооценоз, свой способ обмена идей, выживания и распространения в ноосфере.

Понятие нооценоза побуждает по-новому осмыслить цели и методы интеллектуального и, в частности, философского творчества как лингвоархитектуры, идеоархитектуры – строительства ментально-вербальной среды. Это иной тип деятельности, чем создание отдельного

произведения (литературного, художественного, научного, философского). Произведение дискретно, а нооценоз непрерывен. Если рассматривать архитектуру широко, как конструирование искусственной среды обитания, то произведение соответствует не объему среды, а лишь обитающему в ней организму (в плане биоценоза), или отдельному зданию (в плане архитектуры). Современная интеллектуальная практика тяготеет к созданию нооценоза – целостной, сплошной, континуальной среды обитания, по-разному сочетающей многие архитектурные элементы: произведения, идеи, проекты, теории, образы.

Философские системы прошлого сейчас представляются до-урбанистической фазой в истории мысли, напоминают одинокие замки, торчащие на поверхности пустыни: крепость Декарта, обнесенный рвом замок Канта, циклопическое сооружение Гегеля... Строили отдельные здания, изящные, величественные – или же разрушали одни здания, чтобы на их месте возвести другие, более прочные. На рубеже XX-XXI вв. меняется сам тип архитектурного сознания в философии, архитектоника мышления. Уже нельзя строить отдельные здания (системы) – нужно создавать среду обитания, логические объемы и переходы, которые часто остаются незамеченными, потому что мы живем в них, как горожанин – в многоплановой и тотальной искусственной среде. Здания, построенные раньше, не утрачивают своего значения и вместимости, но они соединяются тысячами переходов, подвесных мостов, многоуровневых эстакад и развязок – и уже не выглядят столь пугающе одинокими и величественными, как раньше.

Концепция произведения как отдельной самодостаточной вещи, артефакта соотносится с категорией авторства, индивида. Во всемирной сети растет новая система понятий, где вместо дискретного текста или произведения фигурируют текстуальные/информационные поля, «паутины». А вместо авторов – доноры ноосистем, участники нооценоза, партнеры по созданию ноосреды. Что такое паутина (в том числе электронная) – произведение паука или среда его обитания? Произведение перерастает своего автора и становится полем, сетью, средой. Произведение как законченный продукт – репрессивная категория разума, желающего держать все созданное под своим контролем. Нооферный автор видит свою задачу в создании и распространении концептуальной среды, уходящей за горизонт, необозримой для него самого, со всех сторон объемлющей. Ему мало произведения как достигну-

того и владеемого результата – и мало самого себя как автора. У него много имен, рассеянных в просторах сети. Он не может собрать их всех воедино и сказать: «это – я». Так же и про свое произведение он не может сказать: «это – мое, это произведено мною и мне принадлежит».

Идеал «произведения» господствовал над творчеством, когда емкость информационных средств была ничтожной по сравнению с объемом материальной среды. Рукописи, книги, библиотеки в своей совокупности занимали ничтожное место в мире, и разум в них занимался «обобщением», сокращением, редукцией, мировых явлений, приспособляя их к крайне ограниченным средствам хранения и передачи информации. Компьютерная среда создает гораздо более успешный нооценоз – биоценоз мысли, и эволюционно она вытесняет бумажную печать. Интернет – это гигантский переворот в емкостях материального и информационного миров, открывающий новые возможности для ускоренного становления нооценоза. Создаются бесконечно емкие носители информации – электронные и квантовые – и соответственно меняются законы интеллектуального творчества: от создания законченного продукта – к созданию интеллектуальной среды обитания.<sup>7</sup>

Одно из проявлений нооценоза в современной культуре – переход к транскультурному творчеству, объектом которого является сама культура.

### 3

ТРАНСКУЛЬТУРА (*transculture*; транс (через, сверх, насквозь) + культура) – культура, осознающая целостность всех своих дисциплинарных составляющих (научных, художественных, политических, религиозных) и творящая себя сознательно в формах этой целостности. Интегральное самосознание необходимо культуре, представляющей огромный и все более разнородный агрегат наук, искусств, традиций, профессий и конфессий. Почему сферой *творчества* может быть наука или искусство, политика или философия, но не культура как таковая? Транскультура есть культура, творимая не внутри отдельных своих областей, а непосредственно в формах самой культуры, в поле взаимодействия разных её составляющих. Вместе с тем транскультура создается на границах разных культур, где выявляются их нереализованные возможности, смысловые и знаковые лакуны.

В кругозор XX века привходит множество разных культур, и их иноположность друг другу образует поле перекрёстных культурологических



изучений. Транскультура есть практический результат деятельности культурологии и других гуманитарных наук, создающих новые позиции отстранения, «внезаходимости» по отношению ко всем существующим культурам. *Культурология* – не просто знание, это особый способ транскультурного бытия: посреди культур, на перекрёстке культур. Если другие специалисты так или иначе живут и действуют внутри определённой культуры, бессознательно принимая на себя её определения, то культуролог делает предметом определения саму культуру и тем самым выходит за её предел. Этим достигается терапевтическое воздействие культурологии на сознание людей, одержимых идеями и комплексами, навязанными той или иной культурой. Обнажая условность каждой из них, культурология приближает нас к безусловному. Таким образом, культурология содержит в себе предпосылки транскультурного движения – умножает степени свободы внутри культуры, в том числе и свободы от самой культуры (в отличие от варварства, которое, разрушая культуру, попадает обратно в плен к природе).

Транскультура – *это особое состояние человека, освобождённого культурой от природы и культурологией от культуры*. Этот транскультурный мир ещё никогда по-настоящему не был описан, потому что сам путь к нему через культурологию был открыт совсем недавно. Некоторые предварительные постижения этого мира – в основном, его художественные интуиции – можно найти в описании Кастилии и Игры у Г. Гессе («Игра в бисер»), в произведениях Х. Л. Борхеса, в размышлениях О. Шпенглера и Т. Манна. Не следует представлять этого мира как чего-то замкнутого, обособленного, лежащего в стороне от реальных, исторических культур. Скорее, этот транскультурный мир лежит внутри всех существующих культур, как *непрерывный Континуум, объёмлющий все культуры и лакуны между ними*. *Транскультурный мир – это единство всех культур и некультур, тех возможностей, которые не были реализованы в существующих культурах*.

В транскультуре «Книга перемен» корреспондирует и взаимодействует с музыкой Баха и теорией множества Г. Кантора. Но в отличие от гессевской Игры, которая носила принципиально репродуктивный характер и исключала творчество новых знаков и ценностей, транскультура есть творчество в жанре и объёме культуры как целого. Если учёный, политик, художник, философ творят культуру, то культуролог исходит из существующих культур как материала своей работы и творит

из них транскультуру, пользуясь и философией, и наукой, и искусством, и политикой как инструментами этого транскультурного творчества. Исследуя существующие культуры, он вместе с тем творит мир возможных культур. Транскультура – это непрерывная культурная среда, в которой возможные элементы так же значимы, как и действительные.

Концепция «транскультуры» возникла в России в начале 1980-х<sup>8</sup>, когда становится очевидным системный кризис советской цивилизации, причем не только в ее официальных, но и диссидентских, подпольных составляющих. Возникает идея воспользоваться уникальным свойством российско-советской культуры – ее утопичностью, проектизмом, тотальностью – и произвести из одного концептуального центра многочисленные сферы и дисциплины, образующие новую, постсоветскую культуру. Транскультура исходит из опыта тотального «управления культурой», «построения новой культуры», «культурной революции», которые предпринимались в коммунистических странах, но превращает *тотальность* из политического орудия в творческий прием. Подобно тому как писатель, или художник, или философ создают произведения в каком-то определенном жанре искусства – жанре романа, картины, трактата, – возникают произведения в жанре культуры как целого, точнее, проекта такой культуры.

Примером транскультурного творчества могут служить деятельность московских групп «Коллективные действия» А. Монастырский и др., «Медицинская герменевтика» О. Ануфриева и П. Пепперштейна, питерских «митьков», «тотальные инсталляции» и «Дворец проектов» Ильи Кабакова, проект «Выбор народа» В. Комара и А. Меламида, такие междисциплинарные творческие объединения, как Клуб эссеистов, клуб «Мысль и образ» и Лаборатория современной культуры (Москва, 1982-1990).

«Культура так относится к разнообразным искусствам, как древесность – к разным породам деревьев. Мы в своем российском саду разводим не деревья, а древесность, и получаем с нее не плоды, а плодovость. Это некая абстракция или эссенция культуры, которой важно сохранить себя и отличить от не-культуры, от враждебного мира за оградой сада.

Транскультура – это новый вид искусства, объемлющий все остальные.

Сейчас такая пора, когда можно и нужно не только что-то делать

внутри определенной области искусства, философии, науки, но и создавать целую культуру – как единое произведение. Именно так искони существует культура в России – не как стихийное порождение почвы, народа, а как искусственное и искусное создание. Вся русская литература от Ломоносова до Блока – единое произведение, варьирующее 10-12 тем и героев. Сейчас положение таково, что культура еще более компактна, ее может создавать один человек или сплоченная группа людей, – не отдельные произведения искусства, а единство культуры как таковой». (М. Эпштейн, «Письма о транскультуре», 1983).

В транскультуре часто используются те жанры и формы, которые традиционно служили сохранению и исследованию культуры: склад, архив, музей, мусор, свалка, экспонат, документ, отчет, реферат, каталог, альбом, комментарий... В этих формах культура выступает как целое, поскольку предполагается, что она отжила свое, наступило время ее сохранения, собирания. Именно потому, что культура опредмечена в этих жанрах регистрации и консервации, они становятся ведущими в транскультуре, только выступают уже как творческие, порождающие: культура осваивает все формы собственного отчуждения.

С середины 1990-х годов концепция «транскультуры» начинает распространяться и на Западе в связи с кризисом концепции «многокультурия» (*multiculturalism*). В отличие от «многокультурия», которое устанавливает ценностное равенство и самодостаточность разных культур, концепция транскультуры предполагает их открытость и взаимную вовлеченность. Здесь действует принцип не дифференциации, а интерференции, «рассеивания» символических значений одной культуры в поле других культур. Если «многокультурие» настаивает на принадлежности индивида к «своей», биологически предзаданной, «природной» культуре («черной», «женской», «молодежной» и т.д.), то «транскультура» предполагает диффузию исходных культурных идентичностей по мере того, как индивиды пересекают границы разных культур и ассимилируются в них.

Вместе с тем транскультуру не следует отождествлять с *глобальной культурой*, распространяющей одинаковые модели (преимущественно американские) на все человечество. Транскультура есть не общее и идентичное, присущее всем культурам, но культурная разнообразие и универсальность как достояние одной личности. Транскультура – *это состояние виртуальной принадлежности одного индивида многим культурам.*

Уже на основе сложившихся национальных культур транскультура продолжает то движение, которое было начато выходом человека из природы в культуру. Если культура освобождает «природного» человека от материальных зависимостей, опосредуя их символически, то транскультура освобождает культурного человека от символических зависимостей и предрасположений его исходной, «врожденной» культуры. При этом место твердой культурной идентичности занимают не просто гибридные образования («афро-американец» или «турецкий эмигрант в Германии»), но набор потенциальных культурных признаков, универсальная символическая палитра, из которой любой индивид может свободно выбирать и смешивать краски, превращая их в автопортрет. Транскультура – это новая символическая среда обитания человеческого рода, которая примерно так же относится к культуре в традиционном смысле, как культура относится к природе.<sup>9</sup>

## 4

КУЛЬТУРОНИКА (*culturronics*) – гуманитарная технология, изобретательская и конструкторская деятельность в области культуры; активное преобразование культуры как следствие или предпосылка ее теоретических исследований.

В системе человеческих знаний-умений есть одно пропущенное звено. Науки, как известно, делятся на три большие группы: естественные, социальные и гуманитарные. У первых двух есть практические надстройки – методы преобразования того, что данные науки изучают, а у третьей эта надстройка отсутствует, точнее, еще не приобрела своего места и функции в системе.

Предмет	Науки	Практика
Природа	Естественные	Техника
Общество	Социальные	Политика
Культура	Гуманитарные	?

Культуроника в отношении гуманитарных наук есть то же самое, что по отношению к естественным наукам есть техника как преобразование природы, а по отношению к социальным наукам есть политика как преобразование общества. Гуманитарные науки остро нуждаются в своей собственной технологии и в своей собственной политике – отсюда и постоянные попытки технологизировать или политизировать гуманитарное мышление, пренебречь его спецификой ради выхода в конструктивное

измерение. Культуроника – это практическая надстройка над науками о культуре, попытка воплотить трансформативный потенциал гуманитарного мышления, не утрачивая его специфики, не технологизируя и не политизируя феномена культуры. Культуроника – это конструирование новых форм действия в культуре, новых техник общения и познания, таких моделей творчества, которые были бы специфичны для культуры и вместе с тем работали бы на ее трансформацию.

Часто наука и техника различаются как сферы открытия и изобретения. Гуманитарные науки не меньше нуждаются в технологиях, в изобретениях и изобретателях, чем естественные. Понятие гуманитарных технологий (*techno-humanities*) вовсе не предполагает, что гуманитарные науки должны заимствовать «техно» от технологий, основанных на естественных науках. Наоборот, естественные науки в свое время позаимствовали понятие «техно» у сферы искусств (греческое «*techne*», «собственно, и означает «искусство»). Теперь пришла пора вернуть «техно» в гуманитарную область.

Гуманитарным наукам должны соответствовать гуманитарные искусства – не те искусства (музыка, живопись и т.д.), которые изучаются гуманитарными науками, а те рефлексивные практики, которые возникают на их основе. Гуманитарное мышление разворачивается как в форме наук, так и в форме вторичных искусств, включая искусства коммуникации, информации, знаковой кодировки и перекодировки, – *искусства преобразования культуры*, подобно тому, как первичные искусства преобразуют природу (скульптура преобразует мрамор, театр и танец – человеческое тело).

Мы спрашиваем у естественных наук, каков технический потенциал того или иного открытия. Так и про гуманитарную идею или теорию можно спросить: способна ли она породить новое культурное движение, исследовательский метод, художественный стиль? Можно ли на основе данной идеи создать новое интеллектуальное сообщество, творческую среду? Вот какие вопросы обращает культуроника к гуманитарным наукам, ища в них задатки искусств, творческих практик, интеллектуальных ремесел.

Культуроника возникает в связи с культурологией и на ее основе, поскольку именно исследование культуры выявляет ее нереализованные возможности. В отличие от культурологии, которая изучает известные культуры, культуроника изучает то, чего еще нет, – проектирует,

моделирует и продуцирует возможные культурные объекты и формы деятельности, включая:

- новые художественные и мыслительные движения;
- новые дисциплины, методы исследования, философские системы;
- новые стили поведения, общественные ритуалы, знаковые коды, интеллектуальные моды;
- новые типы религий, культур и цивилизаций и т.д.

К культуруронике относится деятельность таких культурных сообществ, которые порождают на основе определенных теорий определенные культурные практики, например, итальянские гуманисты, немецкие романтики, американские трансценденталисты, итальянские и русские футуристы, русские символисты и концептуалисты. Культуроника – это деятельность Д.С. Лихачева по экологической охране культуры, Ю. М. Лотмана по развитию и изучению семиосферы, Г. П. Щедровицкого по внедрению рефлексивной методологии в образовании, градостроительстве, дизайне, экономике. Среди новейших культуруронических проектов и инициатив можно назвать движение «митьков» в Ленинграде-Петербурге, деятельность групп «Медицинская герменевтика» О. Ануфриева и П. Пепперштейна, «Выбор народа» и «Монументальная пропаганда» Виталия Комара и Александра Меламида, художественной партии «Правда» (Нью-Йорк, 1991-1995), «ИнтеЛнет» Михаила Эпштейна.

Культуруронику нельзя смешивать с художественным творчеством или другими формами действия внутри определенных предметных областей культуры. Культуроника – это метапрактика, метауровень гуманитарного сознания и действия. Так же, как в области естественных наук мы различаем явления природы (предмет науки) и их техническую трансформацию (применение науки), а в области социальных наук – общественные процессы и их сознательную политическую трансформацию, так и в области гуманитарных наук следует различать три уровня:

1. предметный (формы первичной знаковой деятельности: язык, ценности, нормы, обычаи, верования, ритуалы, мифы, науки, искусства): КУЛЬТУРА

2. теоретический (познание, информация): КУЛЬТУРОЛОГИЯ

3. практический (деятельность на основе познания, метапрактика, трансформация): КУЛЬТУРОНИКА

## CULTURE AS THE OBJECT OF CREATIVITY

*Mikhail EPSTEIN*  
*Emory University, USA*

*Culturionics*

The crucial question may be formulated as follows: Are the humanities a purely scholarly field, or should there be some active, constructive supplement to them? We know that technology serves as the practical extension (“application”) of natural sciences and politics as the extension of social sciences. Both technology and politics are designed to transform what their respective disciplines study objectively. Is there any activity in the humanities that would correspond to this transformative status of technology and politics? In the following schema, the third line demonstrates a blank space, indicating the questionable status of the practical applications of the humanities.

Nature – natural sciences – technology – transformation of nature  
Society – social sciences – politics – transformation of society  
Culture & human sciences – ? – transformation of culture.

There is a coherent connection between theoretical and practical disciplines regarding the exploration and transformation of nature and society. But the third line suggests that we need a practical branch of the humanities which functions like technology and politics, but is specific to the cultural domain. What are we to call it? Naming is sometimes the best way to define or even to solve the problem; a name contains the embryo of a concept and the beginning of future theory. I will suggest several terms that could operate in that blank space (the current embryonic stage of theorizing leaves the future open to multiple possibilities). *Culturionics* will refer to the discipline that deals with culture practically, in the mold of “electronics”, “bionics”, “avionics”, “tectonics”, “mnemonics” and other “applied”, constructive disciplines. *Pragmo-humanities* suggests that the humanities have a pragmatic side that regulates the relationship between their practitioners and users, their authors and addressees. Finally, the term *techno-humanities* would refer to the art of the humanities. It includes the art of building new intellectual communities, new paradigms of thinking and modes of communication rather than simply studying or criticizing the products of culture. We should bear in mind that the humanities constitute the level of meta-art, different from the

primary arts of painting, poetry, or music, all of which comprise the object of humanistic inquiry. The fact that the humanities belong to this meta-discursive level does not preclude their practical, productive orientation. The humanities do not produce works of art but rather new cultural positions, movements, perspectives, and modes of reflexivity. The concept of “techno-humanities” does not imply that the humanities should steal the idea of “techno” from scientific technology; on the contrary, it was technology that stole “techno” (Greek *techne* – “art, skill, craft”) from the humanities. Now it is time for its re-appropriation. By utilizing this term “techno”, we do not intend to “scientize” the humanities, but, on the contrary, to draw them closer to art, to creativity in the sphere of ideas and communications. When offering a certain theory, we need to ask ourselves if it is able to inaugurate a new cultural practice, an artistic movement, a disciplinary field, a new institution, life style, or intellectual community? The humanities should embrace both modes of cognitive advancement recognized by the sciences: discovery of some existing principles and facts and invention of those tools and ideas that can transform a given area of study. “Inventorship”, as a mode of creativity, should become as indispensable a companion to scholarship in the humanities as technology is to science. Thus, culturronics, or techno-humanities, or pragmo-humanities can be defined in Bakhtin’s words as «the co-creativity of those who understand [culture], as the constructive and transformative potential of cultural theories.

### *Transculture*

Transculturalism is not just a method of cultural studies based on the value of “outsidedness”, but also a mode of being, located at the crossroads of cultures. Culture, by releasing us from physical limitations, imposes new limitations of symbolic order: its own idiosyncrasies, manias, phobias, ideological assumptions and restrictions, modes of indoctrination, and informational filters. As physical beings, we are governed by our bodily instincts, such as hunger and sexuality. Culture transforms these instincts into rituals by which we come to possess what possesses us. We develop patterns of cultural behavior that curb these instincts and delay their gratification through the mediation of symbols, such as etiquette and customs. Each culture has its particular rituals for eating, dating, and speaking, sets of rules and prescriptions, which become second nature for its members. Transculture is the next



step in the ongoing human quest for freedom, in this case the liberation from the “prison house of language” and the variety of artificial, self-imposed, and self-deified cultural identities. Transculture does not mean adding yet another culture to the existing array; it is rather a transcendence into “no culture”, into a “meta-cultural beyond” in the same sense in which culture is a “meta-physical beyond” in relation to nature. If culture positions itself outside nature, then transculture is a new emerging sphere in which humans position themselves outside their primary, “inborn”, naturalized cultures. Cultures develop their own deterministic set of values, the petrified identities and predispositions that tend to grow into a second nature, an oppressive “cultural environment”. This petrification prompts a new process of “denaturalization”, more precisely, “deculturalization”. Transculture is the outcome of this interaction between cultures; more and more individuals find themselves “outside” of their native cultures and their ethnic, racial, sexual, ideological, and other limitations. Of course, transculture does not fully release us from our primary cultural bodies, just as culture does not release us from our physical bodies. Yet each successive sphere of existence nature, culture, transculture is clearly irreducible to the previous one and changes its meaning. Natural objects, such as stone or water, change the sense of their existence as they are interwoven in the context of various cultures. Similarly, a certain cultural tradition, ritual or symbol (such as ethnic food or a literary convention), changes the sense of their existence as they are interwoven in the expanding transcultural context. For a contemporary New Yorker, rice has a different taste than for a medieval Chinese peasant who has never tasted anything like French roquefort, Russian bliny or Italian spaghetti. The elements of transculture are freely chosen rather than dictated by rules and prescriptions within a given culture. In the same way, artists choose colors in order to combine them creatively in their paintings. Transculture offers a universal symbolic palette on which any individual can blend colors to produce an expressive self-portrait. As a transcultural being, I can ascribe to any ethnic or confessional tradition and decide the degree to which I make it my own. This transcultural condition, giving a new meaning to all elements of existing cultures, can be described by the Bakhtinian concept of *vnenakhodimost*, “being located beyond”. This realm beyond all cultures is located within transculture.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 7, 136. М.: Мысль, 1979. С. 310.

<sup>2</sup> Nietzsche F. Posthumes 1884-1885: Oeuvres philosophiques XI. Gallimard, pp. 215-216.

<sup>3</sup> См. Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 59-72.

<sup>4</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с франц. С. Н. Зенкина. СПб.: Алетейя, 1998. С. 14.

<sup>5</sup> Гегель. Сочинения. Т. 1-14. М.-Л., 1929-1959. Т. 11. С. 512-513.

<sup>6</sup> Эпштейн М. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетейя, 2001. С. 206-212.

<sup>7</sup> Подробнее см. Эпштейн М. Из тоталитарной эпохи – в виртуальную: Введение в Книгу книг / Континент. 1999. № 102. С. 355-366.

<sup>8</sup> Первые публикации о транскультуре: Михаил Эпштейн. Говорить на языке всех культур / Наука и жизнь. 1990. № 1. С. 100-103; Mikhail Epstein. Culture – Culturology – Transculture, в его кн. *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1995, pp. 213-252.

<sup>9</sup> Концепция транскультуры подробно изложена в книге Элен Берри и Михаила Эпштейна «Транскультурные эксперименты: Российская и американская модели творческой коммуникации» (Н.-Й., 1999). Транскультура там определяется как «раздвижение границ этнических, профессиональных, языковых и других идентичностей на новых уровнях неопределимости и «виртуальности». Транскультура создает новые идентичности в зоне размытости и интерференции и бросает вызов метафизике самобытности и прерывности, характерной для наций, рас, профессий и других устоявшихся культурных образований, которые закосятся, а не рассеиваются в «политике идентичности», проводимой теорией многокультурия» (Ellen Berry, Mikhail Epstein. *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. N.-Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 25).

---

**FROM CREATION TO CREATIVITY.  
THE HUMAN CONDITION AND THE ORDER OF BEING  
IN THE AGE OF BIOTECHNOLOGY**

*Elisabeth LIST*

*University of Graz, Austria*

One of the most crucial changes of paradigm in contemporary understanding of culture and of the place of the human being in the process of cultural and cosmic evolution is marked by recent developments in biotechnology. Biotechnology today in its most extravagant presentations claims to initiate an age of a “second creation” because biotechnology today seems to be able to re-create living forms and even the human species according to new standards of perfection and effectivity. A news era of “post-biological evolution” is being proclaimed.

The cultural meaning and consequence of this paradigm shift amounts to the abolition of the traditional order of being which was, especially in the realm of religious beliefs and thinking, an order created by a transcendental creator, by God or “Mother Nature” herself.

In the context of modern science and technology the human being is no longer seen as the creature of a divine creator as in a religious frame of thinking, but as a being with the capacity and ability of self-creation. How to react to this proclaimed transformation of culture, and first of all: How to understand it?

In the face of a number of problematic and even dangerous consequences of the recent revolutions in technology one might propose to re-enforce or re-establish a safe religious order of being. From a philosophical point of view however the first step would be to rethink what it means to be a creature without presupposing the existence of a god. This would require developing a new framework of a philosophical anthropology that shows and explains how the genuine human faculties and properties could have evolved from the natural givens of human existence.

The American philosopher Susanne Langer was one of the thinkers in the last century who succeeded to provide such an approach to the understanding of the human being. In her writings (esp. *Mind. An essay of human feeling*, Baltimore and London: Hopkins University Press, 3 Vol. 1967-82) she

demonstrates how human mind evolves from a natural need to create symbols and how this peculiar human capacity of symbolising enables humans to create language, myths, religious and cultural forms like art.

As a creature the human being is to be understood as the offspring of an antipoetic process of an “*evolution creatrice*” (Henri Bergson), that means, in first place not as the creature of somebody else, but as the heir of an open potential of evolving creativity, just as argued by recent research on processes of antipoetic complexity in the process of life. To resituate the human in the order of being it is necessary to refuse the mistaken claims of omnipotence of recent biotechnology, which reduces the richness of the human potential, the potential of life in general to a subtle mechanism.

In the face of the paradigm shift that brought about technological efforts to produce “Artificial Life” it is of crucial importance to bring into consideration the open potential of creativity of the living and of human living. Nevertheless the human is not in a position completely to master its own conditions of living, but is embodied in a larger context of living forms, that as a whole still lies beyond human capacities of understanding and control. This might invite arguments for the existence of God, but not as a matter of logical consequence. What is at place anyway is a high level of scientific insight in the process of natural and cultural evolution but also a new self-conscious attitude in the face of the inherent limits of modern science and technology.

This is however not the leading opinion of the day. Today the promises of revolutionary success, progress and profit of the new biotechnologies dominate the stock markets, university seminars and political debates. The 21<sup>st</sup> century has been proclaimed as the century of the biotechnologies.

A number of key issues must be addressed before we can think about the effects of biotechnology on both “the order of being” and of “human condition”: 1) the development of biology as life science in the 20<sup>th</sup> century, 2) the role of science in modernity in general, 3) the relations between science, technology and industry, the character and impact of biotechnologies and 4) the special role of biotechnologies of body and self for human self-understanding.

### ***The development of biology as science in the 20<sup>th</sup> Century***

With reference to the changing profile and role of biology since Darwin a few remarks on a huge topic are at place. Looking at textbooks and publications on theoretical biology, it is obvious that today all biologists are Darwinists, even when criticising Darwin in some of his opinions. This does not

hold only for zoology, but also for psychology studies of animal behaviour and genetics. It holds also for molecular biology, the most advanced and successful branch of biology that was brought together with population genetics as presented in Wilson's often quoted "New Synthesis" of socio-biology claiming to account for all phenomena of life, from the bacteria to human form of life and culture.

Darwin's great achievement was to combine two strains of theory in biology – the idea of teleology as formulated by Kant and the causal-analytical paradigm of classical natural science, physics. Since the seventies of the 20<sup>th</sup> century, a third paradigm of theoretical biology is beginning to draw attention: The paradigm of self-organisation, first developed in the field of bio-chemistry, by Ilija Prigogine confirmed by research on enzymatic processes of catalysis, leading to new ideas about the origin of life, which put in question what till now has been said about the creation of life, of the universe in general.

### *Science and Modernity*

Instead of going into details of this piece of history of recent biological theory, I want to situate them with considerations about the cultural implication of biological thinking in the larger context of the history of modernity, especially of science in modernity. The debate about the date of the birth of modern science is still open. Some see it in the Middle Ages before the period of high Scholasticism in the 12<sup>th</sup> century, some, like Edgar Zilsel, an Austrian physicist and philosopher in the neighbourhood of the famous Vienna Circle of Logical Empiricism, locate the origins of modern science in the culture of the wealthy city-states of Renaissance Italy<sup>1</sup>, and the majority tends to date the origins of modern sciences with the time of Descartes, the 17<sup>th</sup> century. In any case, the beginning of modern science marks a profound process of transition from the period of a medieval Christian culture to a new secular age of reason. Francis Bacon, most often quoted as the first hero and spokesman of modern science, has coined the famous dictum: *Knowledge is power*, is as a whole a renaissance figure. And the scientist as described by Bacon is still a obedient believer in God, bowing his head under the almighty eternal Lord, who will him finally lead to the secrets of nature he is searching after.

The process of scientific research is described by Bacon in terms of an inquisition, that in many respects shows a remarkable similarity to the processes of inquisition in which the church prosecuted witches and heretics, torturing them to force them to commitments of crimes against the holy be-

lieve. This cruel procedure to bring the hidden sources of evil to the surface of forced commitment were called “*inquisitio*”, which indeed means “investigation”. Bacon took sides in the processes against these people, who were following heretical ideas about life and about nature, pleading for the real scientists against heresies. Bacon’s writings are furthermore full of sexual, and indeed sexist metaphors, when he says that like in inquisition Nature has to be put under torture to force her to reveal *her* secrets. Indeed, Bacon talks about a “Masculine birth of time”, when proclaiming a new “science of deeds” against the scholasticism which for him is an idle “science of words”.

Renaissance is seen as the age of still another birth: the birth of the individual, no longer a child of God, relying on nobody else than his own capacities and potentials, especially on the use of reason in the form of the new sciences. Renaissance, in fact was more a period of art than of science. From the 15<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century the conditions of living, the forms of secular power, the relations between politics and religion as well as the material conditions of living were undergoing a radical change. It was brought about by a number of factors like the rise of the cities, the emergence of the national central state and the first forms of proto-capitalist production on the basis of a number of technical innovations. By the end of the Thirty-Years-War whole Europe was shattered and destabilised by war, as well as by natural catastrophes and epidemics like the plague that have killed at least a third of the population and frightened the rest to death. Thinkers like Hans Blumenberg<sup>2</sup>, Peter Sloterdijk<sup>3</sup> and the philosopher of science Steven Toulmin agree in the observation that the once so optimistic and self-conscious individual was drawn to the promises of science out of anxiety – anxiety about the very survival in a dangerous world. This is, according to Toulmin<sup>4</sup>, the main source for a strong desire to control nature and life, a fierce need for security, that is most evident in the biography of Descartes and mirrored in the Cartesian paradigm of a deterministic and mechanistic image of the universe. At the end of the 19<sup>th</sup> century it was the Max Weber, who identified a similar anxiety about salvation or being condemned and a great anxiety about failing to fulfil the will of God – in the early writings of the Calvinists. The Calvinist or, as Weber calls it, the protestant ethics of an “inner worldly asceticism” – “*innerweltliche Askese*” as the only way to salvation are mirrored in the ascetic attitudes of the “pure scientist” who is striving for cognitive control of his environment – for “truth” – by suppressing as his worldly drives, his erotic and bodily desires. This is no longer the image of the self-conscious autonomous individual of the Renaissance.

Max Weber, the classic theorist of modernity insists on his observation that some deep-seated pre-modern motives and images of life persist in the context of Modernity. But like Freud he was convinced that the pursuit of happiness or beatitude, that was the core of any religious culture before, has no place and no chance of fulfilment in a secular world and scientific world view. For both as representatives of Modernity like for Schopenhauer the pursuit of happiness has come to an end. Hannah Arendt has chosen the formula of “human condition” as title for one of her most remarkable books that she published after writing to volumes on totalitarianism in the 20<sup>th</sup> century. Writing as a Jew after Auschwitz, Arendt never gave up to figure out a more positive image of the human condition as Weber and Freud are presenting it. She is all her life looking for a substitute for the pursuit of happiness. From this perspective we have to understand the title of her book *The Human Condition*, where she is recovering the sphere of political action as a sphere of dialogue, where humans can exist and perceive each other in dignity. Arendt’s claim then is that in a civil society the human condition has its fulfilment in political action as she understands it, and not in the pursuit of happiness. Political action is for Arendt a form of life, a form of interaction with the others that respects them in their position, their wishes and goals. I think Arendt’s position should be kept in consideration when talking about the human condition today.

If one looks back at the historical origins of science one can assume that the pursuit of happiness was substituted still by also another motive – the pursuit of truth. This is because early science was deeply embedded in a religious world-view. From today it seems, that the sciences, and here I am speaking only about the natural sciences, succeeded to emancipate themselves from a religious worldview only after the breakdown of the great systems of philosophical idealism and idealistic metaphysics. This was the time of Nietzsche, of Marx and of Darwin. Charles Darwin, the founding figure of modern biology, this must be kept in mind, was for years hesitating to publish his main work, *The Origins of Species*, because, being himself a priest of the English church, he feared that the religious authorities would condemn his ideas. The founding father of biology was a *homo religiosus*.

Therefore it is not surprising that biology in the 20<sup>th</sup> century had a certain *quasi-religious* background. The use and abuse of Darwin’s ideas under the label of Social Darwinism has given Darwinism a bad reputation. Nevertheless, in the course of the 20<sup>th</sup> century, Darwin’s theory of evolution be-

came the guiding paradigm of biological theory. Among the other sciences, biology came to play a peculiar role in culture. In the days of Descartes and later Newton it was physics that held the place of the leading paradigm of natural sciences. In the 19<sup>th</sup> century, chemistry and physiology, because of their tremendous impact on agriculture and medicine, drew the most attention of the scientific world. In the course of the 20<sup>th</sup> century, biology became by and by the intellectually guiding disciplines among the sciences, claiming scientific authority for all the questions of life, animal and human life, questions of the role of the individual in society, question of culture, of life and death. Using metaphors of the bible, biology presented itself as new logos a bio-logos, according to the first words of the gospel of St. John – “In the beginning was the word” – namely the word of the biologist, for example of Richard Dawkins. In his book *The selfish gene*, one of its chapters begins with the words “In the beginning was the gene”. The title of a recent anthology on modern biology presents it as the “second creation”. By employing the images of the bible biologists indicate what they are by their scientific achievements are those to tell us what are the essentials of the human condition. Anyway there is no doubt of the *political* weight of the questions of life. As well known, biology was involved in politics in a number of problematic ways, as well in the Stalin era as in German National Socialism.

### ***Life Sciences, Technology and Industry***

The decisive events for the development of biology occurred elsewhere. Encouraged by the work of Max Delbruck and Erwin Schrodinger's famous book *What is life?* a couple of brilliant and ambitious scientists, Watson and Crick, succeeded to discover the molecular structure of the essential life molecules DNA and RNA. A new discipline was born, molecular biology, with massive financial support from the Rockefeller Foundation. Watson's and Crick's discoveries about the double-helix-structure of DNA were the breakthrough. Processes of life from now on were analysed in terms of microphysics and chemistry, and this opened new possibilities of measurement and experiment and the perspective of intervening in the structures of life on the molecular level and transforming them. Classical genetics as first formulated by Gregor Mendel was reformulated in terms of molecular biology and in this way provided the ground for a new technology, gene-technology.

These revolutionary innovations in biology led to a new “great synthesis” between Darwinian theory of evolution and molecular biology. Its tech-



nological impact seems to justify the word of a “second creation”, were one might ask who it is to take the role of a new creator – the biologist himself, or, in terms of self-organisation, nature itself. However, the cultural implications of the progress in life science are most evident. Closing the remarks about the development of biology in the 20<sup>th</sup> century it must be added that in the last decades a new paradigm of theoretical biology was established reaching beyond both the theory of evolution and molecular biology. It is the first effort to answer the question of the origin of life. Theory of evolution takes as an problematically given the existence of living beings with the capacity to self-preservation and self-replication, but does not give any explanation of how such structures are possible. The answer of recent studies of the dynamics of the elementary molecules of life like enzymes, proteins and amino acids is given in one word: self-organisations.<sup>5</sup> Theories of self-organisation allows explaining the emergence of life that does not presuppose any more the idea of a divine creator as the principle cause for the existence of life. It marks, in terms of biological theory, the transition from the principle of the creator to that of creativity as an attribute of living matter.

In sum: In the history of biology in the 20<sup>th</sup> century cultural images, political interests, economic forces and scientific ideas are neatly interwoven. The global turn of biology to biotechnology however makes evident that it is the innovations of molecular biology, especially of molecular genetics that in the long run were decisive. Turning to the field of recently developed biotechnologies however must be seen in the institutional and economic context in which it is situated. It is the context of the so-called military industrial complex. Now the widespread myth of “value-free” science has come to a definite end. Max Weber’s claim of value freedom was meant for the social and political science and he passionately fought for the separation a field of disinterested and rational discourse from ongoing political debates in society. Talking about natural sciences he regarded them as means of the mastery of the material world through calculation. As such, the natural sciences had always had their definite place in a field controlled by state power political power. This holds for the first scientists gathered in Royal Society in 17<sup>th</sup> Century in Great Britain, for the disciplines of chemistry and physiology when integrated into the universities in the middle of the 19<sup>th</sup> century.

Until the Second World War, the natural sciences where protected and controlled by the state. After that an era of direct cooperation between scientists and industrial companies began, and research was more and more ori-

ented towards application of scientific results, and that means, toward technologies. This holds also for university research, and scientists became dependent in their work from financial support for their projects by private enterprises. A new kind of capitalism was born, *academic capitalism*. Most present is this development in the various branches of biology and biotechnology, for a number of reasons outside the academic field, because of some significant changes in the network of transnational economy. After primary industries have become the main branch of economic growth in the South-East-Asian national economies, western transnational companies were expanding their activities to other fields of production like communication technology and biotechnology.

So far for the facts of the historical, the political and economic context of recent biotechnologies. In their beginnings, they were concentrating on agriculture and the production of food in general. Today medical technologies are drawing much more attention. For many people biotechnologies are something like a new “promised land”, the means for a future overcoming any scarcity, hunger, and illness. In fact, the real situation is more complicated than these optimistic expectations, and many critics are convinced, that for instance new technologies in agriculture are much more for the benefit of the international companies who produce them than for the poor masses in the countries of the south. Instead of helping them, the enforced implementation of biotechnologies through a new agro-business is by and by destroying their own forms and resources of subsistence. This example shows that it does not make sense to ask for the benefits for biotechnology in a general form. The question is who is using them for whom with which purposes.

***Technologies of body and mind  
as new tools to remake the human condition***

Although the questions of material subsistence are fundamental also for what we might regard as the *human condition*, I want to focus on another branch of advanced biotechnologies - those of the biotechnologies of the body and the mind and their impact for the situation and self-perception of the self. Among all the many phenomena of life that were studied and perceived in the new light of the new and revolutionary perspectives of molecular biology and biotechnology the human body is the one that is of special interest, because it is not just our human body, but it is us, who are under new scientific scrutiny. Leading biologists are very much aware of their new

authority to tell us what we are. So the biologist Richard Dawkins tells us in his already mentioned book *The selfish gene*: It sounds like science fiction but it is truth: We are nothing but the survival machines for the selfish genes striving to spread in the gene-pool of the species. We are survival machines of something else that makes of our life what it is: genes. We, strictly spoken, our bodies are the “phenotypes” which are of secondary relevance from the perspective of the scientist Dawkins. After Copernicus who abolished the old geocentric and anthropocentric image of the universes, after Darwin who made humans to a last exemplification of animal evolution and after Freud who removed the Ego from its place as the sovereign centre of our existence, we are confronted with another severe offence of human self-consciousness and self-estimate. We are nothing but accumulations of micro-components of life that are now the objects of new technologies. But exactly because of that the “we” speaking the language of advanced biology is also the “we” of potential users of these technologies. Of course this “we” is not the “we” of all humans. It is the «we» of the new elites who are able to master the new biotechnologies and who have access to them. Once again we hear the Baconian core message of modernity: Knowledge is power.

Despite of all criticism of science and technology after Horkheimers and Adornos statements about the *Dialectics of Enlightenment*, the optimist promises of progress and perfection and all their promises for a better organisation of material life are resonating in all the statements of biotechnologists. Biotechnologies are expanding in a spectacular way, regarded as the sign of progress of the species, as the necessary outcome of evolution.

This is the way in which Ray Kurzweil, a successful informatic-engineer and in recent years the chief advisor in questions of science in the stuff of US-President Bush, explains the growth of technological progress<sup>6</sup>. He situates this progress of technique in the context of cosmic evolution, taking as the first decisive step the emergences of structures of life – DNA, which he regards as a pattern, as a first “written protocol” of information, followed by the evolution of humans, the evolution of writing and finally the technological means of storing and processing information – the computer. Technology then is just a further step of evolution, so to say the continuation of natural evolution with other means. The development of IT-technologies follows, according to Kurzweil, one principle with cosmic necessity. He names it “Moore’s Law” after Moore, the inventor of the microchip. This law says that the storage power of computers is *doubling in a period of 18 month at*

*stable costs*. It is a law about rising growth- and profit-rates of IT – technology. In fact Moore’s law is a measure of the ratio of economic investment and profit of computing industry. In other words, the principle of cosmic evolution Kurzweil is claiming is a principle of economy. Kurzweil’s “theory of technological evolution” is nothing but the projection of an economic calculus on the whole cosmos. Stanislaw Lem, who many years before was writing about striking parallels between natural and technological evolution, is more down to earth, stressing also the remarkable differences between natural and technological evolution.<sup>7</sup> It seems however that Kurzweil’s expresses the dominant attitude toward technologies. It is no longer the pursuit of happiness like in the era of Christianity, and no longer the pursuit of truth as for science in modernity, but the pursuit of progress in terms of economical profit. This is, it seems, the underlying motive dominating *human condition* in the age of post-modernity.

Turning back to my last topic, the technologies of the body, it must be added that Ray Kurzweil in his recent book above mentioned speaks about the future of homo sapiens in the 21<sup>st</sup> century, writing an amusing science fiction scenario of development of technologies of mind and body in the next hundred years, where step by step human thinking is integrated into the world-wide digital data-network, and the human software, the brain, substituted by a machine, a computer. This is, according to Kurzweil, the future of *Homo sapiens*. Similar ideas are present in the writings of the Robotic-specialist Hans Moravec<sup>8</sup>, and in many other statements of the new techno-imaginary about a post-human and post-biological evolution. One might ask, what, besides of economic interests, are the motives and underlying desires of such a kind of post-human technoid image of the future?

It is the desire for perfection, for technological perfection, led by the images of technical control and mastery not only of the outer world, but also of the body as the site and medium of human existence. It operates in a new ontological frame, envisaging thereby a new “order of being”. The reductionist attitude of molecular biology has tried to prove on the level of theory that the (molecular) forms of life are just matter, nothing but physical matter organized in a peculiar way. The recently discussed technologies of the body – prosthetics, plastic and cosmetic surgery, robotics – and technologies of mind like Artificial Intelligence are all operating on this premises. The Australian performance artist Stelark has given out the slogan: *The body is obsolete!* He is proposing to substitute step by step all parts of the body, all organ-

ic substance of flesh and blood including the human wet-ware of the brain by silicon and other artificial materials to be adequately equipped for future adventures in the interstellar space. Like the ideas of Kurzweil and Moravec this things are not more than science fiction.

But there is another field of technologies of the body more embedded in reality, namely medical technologies. They are obviously of a different kind. They are properly speaking technologies of life, because they select, isolate specific components of organic life to repair and substitute ill, non-functional parts of clients in hospitals. Take as one much-discussed example organ-transplantation. There is a lot of promising and fruitful research done in the field of medical technology that does not evoke criticism as organ transplantation does: for example the use of body cells to cure illness. But if the materials required for medical technologies are gem cells, stem cells, embryos or even whole organs taken from bodies declared as “brain-dead”, yet still vital, such procedures appear as highly problematic from an ethical perspective. “Brain death” is constructed as criterion accepted by law to allow for organ transplantation, and critics insist that nevertheless it is murder, because explanation destroys a still vital body.

All the invasive technologies of the body, how different they may be, have something in common: they rely on a Cartesian framework, treating the body as machine, as matter, separating it from mind and self – a separation that in fact is not possible. From a certain legal and the economical standpoint today the body is regarded as a piece of property of which every individual has the right to dispose of according to his or her own interests, according to his own will and possibilities as provided by the advanced biotechnologies. This is the message of neoliberalism: one also has the right to change the genetic outfit of ones children and to use biotechnologies to produce better children, brighter, with bodily strength and fitness.

To be a human being however means not only to have a body, but also to be this body. When the body is transformed into material for technologies, what is at stake is not just this our body, but what is at stake is what we are, what it means to be human. Till now it has been the phenomenologists and the feminists who insist on the crucial role of embodiment for human existence. Recently also Jurgen Habermas, author of one of the most influential models of discourse ethics and of a theory of communicative action has added to his program of ethics a similar claim: Self-determined, autonomous and free action as the basis of any ethics is only possible for a embodied

individual, and it requires that any persons identifies himself or herself with his or her own body. But to serve as the condition of possibility of free and autonomous action it must be perceived and experienced as a natural given, beyond the disposition or control of any power from outside, except the person him- or herself. Habermas wants to make explicit the moral and ethical implications of the recently most discussed project of medical biotechnologies, Pre-Implantation-Diagnosis (PID) and research on embryos. He claims that against the growing tendencies of a total “technification of nature”, especially the technification of the human body a step of moralization of human nature is necessary.

Both the mentioned technologies – still forbidden in Germany and Austria – go beyond the goal of “healing”, the medical treatment of disease. They are employed to eliminate “wrongful life” – embryos with inherited defects are eliminated. And there is the idea to improve the genetic outfit of those which are selected for reproduction. Embryo research is making use of early human life for purposes of research and experiment using it instrumentally as a means for some end and does no longer, as Kant claimed, regard it as a purpose in itself. PID operates on the basis of In-Vitro-Fertilisation that allows for the production of a number of embryos, that all are diagnosed to find out if they are bearers of an inherited disease. If this is the case, they are excluded from reproduction. Then, out of the remaining embryos the fittest, the best is selected and re-implanted to the uterus of the mother. This is the first step towards a new form of Eugenics, a “positive Eugenics” as it is called.

In both cases the difference between what counts as natural and what is artificially constructed is no longer considered. The consequences according to Habermas: Bio-technological use of life is fundamentally shattering our normative self-understanding as humans. Free, self-determined action of the individual under biotechnical treatment is for such purposes no longer of any relevance. Because it is plainly the total instrumentalisation of human life. If we get used to such practices, they will fundamentally change the way we perceive ourselves and our relation to others. Intervention into the genetic inheritance of humans is on the way, and thereby a perspective for a new Eugenics, that is no longer a matter of a state and an ethnic collective, but for everybody who wants to improve his bodily outfit and genetic potential.

But what in the end are the criteria for perfection and improvement looked for? American and Japanese parents are ready to do anything to have their kids cleverer, healthier, stronger. In a word anyone wants to be more efficient and

successful. These are the requirements to survive in a competitive environment dictated by an overall economic calculus of a liberal society. So in the end, the economic calculus of rising growth of surplus value Ray Kurzweil claims to be the principle law of evolution in the whole cosmos is coming to its final destination. Human efficiency in the context of advanced capitalist world-society and the values of Neo-Liberalism seems to set a new frame of the human condition in the age of post-modernity. This is reality we already living in. Productivity has taken the place both of the creator and of creativity.

## NOTES

<sup>1</sup> Zilsel, Edgar: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Frankfurt am Main, 1976d.

<sup>2</sup> Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966.

<sup>3</sup> Sloterdijk, Peter: *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main, 1989.

<sup>4</sup> Toulmin, Stephen: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York, 1990.

<sup>5</sup> The most influential contributions are those by Ilja Prigogine, Manfred Eigen, Humberto Maturana, Stuart Kauffman.

<sup>6</sup> Kurzweil, Ray: *Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – was bleibt vom Menschen?* Köln, 1999.

<sup>7</sup> Lem, Stanislaw: *Summa technologiae*. Frankfurt am Main, 1976.

<sup>8</sup> Morawec, Hans: *Mind Children*. Cambridge Mass., 1990.

## **DOES WORLD MAKING MAKE SENSE? CREATIVITY AND OBJECTIVITY IN NATURE**

***John RYDER***

*State University of New York, USA*

### ***Introduction***

In 1978 Nelson Goodman in *Ways of World-Making* wrote that both objects and knowledge are in important ways constructed: "...if worlds are as much made as found, so also knowing is as much remaking as reporting".<sup>1</sup> Goodman at the time was concerned primarily with art and the senses in which "world making" makes sense in the context of artistic creation. His remarks often suggest that he is willing to extend the point beyond the arts, like the one just quoted, but he does not develop that thought in the book. Since Goodman's book was published, however, the notion that our world is in some ways and to some extent our own creative construction has been expanded far beyond the realm of artistic creation, and it has gained a currency it lacked even as recently as 1978. Since Goodman, what I will refer to broadly as postmodernism has vigorously argued for "constructivism", in the sense of the creative construction of our worlds and their meaning for us.

The opponents of this tendency, whatever we might call them, have objected that by now the rejection of objectivity has gone too far. It may be appropriate to refer to these critics as modernists, and their view as modernism, in that they tend to support two central assumptions of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century thought. The first is that "reality" has its traits independently of human interaction with it, and that reality can be known, or discovered. I have placed the word "reality" in quotation marks because the use of the term is itself charged with meaning and implications. Most importantly is the fact that in this context reality is defined as objectivity, which is to say that something is real, or "really real" as writers in this vein are occasionally inclined to say, if it exists independently of people. The rest is mere fiction, or even worse, mere appearance. This idea that the real is only that which is independent of people has wrecked havoc in philosophy, causing far too much ink to be spilled in the attempt to distinguish between reality and "appearance". This has in turn created additional confusion over how to understand experience. Since



experience is by definition human experience, and therefore has something to do with human interaction with whatever might be objective, it fails to meet the definition of “real”, which in turn has caused countless philosophers to concern themselves with the relation between experience and reality.

The definition of reality as the objective, in the sense of being in possession of traits independently of human interaction, has, as I have indicated, inclined many thinkers to regard the products of human activity as “unreal”. Thus fictional characters, to consider literary creation as an illustration, would be considered unreal, despite the fact that they have some traits and not others, and that they can be decidedly influential in human experience. The modernist assumption that the real is to be defined as the objectively determined has created for philosophers many of their own problems, like the problems of the relation between reality and appearance, between reality and experience, and the question of the ontological status of human products. The suspicion that these problems are themselves artificial is in part what has allowed the postmodernist interest in creativity and constructivism to flourish.

If the ideas of world making and the creative construction of meaning have received their impetus in part from a suspicion that modernist assumptions are misguided and therefore have led to more confusion than clarity, the modernist assumptions in turn receive their most plausible justification in the natural sciences. Modernism, in the sense I have been using the term here, argues for discovery over creativity, and points to the sciences as the clearest cases of inquiry in which the world is not made but discovered.

There are two aspects of the modernist defense of discovery in science that need to be highlighted. The first is that beginning with early modernism, in fact beginning in classical Greece, the assumption of objectivity and the possibility of discovery was extended far beyond the material world to include ethical and aesthetic values, social and political relations, art and literature, and mathematical entities and relations. When I use the expression “the assumption of objectivity” here I mean the assumption that there are facts, conditions, or states of affairs true of the world regardless of us, that is to say facts that have certain determinate traits and not others despite whatever we might say or think about them. On the face of it this assumption is easy enough to maintain in reference to rocks, trees, animals and chemicals, that is to the more or less brute material world. The classical and modernist assumption, though, was to apply this view to virtually everything. On the assumption of ontological objectivity, it was taken simply as a given that there is an objective

truth to be discovered in all fields of inquiry, so that the vast bulk of philosophical writing for more than two thousand years has been an ongoing attempt to discover the objective truth in ethics, aesthetics, social and political theory, art, and mathematics.

The assumption of objectivity in all these fields of inquiry has had ramifications beyond the purely intellectual realm, and it continues to be influential in, for example, practical politics. I will offer one current illustration of this point. As we all know, the events of September 11, 2001 had a profound impact on social and political life in the United States, an impact the extent of which we are only now beginning to realize. The more socially and politically conservative forces in American life, which is the say the forces with by far the greatest influence on public policy, have used the event to advance their social agenda in ways that most of us would never have imagined possible earlier. A bill called the USA Patriot Act was rushed through a compliant Congress, so that there are now by law an extensive series of challenges to the civil liberties of people in America, both citizens and non-citizens. In the same spirit, the Attorney General John Ashcroft has recently announced the creation of an organization that will recruit citizens to spy and report on the activities of their neighbors, all in the spirit of preventing “terrorists” from acting again.

I mention this in the context of a discussion of the extension of the assumption of objectivity to the non-material world because it is precisely this assumption that is used to defend the Patriot Act and the whole range of actions taken by the Bush administration in the past year. One of the more prominent of the social conservatives who support this general direction is William Bennett, who in the past has served as US Secretary of Education and as the chairman of the National Endowment for the Humanities. Bennett has just recently published a book titled *Why We Fight: Moral Clarity and the War on Terrorism*.<sup>2</sup> In his book Bennett attempts to justify both current policy and his version of “Americanism” in general. In the process he of course criticizes American liberals and radicals, which he takes to include most of those teaching in American universities. More to our purposes, though, he goes to great efforts to attack what he calls “pseudosophisticated relativism”, by which he means what I have here referred to as postmodernism, that is to say the general idea that the world is in important ways not objectively determined but creatively constructed. Among the prime targets for Bennett’s attack is Stanley Fish, a specialist in Milton, a prominent “postmodernist” in literary and cultural theory, and currently the dean of liberal arts and

sciences at the University of Chicago. Bennett attributes to Fish the idea that “everything is relative, everything can be justified and all is permitted”. This is a distortion of Fish’s far more sophisticated ideas, but Bennett is right that Fish does indeed criticize the assumption of objectivity. The reason Bennett is so critical of Fish and others who challenge the assumption of objectivity is that by rejecting objectivity in values and social relations generally they call into question what Bennett takes to be the foundation of civilization and culture. For example, Bennett says that September 11 was an event through which good and evil were starkly contrasted, in which “Good was distinguished from evil, truth from falsehood”. For Bennett and many that share his general opinion it is no more complicated than that: there is good and evil, truth and falsehood, and of course America represents “good and truth”. The point is that Bennett’s view of the situation, in fact his whole justification of “why we fight” requires the assumption of objectivity. It is inconceivable to him, in fact it is nearly criminal, to reject the traditional assumption of objectivity in values, because without it there appears to him to be nowhere to stand, no way to distinguish right from wrong, better from worse. And that in turn is why he is as critical as he is of Fish and postmodernism in general. Postmodernism is a threat to the American establishment’s ability to justify itself. The American establishment, and its foreign and domestic policy, appear on Bennett’s view to require the assumption of objectivity.

So the extension of modernism’s defense of discovery in science to other fields of inquiry has both theoretical and practical implications. But in addition to the objectivity of values, there is a second aspect of modernism’s defense of discovery and assumption of objectivity that I would like to mention. In the 20<sup>th</sup> century, the development of the social sciences has reflected the modernist assumption. On the model of the natural sciences, sociologists, anthropologists, psychologists, political scientists and economists have made extensive efforts to discover the objective truths of their respective domains. Many have carried this so far that they reject any methods in their disciplines that do not mimic the natural sciences. Thus the social sciences have become increasingly descriptive and quantitative. There is some virtue in this, but the determination to discover objective truth makes it unlikely that the social sciences will be able to recognize, never mind appreciate, the extent to which people’s relations are creative and constructive of their worlds and their lives. The assumption of objectivity and the methods of inquiry based on it simply preclude the creative dimension of people’s lives.

So the big issue here is the tension between discovery and construction – how, in what sense, and to what extent, is our world found or made, discovered or constructed? Some scholars have attempted a middle ground between pure discovery and pure creation. In the American tradition the most prominent and influential among them has been John Dewey. If one had to choose only one example of his many writings on this score it might be chapter 10 of his *Logic: The Theory of Inquiry* titled “The Construction of Good”, in which he argues that the choice between objectivity and relativism in values is a false choice. The good is neither simply discovered, nor is it arbitrary, rather it is the ongoing and fluid result of the interaction of people with one another, with their environment, and with their individual and collective purposes. The good is neither found nor chosen, but created.<sup>3</sup> More recently Pierre Bourdieu attempted something similar. In *Le Sens Pratique*, for example, which is translated into English as *The Logic of Practice*, Bourdieu objects to both of the prevailing approaches in anthropology, which he identifies with the assumption of objectivity on the one hand and the assumption of subjectivity on the other.<sup>4</sup> Bourdieu rejects the anthropologists’ objectivist assumption, and the subjectivist alternative, in favor of what he calls “habitus”, by which he means, if I understand him correctly, the dimensions of social and cultural life, which include the full range of cultural practices and values, that are definitive of a society and that contain and convey the culture’s most meaningful dimensions. The reason he rejects them is that neither the objectivist nor the subjectivist assumption allows the anthropologist to understand the collectively creative dimension of cultural life. The assumptions themselves preclude access to what turns out to be the most important dimension of individual and social activity, which is the creative construction of value and meaning, and the cultural practices through which that creation takes place.

I have mentioned Dewey in connection with the response to the modernists’ assumption of objectivity, and I would add that one could also point to the entire pragmatist and naturalist tradition from which Dewey emerged. Long before Richard Rorty, for example, George Santayana rejected the metaphor of reflection in his understanding of inquiry and knowledge, in fact several years before Dewey’s *Logic*.<sup>5</sup> Both Santayana and Dewey, as well as many other pragmatists and naturalists, regarded the world of experience, which is to say nature itself, including both the experiencer and the object of experience, to be the result of an ongoing and changing relation of interaction. Thus in the social sciences, and in the study of values, the assumption of objectivity has been questioned and in intriguing ways rejected.

The treatment of the tension between discovery and construction that we find in Bourdieu, and in the American pragmatist and naturalist traditions, is in my view the most valuable approach to the question available to us. I propose now to explore the issue along these lines.

### *The Creative Construction of Meaning*

There is a tension between discovery and creativity because both modernism and postmodernism are partially right. The fact is that both discovery and creation, finding and making, are true of the world and of human inquiry. The tension between them is due to the fact that the modernist and postmodernist traditions have tended to exaggerate their claims. Modernism has emphasized objectivity to such an extent that it has obscured the many respects in which people in fact do create their lives, their societies, and most importantly the respects in which their lives have meaning. This is done implicitly in daily life. More formally, it is done through the arts and the humanities, more than anywhere else. Literature, music, the visual arts, the performing arts, history, and even philosophy, each work with their own materials and in their own way, but they have one important trait in common. They all select aspects of their subject matter and relate them in new ways, whereby they generate, and reveal to an audience, new relationships, new meaning, and new experience. These activities are all creative of our worlds precisely in that they bring to our attention ways of seeing and thinking that had not been available before. Furthermore, in doing so they are not simply revealing something that has all along been hidden, waiting to be discovered. On the contrary, they are creating new properties of the world, novel characteristics of the subjects they study and of the lives of those of us who participate in them, as either observers or participants.

One of the traits of human inquiry and production that makes this possible is that the modes of articulation, of judgment if you will, do not simply assert. When we write, or paint, or compose, we do not merely report the world. Human judgment, in addition to being assertive, is also exhibitivite and active. In its exhibitivite dimension we reassemble traits of our subject matter to create new relationships and to reveal them in fresh ways. In other respects, our judgment is active in that we bring into being something that did not exist before, and in so doing change the world, sometimes trivially and sometimes profoundly. Human inquiry, in other words, does not simply report, find or discover. In its selection of traits of its subject matter for emphasis and

development it engenders and creates.<sup>6</sup>

I have mentioned before the fact that the social sciences have too often slavishly followed the model of the natural sciences, and in so doing have made it difficult if not impossible to notice, let alone to understand, such creative dimensions of human activity. Given the degree to which human judgment is creative, implicitly in daily life and explicitly in the arts and humanities, the social scientist is at risk of failing to grasp crucial dimensions of individual and social life if he too vigorously insists on the modernist assumption of objectivity. It would benefit the social scientist, and the rest of us, to realize as well that even in the natural sciences there is a sometimes deep dimension of creativity that is too often overlooked. The development of theory is itself a creative act, which can be especially obvious in the case of theories that attempt to explain a broad range of phenomena. The theory of evolution, for example, or of plate tectonics, or the current superstring theory in theoretical physics, are examples of intellectual constructs that, like their counterparts in the arts and sciences, select traits of their subject matter for new emphasis, and in so doing create relationships that were simply not there before. A similar process occurs when scientists and mathematicians create new mathematics in order to solve a problem. Newton and Leibniz were not simply reporting the world or discovering its traits when they developed the infinitesimal calculus, nor was the new mathematics created to solve Fermat's Theorem merely a report. Similarly, the complex geometries of some fourteen dimensions currently at work in superstring theory are not so much a discovery as a creation. The modernist assumption of objectivity and its focus on discovery as against creativity has overstated its case to such an extent that on its basis we miss much of what is most valuable not only in the arts and humanities but in the sciences and mathematics as well.

At the same time, the emphasis on making and creativity in much of postmodernist thought has undervalued objectivity and discovery. First, of course, there is the psychological fact that discovery is in itself thrilling, as any working scientist will tell you. But more generally, the role of creativity in human action and inquiry has been so exaggerated that the fact of objectivity has itself been obscured. To offer a couple anecdotal examples, I have found myself in conversation with philosophers who are so nervous and squeamish about objectivity that they say things like "the world is whatever we say it is", or who have trouble granting what to me is the obvious point that a door in the wall is where it is and not somewhere else, and no amount of redescription

will allow us to walk through it at any other point in the wall. There are, to make the point again, aspects of the world that are indeed independent of our descriptions of them. In some cases they are independent of us altogether, as for example the chemical reaction in a particular cloud nebula at some remote point in space. In other cases they are traits that we can influence, but only in ways and to the extent that the objective traits allow, for example the structure of certain chemicals. And even in those cases where the “object” in question is a human product, say a piece of music or a fictional character, the products, as created, have certain traits and not others, and so our creative interactions with them are limited by the constraints imposed by their objectively determined properties. The assumption of creativity, then, like the assumption of objectivity, can be as detrimental as it is liberating. This is a fact that we cannot honestly ignore, such that any understanding of both objectivity and creativity requires that we appreciate their legitimate standing in human inquiry and indeed their interrelation with one another.

### *Relationality*

In the end, then, the most fruitful understanding of creativity and objectivity is that they stand in a symbiotic relation with each other. Objectivity provides the framework in which creativity occurs, and creativity is the developmental process of the world, and the generation of whatever meaning and value objectively determined aspects of nature might have. Objectivity and creativity are each senseless without the other.

This point does raise a question that is well worth pursuing, namely what must the world be like such that both objectivity and creativity seem to require one another? Or more generally, is there a specific ontology that best captures this fact about nature and human activity within it? I would not ask the question if I did not have an answer ready to hand, and that is that we are best served to understand nature relationally, a claim easy to make and much more difficult to fill out. The modernist assumption of objectivity came complete with an ontology of substance, in which all “real” objects or entities, material or spiritual, exist by virtue of a completely determined and immutable substance. Such relations and changes as the entity might undergo are merely attributes, and secondary attributes at that, of objective and immutable substance. With such an ontological point of departure it is hardly surprising that the modernist tradition would have difficulty ascribing a significant place to creativity.

Far too often, however, the postmodernist rejection of objectivity is accompanied by a rejection not only of a substance ontology but of ontology

altogether. The result, again not surprisingly, is a world in which things are “whatever we describe them as”, either individually or collectively, through one or another medium, for example wealth or power. Neither a complete embrace of objectivity nor its abandonment is adequate, nor is a substance ontology or the rejection of ontology adequate either. The alternative is a conception of nature in which things, entities, objects, or the preferable term “complexes”, are understood to be constituted by their relations with one another. In this view I am following the conception of Justus Buchler, who elaborated the details of a relational ontology in his work *Metaphysics of Natural Complexes*.<sup>7</sup> To provide a sense of the scope of Buchler’s idea, I will cite the first few lines of his book:

Whatever is, in whatever way, is a natural complex. The entire sequel, in a sense, amplifies this statement. Relations, structures, processes, societies, human individuals, human products, physical bodies, words and bodies of discourse, ideas, qualities, contradictions, meanings, possibilities, myths, laws, duties, feelings, illusions, reasonings, dreams – all are natural complexes.<sup>8</sup>

First, then, the claim that all complexes are to be understood relationally, as constituted relationally, means to apply to anything and everything that can be said to exist or to prevail in any way. Of course not everything simply exists in whatever way we might say it does. We are capable of being mistaken. This view does not, for example, mean that God exists in the traditional sense of the term simply because it is verbally identified. It does mean, however, that as a complex with a pervasive presence in history and culture, and in many people’s individual lives, God exists in some way or other. The “some way or other” is critical here, because it means that not only do all complexes prevail, but they prevail in some respect, in some set of relations, or more technically, in some order of relations. To take the example of God, which is one of the more difficult cases, we can rightfully say that God prevails in any number of orders, for example in the order of human history, in the order of literature, in the order of objects of veneration. Whether God also prevails in the orders of relations commonly attributed, for example as creator or savior, is another question. The important point is that it makes no sense to speak of a complex outside of any order, so that the specific spheres of relations in which a complex prevails are the determining factors in a complex’s existence and identity.

A less controversial example may make the point more clearly. A particular human being is a complex that prevails in numerous orders of relations – as



man or woman, father or mother, son or daughter, perhaps as teacher or book-keeper, as citizen, as neighbor, as artist or plumber. Each of these sets of relations contributes to the identity of the particular person, and collectively they define who that person is, and what his possibilities are. And it is important to note that it is the relations, or better the orders of relations, that define a person's identity and parameters. There is no need in such a conception, such an ontology, for the traditional modernist conception of substance as the permanent core or essence of the person through all his relational locations. The person is what he is by virtue of his relations, or to put it another way, a person's relations constitute his being. This is the sense in which this is a relational ontology. And keep in mind that this point applies to "whatever is, in whatever way", to repeat Buchler's phrase. It is true of a book, or a poem, or a piece of music, or a mathematical proof, or a tree, or any other complex whatsoever, that it prevails, if it prevails or exists at all, in a collection or set of relations.

Thus the nature or character of a complex is defined by its relations, its relational or "ordinal" locations, whether those relations involve people or not. Certainly for a human product like a poem, or a piece of music, or a building, there are relations, extremely important ones, to one or more human beings. But even for a human product there are other relations as well. A building, for example, inhabits different orders of relations depending on the material out of which it is constructed, or the ongoing movement of the earth on which it is built. And of course there are complexes that bear no meaningful relation to human beings at all, such as an object or event in remote space. All of these relations provide what we can call the "natural definition" of a complex. Complexes are "defined", which is to say they have the nature, character, and traits that they do, but virtue of their relations. And their relations are the natural occasion, if you will, of the existence of the complex.

The idea of natural definition of relationally constituted complexes is important for our purposes because it is the way to understand objectivity and creativity in nature. Complexes, or the traits of complexes, are objective precisely in the sense that they are naturally defined by their relational locations. There is no more to it than that. However, because objectivity is defined in terms of relations, it becomes possible to understand how creativity is also possible. As complexes enter new relations, new orders of relations, they take on new traits, new characteristics. They can be said to "prevail" in new orders. When a complex comes to prevail in a new order, which is to say that it takes on traits that it did not have previously, there is an instance of creativity. When

such a prevalence occurs as a result of human action of any kind, it can properly be said that such human activity has created, or constructed, or simply made, something new, something novel. By understanding creativity this way we can see that it is not a superfluous process, nor merely appearance as opposed to reality. On the contrary, creativity reaches deep into nature itself, in the sense that it is an alteration of the relations that define a complex.

From the point of view of a relational ontology, then, both objectivity and creativity have a central role to play in nature, and in our understanding of human interaction with other complexes of nature. The tension between objectivity and creativity that we identified earlier is the result of a failure on the part of both modernism and postmodernism to understand how nature works. Once we approach nature relationally, we can see that far from being in tension, objectivity and creativity are complementary characteristics of natural processes. This in turn can help us appreciate the fact that the creation of value and meaning in our individual lives, and in culture generally is not a mere accretion on reality, but a constitutive characteristic of reality itself.

#### NOTES

<sup>1</sup> Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1978, p. 22.

<sup>2</sup> William J. Bennett, *Why We Fight: Moral Clarity and the War on Terrorism*, New York, NY: Doubleday, 2002. See a review by Marcus Raskin, "Bennett's Pledge of Allegiance", *The Nation*, August 5/12, 2002, pp. 33-40.

<sup>3</sup> John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, NY: Henry Holt and Company, 1938.

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. See especially chapters 1-3.

<sup>5</sup> George Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1923.

<sup>6</sup> For an elaboration of this theory of judgment see Justus Buchler, *Nature and Judgment*, New York, NY: Columbia University Press, 1955.

<sup>7</sup> Justus Buchler, *Metaphysics of Natural Complexes*, New York, NY: Columbia University Press, 1966.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 1.

## CAN NATURALISTIC FEATURES REPLACE THE CONCEPT OF CREATION?

*Peter STRASSER*

*Karl-Franzens-universitat Graz, Austria*

### *The cosmological question*

There is a cosmological question. It deals not with the world's accidental, or groundless, beginning but with its *good* beginning. The cosmological question is as follows: Can naturalistic features alone provide a sufficient explanation of the world's existence, starting with the cosmic opening called the "Big Bang", whose consequences are still ongoing? Obviously, the answer to this question depends on whether the world is thought of as being created or not.

At this point, however, we have to face another question: Does the concept of creation fit in the framework of scientific thought? In order to deal with this latter problem, we must be aware that any kind of creation presupposes some sort of creator, and that being a creator means, in any case, being a person, too. Therefore, a creator must possess two closely linked capabilities: First of all, a creator must be able to act intentionally; and secondly, a creator must be able to cope with moral matters not only due to mental capacity but also by showing moral sense and sensibility. Yet will there ever be a chance to represent these requirements in terms of scientific theory? Could it be that robots imbued with artificial intelligence could become persons some day? Does it make sense to speculate that machines could come to be creators?

### *The challenge of naturalism*

Before going into detail, it seems appropriate to characterize naturalism. Focusing on its most formal aspects, naturalism is best defined as empirical reductionism. The naturalistic credo says: If there should ever be adequate knowledge as to why things are the way they are, it would have to be formulated in terms of natural sciences. In this view, physics informs us about the very fundamentals of reality.

Certainly, there are differences among the proponents of scientific reductionism. Some of them are looking forward to a Grand Unified Theory. As an ideal, GUT would comprise all branches of knowledge, including

psychology and morals. Some others are inclined to concede that the realm of consciousness is not completely reducible to the core faculties of natural sciences like physics, chemistry, and biology. But whatever variety of reductionism may be preferred, one limitation seems insurmountable: There is no basic reference to persons in the world according to naturalism.

Under the premises of naturalism, I am most objective in talking about my friend Paul by using exclusively empirical concepts. Yet doing so makes my poor friend vanish and finally disappear completely. His place is taken by an organism called “Paul” whose personhood is re-interpreted within the framework of empirical psychology and neuro-sciences. According to them, concepts which do not refer to inter-subjective phenomena are meaningless. Consequently, psychological characteristics have to be defined as behavioral acts and dispositions, or – given some micro-perspective – as processes in the central nervous system. States of consciousness, sensations, emotions, sense data, and all the other ingredients of a person’s inner life, are to be conceptualized as components of the outer world.

From the naturalistic standpoint, my friend Paul is completely subject to the force, or lack, of natural laws. He is moved by natural causes or, perhaps, by accident. There is no possibility, then, to reformulate the common view according to which Paul is a person. To be a person means, generally speaking, to be an autonomous moral subject. For if Paul is a person performing an act *X* he often will be right in saying: “I am the one who is doing *X*”. Paul wants to tell us that he is not forced, either by natural causes or by accident, because he is moved by nothing but himself.

There is a strong need to stress the common view of human beings *as* persons against the naturalistic picture presenting humans *as* organisms, or biological mechanisms, or automatons. If we look at each other through the naturalist’s eyes, it seems pointless to set moral limits to mutual manipulation. For then, we are objects that may be treated *adequately* as pure means to some end. Contrary to that, the concept of person is supported by an ethical point of view. To quote one of Immanuel Kant’s famous formulations of the Categorical Imperative: In being a person, I never must be treated as a means only but always as an end, too – an end in itself.

Human dignity follows from being a person. Persons are self-conscious beings endowed with rationality and autonomy. This is the reason why, in being persons, we owe each other respect. For experiencing ourselves as endowed with rationality and autonomy, we acknowledge that these endowments

are basic values which must not be violated. However, if the world were what naturalism holds to be true, there would be no place for values at all; and then, there would be no place for dignity, either.

### *How can the selfish gene be beaten?*

According to naturalism, values do not fit into the fabric of the world. Nevertheless, naturalists are often humanists, or even social reformers who stress the moral point of view. How can this be?

Assuming sociobiology is right: Then evolution is, so to speak, a battle field on which life's atoms and their assemblages, genes and gene-pools, are continuously striving for survival. Socio-biologists like Richard Dawkins tell us that genes are selfish.

This is, of course, a metaphorical way of talking about biological facts, since selfishness represents quite a moral phenomenon. It depends on the possibility of acting intentionally against a background of values fixing the range of good and evil. To understand the notion of selfishness, one must develop an understanding of what is meant by virtues like selflessness (or altruism). Yet in the naturalist's nature, there are neither vices nor virtues, only value-neutral matters-of-fact.

Nevertheless, Dawkins favors a kind of morals strictly opposed to the apparent teachings of evolution. Given the claim of building up a cooperative society in order to support collective life quality, it would be suicidal to wait for help from biological nature. Let us learn, Dawkins says, what our selfish genes are determined to do. Then, and only then, do we have a chance to thwart their plans – a capacity possessed by no other species than humans.

Here, Dawkins takes a clearly anti-naturalistic stance and to defend it, he has to make a scientifically ominous assumption: "Our genes may tell us to be selfish, but we are not hopelessly forced to obey them for life". This argument, however, seems to have the same function as the *deus ex machina* in Greek drama, an artificial god dropped onto the stage to resolve the difficulties of the plot.

Given the biological theory, all human attitudes are fixed by human genes. As for our emotions, thoughts, and decisions, there is no exception: they are based on brain functions which are determined by genetic features. Thus it seems miraculous that we could succeed in fighting against our own genes' dictatorship, armed with nothing more than our moral principles. If we believe in sociobiology, then we *are* our genes, but our genes are morally blind.

### *The case of Homo comboticus*

Naturalism postulates a utopia in which humans as they have been known so far will have vanished. In modern times, the co-evolution of humans and machines is preparing for the appearance of a new species – *Homo comboticus* – a term created by Bruce Mazlish in his book *The Fourth Discontinuity*, published by the Yale University Press in 1993. The term refers to *Homo sapiens* in the process of undergoing a self-initiated transformation. Increasing symbiosis with computers and robots leads to “combots”, a compound word used by Mazlish to indicate that humans will finally have to realize that they are themselves a specific kind of combot consisting of neurons, flesh, and bones.

According to Mazlish (p. 228), “Humans will, indeed, also become more mechanical, both in body and in mind. In body, they are increasingly hooked up to mechanical parts [...]. In mind, [...] mechanization is now supplemented by metaphors of programming and artificial intelligence; and since humans think and feel in terms of metaphors, they approximate more closely in this regard to the mechanical-cum-computer”.

If man’s self-transformation comes to a definite end with the appearance of a new species, “*Homo comboticus*”, as successor to the old *Homo sapiens*: what, then, about morals? Combots in a, so to speak, conventional sense are machines programmed by humans. Therefore, the morality of conventional combots is a secondary or – still better – metaphorical one. It should be put in quotation marks, since it is derived from the morality of humans. Yet as soon as *Homo sapiens* has transformed itself into *Homo comboticus*, we will be confronted with a new, unconventional kind of combots. These combots create their own programs for their own moral behavior – and we may, for reasons of demonstration, assume that the self-programming combot’s morality is compatible with that of an average human being.

Supposing now, a typical member of this new species, called HC, is thinking about morals in terms of artificial intelligence. HC’s system of moral principles has to be thought of as an integrated part of HC’s self-programmed behavior. What, then, about morals? This is a somewhat tricky question. For on the one hand, it would be pointless to talk about a combot’s morality independent of a programmer’s intention, and skill, to construct a machine *that behaves as if it were a moral subject*. Only due to his competence as an *authentic* moral subject, the human programmer is able to create an amazing fake – a machine that gives us the illusion of being an authentic moral subject. But on the other hand, the representatives of *Homo comboticus* are thought of

as being imbued with the capacity of programming themselves. The question is whether they are able to program themselves in such a way that they can be acknowledged by authentic moral subjects as their equals.

Before answering this question, one has to contemplate another one: is HC, when programming itself to acquire a specific moral competence, already a person, in other words: an authentic moral subject? If yes, then HC *is* Homo sapiens, only supported by modern technical devices including artificial intelligence. If no, HC gets into trouble when trying to present itself as an authentic moral subject. For in trying to do so, HC is forced to refer to itself as a combot that behaves *as if it were a moral subject* (but in fact is not one).

The reason for this defective self-reference is simple enough: if HC starts programming itself without being a person, then there is no way of becoming an authentic moral subject by procedures of self-programming. In order to be a person, autonomy is a necessary condition from the beginning. However, as long as Homo comboticus is supposed to be a bio-machine driven by computer programs, HC cannot be thought of as being imbued with personal autonomy.

This brings us to the following thesis: There is no representation of personal autonomy either in naturalistic terms or in terms of artificial intelligence. Personal autonomy is neither an empirical nor a technical notion, but a metaphysical one. As a consequence, the moral point of view, since it depends on personal autonomy, cannot be reconstructed in the conceptual framework of naturalism or artificial intelligence.

For the reasons mentioned, it does not matter if computers will be enabled for consciousness in a far distant future, as Mazlish assumes when he says (p. 226): "I am prepared to concede that computers will someday – and I have in mind decades and even centuries – be endowed with "emotions", and thus potentially with "motives". As combots, they have motion and thus will be able to act on their intentions". Whatever the meaning of words like "emotions", "motives", or "intentions" may be in the context of computers, it cannot be the same meaning as in the case of moral subjects.

### *Prime mover unmoved*

The requirement of autonomy excludes all forms of behavior determined by natural laws or computer programs. It excludes, or transcends, the whole approach of naturalism. Naturalism is the wrong paradigm for understanding what happens when people act autonomously and behave in a morally significant way.

Moral competence follows from personal autonomy, but personal autonomy cannot be reconstructed as a nothing-but-psychological state. Empiricists try to convince us that persons are no more than complexes – or, as Hume says, “bundles” – of psychic events among which the person’s ego must not claim a privileged status. According to empiricism, the “I” of a person is a psychic event, too, composed of interrelated psychic events like remembrances forming a biographical unity. Now suppose there is a psychic event *A* – an intention, or a decision, or an inner act of will – which takes place in you yourself and causes you to perform the physical act *B*. Could it be said, then, that you are the one who causes *B*? The answer is no. *A* causes *B*, not you yourself.

The situation changes if the psychic event *A* is considered to be an event describable as “making up one’s own mind to do *B*”. For then you may be right in saying, “Because I made up my mind to do *B*, I did *B*”. Here we get a notion of behavior/action which is different from the picture painted by empiricists. For you yourself are the one who makes up his (or her) mind. This kind of connection cannot be found within the realm of events strictly submitted to empirical causation. If my making up my mind happened to me like a twinge of pain, and if my behavior were simply a causal effect comparable to an involuntary twitch, then I could never bring about *B*. Yet often, I am *able* to bring about something like *B* – meaning that I can make up my mind to do so – and sometimes I really *do* so.

Aristotle was the first philosopher who explicitly differentiated between empirical and personal causation. In his *Physics* (book VIII, chapter 5) he analyzes the action of a man who moves a stone with a staff. In a somewhat free translation, Aristotle says: “Then a stone is moved by a staff, and the staff is moved by a hand, and the hand is moved by a man, but the man moves the stone with a staff by being moved due to himself only”.

If I move a stone in this way, then my genuine role as a personal actor is indicated by the pointlessness of the question as to what is causing me to move myself. For being the very author of my own behavior, there is no further empirical event by which I myself would (or could) be moved.

In moving my arm, I am – as Aristotle says – a prime mover unmoved. No doubt, the Aristotelian concept of personal causation is deeply rooted in our common notion of acting freely or acting as an authentic moral subject. To be a prime mover unmoved is a basic ontological trait but, at the same time, a non-natural characteristic of my being a person, too. For in being a person I am not only an empirical but also a transcendental entity.



### *Objections to personal causation*

There is an obvious objection to personal causation. Scientific research into one of my actions, for instance into my moving of my arm, will detect a very complex chain of empirical events, leading from muscle contractions through processes in my nerves to brain activities. The objection says that there is neither a need nor an opportunity to plunge into metaphysics. Whatever level of empirical causation, whether cellular or chemical, may be taken into consideration, no such a mysterious entity as a prime mover unmoved will come into view. If this argument were right, no personal action whatsoever could take place in the world. Only non-personal events could appear, causing other non-personal events to happen, as how the stretching of my arm causes the movement of the staff in my hand which causes the stone to move.

Though the notion of personal action seems to be mysterious as long as we remain within the scope of empirical causation, no alternative is available given only *the fact that there are persons*. But how can I, being a transcendental entity, intervene in the machinery of empirical causation? There is a laconic answer: I can. This answer is, of course, the best one that can be given. It reflects the simplicity of the common notion of being a prime mover unmoved. If it is true that I *can* move my arm in order to move the staff in my hand, then *it is as it is*; and there is no more to say about it.

Another question is about determinism. This question is far from simple. It assumes that all empirical events are completely determined by empirical causes, only with the exception of the beginning of all empirical events. Today's physicists tell us that this beginning was some 10 to 20 billion years ago. How, then, can I move my arm? Here the following answer seems to be inevitable: If I move my arm under the premise of determinism, then I have to make something happen that changes the way the world is. If not, I could not be the one who is moving his arm. If my arm moves, and if the whole course of events is determined, then there must be a sufficient empirical cause whose coming into existence has already been fixed since the beginning of the world.

Most philosophers are inclined to turn down such a consequence as grotesque. However, we have to ask: Is it really far more absurd to make, by moving my arm, something happen in the beginning of the world than to make, by moving my arm, something happen in my brain? If the world is not completely determined, it may be true that I make something happen in my brain by moving my arm – something which causes my nerves to react in a way that

leads to those muscle contractions which are necessary for my arm to move. It is true, under the premise of non-determinism, I do not have to make something change in the beginning of the world. Nevertheless, I have to make *something* change, for instance, something in my brain, my nerves, my muscles. Whatever this “something” may be, it causes my arm to move. In each case of performing an act, I have to make things happen *which have already passed* as soon as my doing becomes manifest in the form of a particular behavior. When I move my arm, I make things happen which have to have happened before my arm moves, since they are causing the movement of my arm.

At this stunning point, one must not forget: whenever I am performing acts, I am involved as a transcendental subject, too, and as such I am not an empirical entity enmeshed in space and time. Insofar as I am participating in a transcendental sphere, I am, so to speak, located beyond the ontological framework of empirical phenomena. Therefore, it would be wrong to argue that personal causation is impossible because it produces retroactive causal effects.

### ***Making something happen by doing something***

In his distinguished article *Human Freedom and the Self* (1964), Roderick M. Chisholm uses the distinction between “making something *A* happen» and “doing *A*” in the following way: “But in doing something with the staff, I also make various things happen which are not in this same sense things that I do: I will make various air-particles move; I will free a number of blades of grass from the pressure that had been upon them; and I may cause a shadow to move from one place to another”.

In this example, the things I am making happen in doing something are caused by some physical aspects of my doing, especially by the movements of my arm, my hand, and the staff. Here we are confronted with a clear case of empirical causation. The movement of my hand causes the movement of the staff which causes various air particles to move.

By contrast, the problem of personal causation consists in relating *me myself as an actor* to something empirical. I make something empirical happen without being myself an empirical object but a transcendental subject and, in doing something, a prime mover unmoved. In moving my arm, I make things happen in my brain, but I do not make them happen due to my arm’s movement. Such a causation would be empirical nonsense, for things are taking place the other way round: In moving my arm, I *personally cause* my arm to move. However, by personally causing my arm to move, I make things happen in my brain – things which *empirically cause* the movement of my arm.

To say that I make something happen basically means that I am the one, and not a collection of empirical events, that causes something to happen. Although deeply mysterious, we cannot abandon the notion of personal causation as long as there is not the slightest hint as to how we should be able to act. The event taking place if we act is best expressed by sentences like “I move my arm”, or “I move the staff”, rather than sentences saying that my arm, or the stick I am holding, is moved not by me myself but by spontaneous muscle contractions.

In his article, Chisholm also asserts – and I think he is right – that our primary understanding of causing something to happen is based on the phenomenon of personal, not empirical, causation. In my role as an actor, I experience myself as the one who is causing something to happen without being caused by anything else. In projecting this model of causation onto the realm of empirical events, we have to face the truth that no empirical phenomenon whatsoever can be understood as a first cause.

In being an existent part of the existent world, each empirical phenomenon calls for another empirical phenomenon as its factual reason for being. In other words: there is no good beginning in the empirical world, including the empirical beginning of the world itself. The Big Bang is not a good beginning.

### *Temporal infinity and creatio ex nihilo*

Now we are back to our cosmological question. It is true that no one can be blamed for being ignorant only because of ignoring the problem of the world’s good beginning. Cosmologists may claim to start their explanatory efforts with the most potent empirical cause to be grasped scientifically. Nevertheless, the cosmological question remains.

Our common sense model states that a good beginning *must* be a beginning made by a person doing something. Therefore, *if* there is a good beginning of the world, it must also be considered to be an analogy derived from the human concept of creating something by acting autonomously. Although a proponent of the naturalistic world view may dismiss the idea of the world’s creation without contradiction, he cannot replace the concept of creation with naturalistic terms.

This leads us to the following result: Insofar as the idea of a good beginning is held to be indispensable to explaining the world’s existence, any sufficient explanation must go beyond the borders of naturalism. However, could the cosmological question not be best answered by stating that the world’s good beginning is a kind of non-beginning? What about the scenario

saying that there is no first cause at all, but an infinite chain of links between causes and effects running infinitely back in time?

There are at least two arguments against the scenario of the world's non-beginning. Firstly, it is inconsistent with today's cosmology. Secondly, and far worse, it is self-contradictory. Though there is a well-defined mathematical notion of infinity, this notion is of no use in explaining the world's existence. If there is an infinite regression of causes and effects, then an infinite number of – so to speak – causal steps has to be taken in order to reach the point at which the world exists just now. The same is true of every moment in the world's past. If the world is without a beginning, no moment in the past could have happened before an infinite number of steps had been covered. Yet an *infinite* number of steps, however small in extension, cannot be covered by a number of steps *all of which have already been taken*. If an infinite number of causal steps were necessary to bring into existence something located wherever in space and time, then no such point could ever be reached. Consequently, the world must have a beginning which is not a kind of temporal non-beginning. The very beginning of the world cannot be found in infinity.

Another scenario without a good beginning is represented by the idea of the world's coming into existence out of nothing. But this idea – the so-called *creatio ex nihilo* – is based onto a conceptual misuse. The phrase “out of nothing” does not mean “out of a kind of something called “nothing”. If there is really no more than nothing, then there is nothing which could be the beginning of something. In its original sense, as given in the holy books, “*creatio ex nihilo*” obviously does not refer to a creation out of nothing but out of god's purest essence, power, and autonomy. God's creation, if held to be true, is not a topic which could be adequately expressed by human concepts. However, our mind can grasp an analogy between God's and our own creatorship, represented by a person's acting as prime mover unmoved.

It may be said – and it has been said many times – that there is an empirical beginning of the world, called the “Big Bang”. Yet given our common view about empirical and personal causation, it follows that no empirical phenomenon can exist in, and through, itself. Common view knowledge leads us to the question as to what could stand for the world's good beginning if neither temporal infinity, nor nothing, nor a naturalistic starting point. Once understood, this question makes the relevance of creational thinking obvious.

## ФИЛОСОФИЯ КАК ТВОРЧЕСТВО, ФИЛОСОФ КАК ТВОРЕЦ

*Вадим СЕМЕНКОВ, Александр ИСАКОВ*

Как это ни странно, но возможность творчества в философии не очевидна. Неочевидна уже потому, что сразу встает вопрос: а есть ли творческие понятия в философии. Если взять две основных версии современной философии: аналитическую и феноменологическую, то обе они не дают однозначно утвердительного ответа на этот вопрос. С точки зрения аналитической философии истина и анализ – это не творческие понятия. Для аналитической версии философии творчество – это иллюзия, сродни идеологической иллюзии. С таких позиций говорить о творчестве – значит смешивать теоретический и мировоззренческий планы, так как тогда философии предлагается, по версии аналитической философии, выполнять функцию ей не присущую – мировоззренческую. Равно как и для феноменологии, редукция – главная процедура – не создает ничего нового, а, значит, творчеству не способствует. С этих позиций творчество – это эвфемизм и можно строго говорить только то, что философия обосновывает (или может обосновывать) право на творчество, но сама творческий акт не совершает. Наверное, с позиций феноменологии можно добавить, что философия работает с творческим актом, но совершаемым не ей самой. Стоит указать, что и для прагматической версии философии творчество не важно – гений в культуре прагматиков – фигура подозрительная, а философия рассматривается как специфически учредительный акт. И, наконец, можно вспомнить точку зрения Гегеля о том, что творчество присуще философии, но оно было присуще именно в прошлом.

Сформулируем вопрос иначе: возможно ли творческое решение проблем в философии? В такой постановке вопроса творчеству имманентно приписывается позитивный статус, т.к. творческая деятельность предполагает в качестве своего результата нечто новое. У Мартина Хайдеггера таким результатом является новый поэзис, новый символический ряд, новый способ бытия языка как самодостаточного в символической реальности.<sup>1</sup> У сторонников прагматической философии – новое в философии рассматривается как новые способы поведения, точнее, новые

учредительные действия. Для сторонников аналитической философии сама философия ничего нового не производит, а лишь создает условия для усвоения нового. Представляется уместным указать на позицию Жюльена Делеза и Феликса Гваттари: философия как дисциплина, состоящая в творчестве концептов, т.е. понятий.<sup>2</sup> Эта формулировка видится нами как достаточно верная для начала разговора о творчестве в философии.

Тут необходимо указать на специфику самого философского знания. Философская мысль, как показали Ж.Делез и Ф.Гваттари, всегда авторская<sup>3</sup>, поэтому для философа всегда существует проблема с конвенцией. Это порождает дефицит истинных суждений, поскольку философская истина неконвенциональна. Во многом поэтому производство философского знания всегда опосредовано апелляцией к философской классике: для философского суждения традиционно важно учитывать, что по тому или иному поводу сказал тот или иной классик.

Уже в психологии или в социологии этого дефицита не должно быть, т.к. всякая социология или психология – это уже конвенция с полным набором истинных суждений. Этот набор истинных суждений есть в любой законченной концепции. И позитивный ученый любой дисциплины, выбирая концепцию, тем самым выбирает истинное суждение, и на основе этого осуществляет свои профессиональные практики. А у философа этого не получится, у него каждое истинное суждение, сформулированное как истинное, т.е. как ответ, обращается в вопрос. И единственное на что может рассчитывать философ – это истинный вопрос. Показательно высказывание Фридриха Вайсмана: «Нигде гений философа не проявляется столь поразительно, как в новом типе вопроса, который он ставит».<sup>4</sup> Для позитивного ученого (не философа) на истинном суждении ставится точка, т.к. всякое понятие заканчивается позитивно, и требует точки. К примеру, социолог знает, во всяком случае, для себя, что такое социальный институт, и, если его не устраивает одна концепция социального института, он может взять другую. А для философа это – всегда вопросы. Наверное, нет большой разницы между вопросом и ответом, но если понятия – это ответ, то можно продолжать мыслить, не возвращаясь к нему никогда. То есть, поступить с ним как с аксиомой. Но философ не может поступать как с аксиомой с философским термином, для него это не аксиома, а постановка задачи. А тому же социологу ничего не нужно сообщать нового по поводу той или иной социологемы: для него не нужно изобретать ответ на вопрос:

что такое «социальный институт». В социологии, психологии, филологии можно закрыть тему и это очень соблазнительно. Позитивный ученый задает вопрос, чтобы получить на него ответ. А философ задает вопрос чтобы открыть бесконечное вопрошание, и единственное, что будет в последствии соблюдаться: направление вопрошания, но оно не имеет точки. Если в позитивной науке оптимальная траектория мысли отрезок, то в философии – луч, уходящий в бесконечность. Уместно по этому поводу привести слова Карла Ясперса: «Философия означает быть в пути. Ее вопросы более сущностны, чем ее ответы, и каждый ответ превращается в новый вопрос».<sup>5</sup> Развивая этот тезис можно сказать, что если для Хайдеггера *Dasien* был ответом, то сейчас это уже вопрос. Философ обречен на полную открытость всех его суждений и понятий. Эти суждения скорее утратят свой смысл, чем будут окончены точкой. Поэтому философия таит в себе возможность превратится в бессмыслицу.

Одним из способов избежать этого является заимствование понятий изначально не философских. Однако философ, использующий такие – нефилософские – понятия, как значимые для осуществления своего дискурса, рискует выйти за рамки своих профессиональных тем. Он рискует просто перестать философствовать, и начать заниматься какой-то иной, хоть и интеллектуальной работой.

Можно дать следующее объяснение этой ситуации. Производить интеллектуальное высказывание – это значит в современных категориях интерпретировать современный процесс. Не может сегодня отечественный философ позволить себе ограничиться терминологией Гегеля и Гуссерля, сделав вид будто за окном ничего не происходит, да еще и заработать при этом социальный капитал – репутацию. Репутация сегодня у того, кто наилучшим образом может интерпретировать современные процессы в современных терминах. Это – общее требование ко всякой интеллектуальной деятельности как статусной. Как понять, кто важен сегодня? По степени сложности темы, вопроса, проблемы мы судим об их важности: чем сложнее, тем, стало быть, важнее, и тем выше статус того, кто об этом уверенно говорит. Такой критерий сложности прост и доступен, он ценностно нейтрален, технологичен, адекватен времени. Как отмечает А.А.Костикова: «По мнению Б<ернара>. - А<нри>. Леви интеллектуалы наиболее ценны, когда усложняют мир».<sup>6</sup> Однако это уже не очевидно, так как мы сегодня не живем в эпоху когда все усложняется, мы ее уже пережили. Мы живем в эпоху, когда есть

вещи сложные и простые. Если что-то сложно, то оно современно, и эта сложность выступает как критерий значимости и современности. Поэтому сложность - очень важное качество именно сегодня. Сегодня нужно уметь делать сложные вещи и обывателю интуитивно ясно, что именно интеллектуал делает сложные вещи. Интеллектуал – это не тот, у кого интеллект, этого никто и предполагает, а тот, кто решает сложные задачи, наделенные статусом престижности. Однако философствующий интеллектуал и тут оказывается в трудной ситуации. Современному философу все труднее выступать с позиций эксперта - знатока истины.

Эта ситуация рефлексруется современными философами. Очень показателен материал представленный в энциклопедическом словаре «Постмодернизм». Как отмечает М.А. Можейко: «В современной культуре «функция говорить истинно <для философа> не должна принимать форму закона» (М.Фуко)».<sup>7</sup> И далее: «В постмодернизме статус истины обозначается лишь в качестве ситуативного «эффекта».<sup>8</sup> Не истина, а игра истины – такова цель нынешнего философа. Отметим, что от исследования в позитивных науках в свою очередь, требуется именно критерий истинности; спорить с экспертом имеет смысл только, когда сам обладаешь компетентностью в данном вопросе, а это происходит далеко не всегда.

Современная философия не просвещает широкую публику, эту функцию у нее успешно изъяли иные, нефилософские дисциплины; современная философия эпатирует публику. Эта игра ума, деконструкция сложившихся представлений, дает публичному философу символический капитал – известность. Но эта известность является, очень часто, не результатом деконструкции обыденного сознания, а результатом профессионального артистизма, основанного на демонстрации навыка интертекстуальности. Этот навык профессионализируется философом, его демонстрация является непременным условием для признания данного интеллектуала именно в качестве профессионального философа со стороны других философов-профессионалов. Французский философ Андре Глюксман считает, что «быть «новым философом» – значит избрать для себя роль мыслителя, подрывающего окружающую эйфорию».<sup>9</sup>

Надо учесть, что, говоря о возможности сравнения профессиональных практик, мы, прежде всего, укажем на то, что в каждой другой группе интеллектуалов профессионализации подвергается что-то свое. Профессиональные интеллектуальные сообщества не рядоположенны, не



подобны друг другу, их различие состоит не только и, возможно, не столько в различии структур этих сообществ, сколько в различии содержания профессиональных практик. Разность включения тех или иных сообществ в поле культуры объясняет разность того, что подвергается профессионализации. Для тех, кто работает с клиентами (социальные работники, психологи) ценным становится навык *сопереживания*. Для тех, кто формализует реальность (юристы, социологи-позитивисты) ценностью становится навык *обыденной рациональности*. Для тех, кто конструирует реальность из текстов (философы, филологи) ценностью становится именно навык *интертекстуальности*.

Это имеет, точнее, может иметь, своим следствием профессиональный инфантилизм среди членов философского сообщества: многие из них уходят в технику, комментируя философию Декарта или Гегеля, а не философствуя. Это дает возможность латентно, но тем не менее легитимно (!) отказаться от философских практик. Так появляются не философствующие философы, философы которые знают КАК говорить, но не знают ЧТО говорить. Эта позиция дает свободу от ответственности суждения, что и определяются нами как инфантилизм. Интеллектуальный инфантилизм – это дистанция между интеллектуалом и центральными предметными практиками, когда происходит отторжение профессиональной идентичности.<sup>10</sup> Такие люди никогда не скажут о себе: я – философ, они будут определять себя как преподавателей философии.<sup>11</sup>

Исходя из вышесказанного, встает вопрос: возможен ли творческий философский акт – порождение нового знания – для философа, не знающего текстов Канта? С позиций философского образования это – невозможно. Но интеллектуал может обладать способностью к философскому мышлению и за счет этого вносить свой вклад в философию, не получив этого образования. Главное, чтобы его знание признавалось ценностью философским сообществом. Закономерно встает и обратный вопрос: специалист по Канту – это философ? Априорно можно сказать только одно: специалист по Канту является философом постольку, поскольку он является членом философского сообщества. Так мы приходим к положению о бинарности философской практики. С одной стороны философы культивируют ту или иную философскую традицию, а с другой стороны они должны ее ревизовать, если не сказать больше, игнорировать. Поэтому встает проблема усвоения авангарда (позитивного философствования) самим философским сообществом.

Очевидно, что философское сообщество как сообщество в целом не может существовать без знания философии того же Канта. Но в то же время философское сообщество не может продуктивно развивать себя (осуществлять акт расширенного воспроизводства) без обладания способностью к творческому решению философских проблем независимо от философии Канта. Иначе оно будет лишено творческого потенциала.

Философское сообщество подобно двуликтому Янусу: с одной стороны, оно должно осуществлять критику своей традиции, разделяя первичный смысл того или иного философского высказывания и смысл этого высказывания актуальный сейчас, с другой стороны, сообщество должно порождать такое новое знание, которое прерывает эту традицию как тупиковую и задает новую. Это философское знание выступает для самого философского сообщества как авангард. Проблема продуктивного сочетания этих двух интенций – актуальная проблема общей интеграции сообщества. Ибо философское сообщество являет собой общность коммуникации, общность логического канона, в котором разделяется норматив легитимного дискурса в философии, но вместе с тем сообщество должно воспринимать себя как нечто случайное, ибо философия предполагает случайное знание. Философия как творчество – это репрезентация философского сообщества как случайно данного, но при этом встает проблема связи с традицией. Это случайно данное знание и выступает как авангард в философских практиках, обеспечивая его поступательное движение. Хосе Ортега-и-Гассет так писал об этой ситуации: «Подлинный философ ... не обращается к уже готовой философии, он постоянно создает свою собственную философию; это верно настолько, что наиболее точным признаком такого философа становится отрицание им всей уже существующей философии и погружение в безысходное одиночество собственного философствования».<sup>12</sup> Все это можно рассматривать как аналог расширенного воспроизводства, но с тем отличием, что философское сообщество, как любое интеллектуальное сообщество, относительно независимо от воспроизводства, ибо это воспроизводство не предполагает творчества, а только расширения сферы традиционного. В случае с философией это оборачивается гегемонией комментаторов над позитивными философами и сведением философствования к голой интертекстуальности.

Выше было сказано, что знание, продуцированное интеллектуалом, не имеющим философского образования, может рассматриваться как

философское при условии, что само философское сообщество признает это знание философией. Это предполагает определенные требования к данному сообществу, ибо далеко не всегда оно способно на интеграцию такого знания в систему образования.

В качестве примеров укажем на ситуацию в двух периферийных философских сообществах первой половины XX века: Англии и России (СССР). В Англии профессор Бертран Рассел признал в умозаклучениях известного лишь в узких кругах европейских логиков Витгенштейна новое философское знание. Сформулированное последним аналитическое понятие истины, как проблемы вывода, а не как проблемы знания, было не традиционным для философии. Но, самое главное в том, что это знание сразу был вписано в систему философского образования Великобритании, Витгенштейн был принят этим сообществом, получив приглашение в Кембридж. Причем от Витгенштейна никто и не требовал ликвидации лакун своего образования – изучения философской классики. Показательно, что само философское сообщество Великобритании получило при этом сильный импульс к развитию. Именно английскими философами по преимуществу и была представлена в дальнейшем аналитическая философия. Очевидно, что признанию Витгенштейна способствовала ситуация внутри сообщества философов Великобритании. Представляется, что инвестиции в актуальные философские исследования для них была значимее, чем инвестиции в традицию образования.

Обратный случай – советская философия. Застой с советской философией связан с тем, что люди, которые создавали, сотворяли новое знание, не включались в систему философского образования. Иначе говоря, в советской философии был разрыв между производством нового знания и профессиональным образованием, основанным на марксистской традиции. Проблема была не в отсутствии талантливых марксистов, а в том, что они не были восприняты самим философским сообществом. Пример: Михаил Бахтин и его неклассическое понимание сознания как сознания, не претендующего на универсальное знание. Он придал литературному анализу метатеоретический статус, введя концепцию диалога: несводимости сознаний автора и героя. Сказанное Бахтиным вполне укладывалось в традицию марксизма и он сам считал себя марксистом<sup>13</sup>, но, тем не менее, его идеи не включались в систему образования советских философов.

Так сложилась с российскими философами, что ныне они являются довольно слабым в коммуникационном плане сообществом и позитивное философствование в их рядах стало рискованным делом, к тому же у них есть институциональная возможность избежать этого риска, сохранив за собой право на профессиональную идентичность, уйдя в бесконечное комментирование классических философских текстов.

Поэтому у нас философствование фальсифицировано отнюдь не марксизмом, т.к. марксизм наших философов неочевиден и неинтересен. Справедливым видится упрек российским философам со стороны российских социологов: «Мы ждем от философов собственно философствования, а получаем закрытые спекуляции, некие игру в термины, голую интертекстуальность».

Мы видим, что каждый новый текст наших философов есть комбинация из предыдущих текстов. И чем более он интертекстуален, тем больше он гарантирован на признание в своем сообществе.<sup>14</sup> Причем, эта интертекстуальность порождается за счет выбора «своего» классика и тех, кто ему следует и дальнейшего разговора в этом кругу.<sup>15</sup> Так получается ситуация отсутствия содержательной коммуникации внутри национального/регионального философского сообщества. В такой ситуации философская практика не предполагает чтение работ коллег по кафедре, не говоря уже о коллегах-философах из других институтов. Можно, конечно, говорить о наличии «единого смыслового поля», «сущностного единства» у советских философов<sup>16</sup>, но гораздо существеннее иное: основное усилие отечественной философии как советского, так и постсоветского периода направлено на демонстрацию своего образовательного уровня, а не на решение актуальных философских проблем.<sup>17</sup> Последнее же предполагает коммуникацию как необходимый контекст творчества, т.к. выводит на проблему признания работ своего коллеги. Американский социолог Рэндалл Коллинз, отмечая важность личных контактов для философского творчества, указывал, что именно через них передается культурный капитал, эмоциональная энергия и «некое структурное чувство интеллектуальных возможностей, особенно в плане соперничества».<sup>18</sup>

Отсутствие реальной коммуникации ставит под вопрос факт существования философского сообщества как единого профессионального сообщества или, во всяком случае, под вопрос ставится единство поля

философских исследований в современной России. Под реальной коммуникацией, если понимать это словосочетание как термин, понимается ситуация, где существует возможность конститутивного для сообщества критического высказывания. Речь идет о таком критическом высказывании, которое не просто производит оценку суждения, но и позволяет участвовать в формировании сообщества. Для того чтобы критическая рефлексия была помещена во внутрь сообщества, надо чтобы само сообщество испытывало потребность во взаимной ответственности. Философ пишет не для истории, не для Канта и не для начальства, а для Другого (философа).<sup>19</sup> Если же для него главное всего успех перед широкой публикой, «общественностью», то, в таком случае, он учит быть гражданином, но не философом, так как в этом случае нет непосредственной инвестиции в философское сообщество. Возможно, у советских философов и было «единое смысловое поле» (была дискуссия Ильенкова с Дубровским, охватывающая все философское сообщество), но сейчас о таком единстве затруднительно говорить. Это единство поля обеспечивается фокусом общезначимых проблем для любой субдисциплины в философии независимо от специализации. Этот фокус задает единство поля и делает возможной взаимную ответственность. Тут возникает императив компетентности в современной философской проблематике. Снова процитируем Р. Коллинза: «Тот факт, что соперничавшие неоконфуцианцы ... встречались и спорили, наверное, ничего не добавлял к идейному репертуару каждого. Но сама ситуация, которая свела их вместе, должно быть, предполагала устойчивое осознание расщепленности интеллектуальной сферы, а это само по себе вдохновляло ... отстаивать свои позиции, развертывая их в соперничающие сверхсистемы».<sup>20</sup>

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что жизнеспособность философского сообщества определяется не только и не столько верностью традиции, сколько порядком, способом усвоения интеллектуального авангарда, а для этого в систему философского образования должна быть включена функция коммуникации внутри самого сообщества.

## PHILOSOPHY AS CREATIVITY AND THE PHILOSOPHER AS A CREATOR

*Vadim SEMENKOV, Alexander ISAKOV*

*St. Petersburg State University*

The authors of this article pose the question: “Is it possible to solve the problem of philosophy using creative approach?” This question is based on the conception that philosophical thought has an authorship. Philosophical thought produces an incomplete conception. Philosophy does not offer verifiable answers; it only offers truthful questions. The philosopher is condemned to pose questions endlessly. That is why philosophy hides the possibility to turn out senseless. (This is not a word, and the sentence as written does not hold meaning, but I’m not sure what the author intends.) One common way of proving a philosophical point of view appeals to classicists, however this approach prompts the question: “Is the creative philosophical act possible to the philosophers who do not know the works of Kant?” Based on the position of philosophical education – it is impossible to produce philosophical thought without knowing the works of Kant. But intellectuals can and do understand modern philosophical problems, and they create new philosophical knowledge. It is necessary for this knowledge to be recognized by the philosophical community, even though the philosophical vanguard seems to have no place within that community. Obviously, the philosophical vanguard cannot be assimilated by every philosophical community. The authors mention the positive experience of British philosophical community, which recognized the new Wittgenstein philosophical vanguard. They also point out the negative experience of Soviet philosophy, which rejected M. Bahtin’s ideas regarding the soviet philosophical education system. Effectiveness of the philosophical community does not rely on loyalty to the philosophical traditions, rather it depends on a readiness to assimilate the intellectual vanguard. For this reason, the communication inside the philosophical community must be included in the system of philosophical education.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. об этом работу *М. Хайдеггера* Исток художественного творчества // Зарубежная эстетика и теория литературы. XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: Изд-во Московского университета, 1987. Особенно важна формула «Тво-

рение есть символ» (С. 266). Аналогичные суждения содержатся и в работе «Что такое – философия?» // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001.

<sup>2</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 14.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Вайсман Ф. Как я понимаю философию // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 97.

<sup>5</sup> Ясперс К. Введение в философию // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 227.

<sup>6</sup> Костикова А.А. «Новая философия» во Франции: Постмодернистская перспектива развития новейшей философии. Учебное пособие. М.: Изд-во МГУ, 1996. С. 90.

<sup>7</sup> См. ст. Можейко М.А. Забота об истине // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 275.

<sup>8</sup> Там же. С. 295.

<sup>9</sup> Цит. по: Костикова А.А. «Новая философия» во Франции: Постмодернистская перспектива развития новейшей философии. Учебное пособие. М.: Изд-во МГУ, 1996. С. 88.

<sup>10</sup> Мартин Хайдеггер иронично отмечал: «Одно дело – констатировать и описывать мнения философов, и совсем другое – говорить с ними о том, что они традиционно обсуждают, о чем повествуют». (См. М. Хайдеггер Что такое – философия? // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 153).

<sup>11</sup> Габриель Марсель писал о проблематичности профессии философа: «Возможно ли она без внутреннего противоречия?», вопрошал он, ибо «...в самом понятии преподавателя философии есть нечто амбивалентное по сути», однако он сделал акцент на понятии призвания к философии. (См.: Марсель Г. В защиту трагической мудрости // Путь в философию Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 257).

<sup>12</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из рецензии на книгу Эмиля Брейе «История философии» // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 189.

<sup>13</sup> Поэтому не права Е.С. Легова, указывая на не марксизм М. Бахтина как на первостепенную причину его неинтегрированности в сообщество советских философов. (См.: Легова Е.С. Тоталитаризм не нуждается в «философии диалога». Круглый стол «Философия в СССР: версии и реалии» // Вопросы философии, 1997. № 11. С. 26).

<sup>14</sup> См. заочное выступление социолога С.В. Дамберга на круглом столе по социологии философии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002., № 1. С. 193.

<sup>15</sup> Г.С. Батыгин, говоря о ситуации советского периода, отмечает: «Профессиональное сообщество <обществоведов: философов и социологов> форми-

ровалось за рамками научных институтов и являло собой скорее определенный «круг», чем коллектив специалистов». (См. *Батыгин Г.С.* О специфике текста и подтекста в советском обществоведении // *Круглый стол «Философия в СССР: версии и реалии» // Вопросы философии*, 1997. №11. С. 20).

<sup>16</sup> См. об этом *А.И. Алешин* Разногласия нельзя устранить посредством чисто интеллектуальных усилий // *Круглый стол «Философия в СССР: версии и реалии» // Вопросы философии*, 1997. № 11. С. 27.

<sup>17</sup> По поводу инвестиций в философское образование интересно замечание Розы Брайдотти, со ссылкой на сходные суждения у М. Фуко: «Философия в большей степени нацелена на обучение молодых мужчин с помощью восхищения, превозношения, любви, желания (как бы оно ни было скрыто) к пожилым мужчинам». (См.: *Телесный материализм, половое различие и киберфеминизм. Интервью Ирины Аристарховой с Розы Брайдотти // Женщина не существует: Современные исследования полового различия*. Сб. ст. / Под ред. И.Аристарховой. Сыктывкар: Сыктывкарский университет, 1999. С. 39).

<sup>18</sup> *Коллинз Р.* Сети сквозь поколения: Почему личные связи философов важны для их творчества // *Социологический журнал*, 2001. № 4. С. 103.

<sup>19</sup> Мартин Хайдеггер заметил: «Когда мы философствуем? Лишь тогда, очевидно, когда вступаем в разговор с философами». (См.: *М.Хайдеггер* Что такое – философия? // *Путь в философию. Антология*. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 153). Можно предположить, что он имел в виду именно ту ситуацию, когда философ пишет на суд Другого (философа).

<sup>20</sup> *Коллинз Р.* Сети сквозь поколения: Почему личные связи философов важны для их творчества // *Социологический журнал*, 2001. № 4. С. 104.



---

**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ  
РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ // RELIGIOUS EXPERIENCE****ПОНЯТИЕ ТВОРЕНИЯ  
В ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ**

**КОНСТАНТИН (Горянов) Епископ Тихвинский,**  
*ректор Санкт-Петербургских Духовных  
Академии и Семинарии, профессор*

Один из крупнейших, но малоизвестных в силу исторических условий русских религиозных философов Виктор Иванович Несмелов (1863 – 1937), в работе «Догматическая система св. Григория Нисского» подчеркивает, что «вопрос о происхождении нашего мира составляет одинаково капитальный пункт и религии и философии, а поэтому не было и нет ни одной религии и ни одной философской системы, которая бы так или иначе не решала его, или, по крайней мере, не делала его постановки».<sup>1</sup> И наиболее глубокое, на наш взгляд, решение этого вопроса дает православная богословская традиция.

Библейское повествование не случайно начинается с рассказа о творении всего мироздания. Священное Писание свидетельствует, что этот мир, несмотря на то, что в нем много зла и греха, скорбей и страданий, сотворен благим Богом, – не каким-то низшим ремесленником – демиургом, не сатаной, но – Самим Господом. И поэтому все творение, все бытие изначально *хорошо*, более того, «*хорошо весьма*», – именно таким созерцает его Творец по истечении последнего, шестого творческого дня

(Быт. 1, 31). Бытие – это *благо*, можно даже сказать – *благобытие*. Наши современные представления о бытии разительно отличаются от библейских. Новоевропейское понимание бытия было четко сформулировано Кантом в «Критике чистого разума». «Ясно, – пишет он, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, это не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть *лишь связка в суждении*».<sup>2</sup> То, что было *ясно* Канту, совсем иначе виделось Святым Отцам, воспринимавшим *бытие* как *дар Божий*.

Здесь, разумеется, следует подчеркнуть, что Святые Отцы взирали на мироздание с особой – *богословской* – точки зрения. Вот как разграничивает научный, философский и богословский подход уже упоминавшийся Виктор Иванович Несмелов. Наука, – говорит он, – не ставит вопроса о *смысле* деятельности сил мироздания, о *целях* сложнейших процессов, происходящих во вселенной. Собственно, в пределах опытного изучения природы эти вопросы оказываются неразрешимы. «Хотя мир и представляет собою для нашего познающего мышления обширную книгу, – пишет он, – однако эта книга, в эмпирическом данном составе ее, оказывается для нас книгою без начала и без конца».<sup>3</sup> Ученые не знают происхождения материи в прошлом, не могут создать *ex nihilo* (из ничего) ни грамма вещества и научно (экспериментально) не могут доказать, что будет. Поэтому естествоиспытатель не вправе ставить вопросы о *смысле* мирового существования. И тем не менее ученые ставят эти вопросы, прежде всего потому, что это интересно. Кроме того, мы видим, что человеческая жизнь, по крайней мере отчасти, рационально организуется по тому или иному плану и направляется к достижению определенных целей. Это заставляет предполагать, что и все бытие мира также опирается на разумное основание, тоже построено по известному плану и преследует некие цели. Однако, они экспериментальному исследованию не подлежат.

Поэтому, оставленные наукой, но неустранимые вопросы о смысле бытия неизбежно порождают наряду с экспериментальной естественной наукой другую, умозрительную систему знания – философию. Философия изучает тот же самый мир, но с точки зрения конечных причин, опираясь на данные естественных наук. Философия, по словам В. И. Несмелова, «дополняет положительную науку не какими-нибудь фактическими

познаниями неведомых границ мирового бытия, а исключительно только своими рациональными соображениями относительно конечного смысла и значения мировых процессов». <sup>4</sup> Стремясь постичь или выразить идею планомерного устройства мира, философия предлагает различные способы упорядочивания фактов, располагает их по той или иной схеме и тем порождает различные философские системы.

Однако, человек, нося в себе образ вечного Бога, так устроен, что стремится посмотреть на мир не только во временной перспективе, но и в перспективе *вне*-временной, с точки зрения вечности. С этой «точки зрения он рассматривает тот же самый мир вещей и событий в религиозном созерцании его безусловной основы, и потому с этой религиозной точки зрения мир представляется уже не только механическим сцеплением преходящих вещей и событий, но и реальным осуществлением во времени вечных идей и хотений Бога». <sup>5</sup>

Интуиция улавливает в мировом бытии присутствие чьей-то всемогущей силы, которую все содержится, и чьего-то всевидящего ока, от которого ничто не укрывается. Существует факт реальной идеальности собственной человеческой личности, т. е. «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека, как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и свободной воле человека ... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, а быть свободным значит не только изменять формы и процессы данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем». <sup>6</sup> Наличие в человеке этих свойств делает его реальным образом живого, безусловного бытия и только поэтому он способен интуитивно воспринимать присутствие в мире неведомого Безусловного Бытия. По изображению тени нам невидимого и неизвестного предмета мы достоверно знаем о его существовании, а по реально отброшенным в наш детерминированный мир свободе и разумности достоверно постигаем существование такого бытия, которому эти безусловные свойства свободы и разума действительно принадлежат в абсолютной степени. Поэтому, мы не просто лишь имеем в нашем уме субъективную идею о Боге, но «мы сами с безусловными свойствами в нашей условной природе объективно представляем идеи, реальные образы Бога». <sup>7</sup>

Кроме того, голос совести указывает человеку в чувственном мире существующего сверхчувственный порядок должного быть, как установление Высшей Воли, которая судит человека за отступление от этого сверхчувственного порядка. Нравственность не создает религию, говорит Несмелов, возражая Канту, а только осуществляет ее. Из этих религиозных рациональных и интуитивных переживаний логически в человеке развиваются понятия о Боге как Творце, Верховном Законодателе и Судии, а далее как о Промыслителе и Спасителе человека.

Священное Писание, являющееся Откровением Слова Божия, взирающего на мир как бы «со своей стороны», «с точки зрения вечности», которая, собственно, и является богословской точкой зрения, свидетельствует, что весь мир сотворен *из ничего* (2 Макк. 5, 28). Человеку, далекому от библейской традиции может показаться, что речь здесь идет о своего рода «фокусе»: сначала ничего не было, и «вдруг» появилось нечто, – подобно тому, как «из ничего» появляются предметы в руках факира. Между тем, смысл этого утверждения, по существу, онтологичен. Мир сотворен *из ничего* в том смысле, что в своем бытии ему не на что опереться, – кроме как на бытие Творца. Вся тварь существует не «сама по себе», но лишь в силу своей *со-причастности* тому, кто Сам есть Бытие. Вся тварь, по слову Святителя Филарета Московского, поставлена «под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества».<sup>8</sup> Отвечая на вопрос Моисея относительно Его имени, Господь говорит: «*Я есмь Сущий*» (Исх. 3, 14). Бог есть Бытие по-существу, по *сущности*, вся же остальная тварь *не-само-бытна*, она есть лишь в меру своей *со-причастности* Его Бытию, в меру, в которую тварь оказывается способна принять дар бытия.

Строго говоря, творение – это создание «из ничего» (*ex nihilo*) праматерии, с которой Творец потом манипулирует как скульптор, как горшечник с глиной. Поэтому, Святые Отцы (особенно александрийской школы) и говорят, что последующее создание минералов, растений, животных – менее величественно, нежели библейское: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). «Небо» – в библейском контексте – это совокупность духовных миров. Далее Библия умалчивает о «небе», а обращает наше внимание к земле: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» (Быт. 1, 2). Продолжая аналогию со скульптором, Отцы говорят, что и ему, скульптору, под силу из бесформенной глыбы камня создать прекрасное изваяние, отсекая ненужное. Шестидневное

творение виделось Святым Отцам последовательным «от-делением» «естеств», созданных в первый день. Так, по учению преподобного Максима Исповедника, «сотворение мира состоит из пяти «отделений», создающих концентрические сферы бытия, в средоточии которых стоит человек, потенциально все их в себе содержащий. Прежде всего следует различать природу нетварную и природу тварную, Бога и всю совокупность твари. Затем тварная природа делится на мир умозрительный и мир чувственный. В чувственном мире небо отделено от земли. Из всей поверхности земли выделен рай, место, где обитал человек. И наконец, человек разделяется на два пола – мужской и женский, то разделение, которое окончательным образом завершается в падшей природе после грехопадения».<sup>9</sup> Преподобный Исаак Сирий видит в творении сокровенную модальность таинственной божественной деятельности. Если, сотворив небо и землю, Бог последовательными речениями повелевает природе производить всю совокупность тварного, то мир ангельский творится Им «в молчании», а сотворению человека предшествует предвечный совет: Бог не повелевает, а говорит Себе: *«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему»* (Быт. 1, 26).

Именно человек, согласно библейским представлениям, является тем звеном, посредством которого мир духовный и материальный соединяется с Богом. Человек изначально творится «в средоточии» мироздания. Человек не инопланетянин, не пришелец из Космоса. Бог творит человека *«из праха земного»* (Быт. 2, 7), тем самым как бы собирая в нем все тварное естество Вселенной. В этом аспекте Космос антропоцентричен, ибо Христос, *«будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (Флп. 2, 6-7). Но человек не просто «микрокосмос», имеющий связь со всем громадным космосом. Человек – *сверхкосмичен*: Бог вдыхает в человека дыхание жизни, - и человек становится *«душою живою»* (Быт. 2, 7). Это божественное дуновение возносит человека над всем тварным бытием. Он становится теперь уже не просто природным существом, но, – отчасти – уже и *сверх-природным*. Лишь один человек творится *«по образу и подобию»* Божию (Быт. 1, 26-27). И потому лишь он один обладает свободой, возвышающей его над природной необходимостью, лишь он один может вступать в личностное, свободное общение с Богом, предстоя Ему подобно Моисею, *«лицом к Лицу»* (Исх. 33, 11).

«Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы «деиндивидуализироваться», «космизироваться», и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир, – подчеркивает В. Н. Лосский. – Уже не человек спасается Вселенной, а Вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке».<sup>10</sup>

Образ божий в человеке не может быть превращен в атрибут какой-либо одной части человеческого существа – об этом свидетельствует, в частности, множественность и разнообразие мнений Святых Отцов по поводу того, в чем проявляется богоподобие человека. Дело в том, что образ Божий в человеке, отражая полноту своего Первообраза, обладает отчасти его непознаваемостью. Собственно, декларируемые библейской традицией богообразность и богоподобие человека имеют *энергийную*, «действительную» природу. Как замечает В. Н. Лосский, «сотворение человека «по образу Бога» в контексте священного повествования книги Бытия дает человеку *господство* над миром животных, *аналогичное господству Бога* над всей тварью».<sup>11</sup> Носить в себе образ Божий, – говорят Святые отцы, – значит быть существом *личным*, т. е. *свободным* и *ответственным*. Именно таким – *свободным* и *ответственным* – создает Бог человека, ведь человек призван к высочайшему дару – к обожению, к *со-единению* с Творцом. Соединение без любви было бы механичным, а любовь как раз и предполагает свободу и ответственность.

Мир творится Словом Божиим: «*И сказал Бог... и стало так*», – рефреном повторяется в Шестодневе (Быт. 1, 3-29). Мир – это *поэма* Творца, а напомним, что греческое ποιητής, переводимое по-славянски как Творец, буквально означает *Поэт*. Все бытие – словесно, *логосно*, и потому свт. Григорий Палама называет мир «*писанием самоипостасного Слова*».<sup>12</sup> Человеку же, сотворенному по образу и подобию Божию, и потому обладающему даром слова, Господь дает повеление *называть имена* твари (Быт. 2, 19-20). Напомним, что наречение имен в контексте библейской традиции понимается, с одной стороны, как познание именуемого, – ведь имя должно выражать сущность вещи, с другой стороны – как обретение власти над поименованным, – ведь посредством

имени мы владем вещью, как бы призываем ее к себе и приказываем совершить то-то и то-то. Нарекая имена твари, человек, посредством имен, должен был собрать весь мир в себе и чрез себя соединить его с Творцом. Вот как говорит об этом предназначении человека святоотеческая традиция: «Основное разделение, в котором коренится вся реальность тварного бытия, это противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение на тварное и нетварное. Затем тварная природа разделяется на небесную и земную, на умозрительное и чувственное. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен рай. Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: мужской и женский. Адам должен был превзойти эти разделения сознательным делом, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели нынешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, от всего его отрешающей и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В третьих, его дух и его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с небесной ее твердью. На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви – по благодати – все, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса».<sup>13</sup>

Существующая противоречивая двойственность человеческого бытия есть не только факт жизни, но и свидетельство о виновности людей. Ветхий Адам не справился (под воздействием злой сатанинской воли) с замыслом Божиим, и стать «как боги» решил с помощью материального плода, тем самым подчинив себя законам материального мира. Налицо загадочная двойственность человеческого бытия в этом мире. С одной стороны, человек – дитя природы, «простая вещь» физического мира, подвластная его законам. Человек даже 5 минут не может прожить без

кислорода. Эти законы равнодушны к тому, что люди, существующие как личности, разрушаются, подобно всему остальному. С другой стороны, человек, обладающий разумом, свободой и нравственностью, ясно сознает свою безусловную ценность, выходящую за пределы мира вещей. Несоответствие идеальной природы личности реальным условиям приковывающего мира делает существо человека двусмысленным, исполненным внутреннего конфликта. Несмелов обнаруживает, что тяга людей к идеальной жизни, нравственные устремления не сводятся к субъективным желаниям, как утверждает позитивизм, а является атрибутом объективной природы человека, чья духовная сущность прямо противоречит условиям физической жизни и, стало быть, не вытекает из них. Можно привести пример: так, физиологическая жизнь тела осуществляется сложнейшими очень жесткими механизмами регуляции. Повышение или понижение температуры тела на 5 градусов – это катастрофа. Может ли такая физиология породить в человеке чувство свободы?

В человеке есть безусловное, надприродное начало: разум, самосознание, свобода и нравственность. Следовательно, безусловное начало есть и вне человека: ведь материальное зеркало не может отражать несуществующий предмет. И здесь Несмелов делает сильнейший ход, выдвигая небывалую идею религиозной антропологии: человеческая личность является даже не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и «образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представляется самую человеческою личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом».<sup>14</sup> Человек лишь потому существует в качестве личности, что отображает в себе Безусловную Сущность и Личность. Истина бытия Божия утверждается здесь на неизвестных ранее основаниях. Эта мысль Несмелова, что образ Божий отображается не в какой-либо одной составляющей человека, например, в уме, а в совокупности всех проявлений личности – продолжается в православной концепции «богословия образа».

Грехопадение Адама, – а Адам, напомним, это также имя всей человеческой природы, – обернулось космической катастрофой, исказившей прекрасный лик сотворенного благим Творцом мира, – того мира, который изначально был «хорош весьма». В результате



грехопадения земля оказалась *проклята*, – то есть *отдалена* от Бога (Быт. 3, 10). «*Вся тварь совокупно стенает и мучится*», – говорит ап. Павел (Рим. 8, 22). В мир вошло разрушение и смерть: «*Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего*, – свидетельствует Писание, – *но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его*» (Прем. Сол. 2, 23-24).

Зло вошло в мир через волю. Это – не «природа», а «состояние». Свт. Григорий Нисский говорит, что грех есть о-грех воли, принимающей за добро его призрак. Именно воля становится так сказать «субстанцией» зла, придавая ему известное бытие. Впрочем, само зло есть именно «не-бытие», или, вернее, искажение, о-грех бытия. Опухоль (неоплазма), рак не существует сам по себе. Это всегда рак чего-то: мозга, желудка, легких. Происходит извращение нормальной клетки, она начинает быстро и уродливо делиться, втягивая в себя энергию организма и в органе появляется смертельная опухоль. Потому-то зло оказывается разрушительным для того, кто приобщается ему. Парадоксальным образом, творящий зло разрушает самого себя, ибо он входит в область не-бытия – входит в той мере, в которой в него входит зло.

Исцеление всего бытия происходит во Христе, «*ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное*» (Кол. 1, 19-20). Соединяя в себе божественное и человеческое, тварное и нетварное, небесное и земное (Еф. 1, 10), Христос становится тем Новым, *последним Адамом* (1 Кор. 15, 45), чрез Которого происходит восстановление всей падшей твари, согласование ее способа бытия с бытием Творца. Вот как говорит об этом святоотеческая традиция: «В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но Божественный план не изменился. Миссия Адама выполняется Небесным Адамом – Христом; при этом Он не заступает место человека – беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласия человеческой свободы, - но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии. Итак, чтобы после грехопадения человек мог становиться Богом, надо было Богу стать человеком. Надо было Второму Адаму, преодолев все разделение ветхой твари, стать Начальником твари новой. Действительно, Своим особым

рождением от Девы Христос превосходит разделение полов и открывает для искупления «эроса» два пути, которые соединились в одной человеческой личности – Марии, Деве и Матери: это путь христианского брака и путь монашества. На Кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с Раем, ибо после того, как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприкосновением со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, нет больше места проклятого. После воскресения сама плоть Христа, преодолев пространственные ограничения, соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество превыше чинов ангельских, Он вводит его как первый плод космического обожения в Самоё Троицу». <sup>15</sup>

Как видим, православное понимание тварного мира и понимание места человека в нем разительно отличается от привычного нам сегодня. Для обыденного сознания мир кажется чем-то внешним, по отношению к человеку, не зависящим от него и существующим самостоятельно, самобытно. Такого рода воззрение на мир является, по существу, языческим, – а язычники, по слову ап. Павла, это те, кто *«поклоняются и служат твари вместо Творца»* (Рим. 1, 25). Показательно, что именно таким – самобытным и независимым от человека и Бога, – виделся мир в античности. Для античного умозрения казалось самоочевидным, что этот зыбкий, текучий, вечно изменчивый мир, мир, в котором жизнь утекает как вода между пальцами, а непрочное человеческое существование обременено болезнями и скорбями, не может быть миром *Божим*. С точки зрения эллинской мысли подлинным бытием обладают лишь вечные и неизменные *идеи* вещей, которые, собственно, и суть их *сущности*. Эти идеи пребывают в особом, подлинном, *идеальном мире*, – мире со-причастном сфере божественного. Человек приобщается к этому мир отрешаясь от чувственной данности мироздания и умо-зрительно созерцая идеальное бытие. При таком понимании мира оказывается, что человек – это прежде всего *ум*, способный созерцать подлинно сущие идеи, тело же человека – это лишь *гроб*, в который временно заточена его умная душа, – и не случайно греческие мыслители постоянно обыгрывают близость слов *σῶμα* – «тело» и *σῆμα* – «гроб». Основная задача человека состоит в освобождении ума от подчиненности телу, т. е., по-существу, в *развоплощении*.

Христианское понимание мира, как уже говорилось выше, опирается на библейское Откровение о *тварности*, т.е. *не-само-бытности* всего сущего, обретающего существование чрез человека, усилием своей *воли* направляющего мир к Творцу. Способ бытия твари обусловлен мерой согласования, – или рассогласования, – *энергии* («воли») ее бытия с волей Творца. И потому, если в языческой античной традиции акцент делался, в первую очередь, на человеческом *разуме*, то в христианской традиции он переходит в *волю*, а значит, в *веру*, – *вера* же, как поясняет о. Иоанн Мейендорф, *есть «общая деятельность, осуществляемая человеком и душой и телом»*.<sup>16</sup> Таким образом, истинное постижение мира оказывается возможным не через отстраненное умозрительное созерцание, но через волевое аскетическое усилие, согласовывающее способ бытия человека со способом бытия Творца. Преодолевая *грех*, – буквально – *о-грех, промах* – воли своей падшей природы, человек не только постигает свою собственную тварную природу, но и, – поскольку он со-причастен всей твари, ибо сотворен из праха земного, – природу всего сотворенного бытия и направляет все творение к Творцу. «Со стороны» мы можем увидеть лишь феноменальную выявленность твари, узреть со-отнесенность ее качеств – чем, собственно, и занимается новоевропейская «объективная» наука. Сущность же тварного бытия – в его со-отнесенности с Творцом. Лишь углубляясь в себя, в тот мир, что, по слову Писания, вложен «*в сердце*» человека (Еккл. 3, 11), может человек приблизиться к пониманию сущности всего сотворенного. Потому-то святитель Василий Великий в беседе на слова «вонми себе» говорит: «Если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя».<sup>17</sup>

## THE IDEA OF CREATION IN THE ORTHODOX CHRISTIAN TRADITION

*Bishop of Tikhvin KONSTANTIN*

*The Rector of the St. Petersburg Orthodox Academy and Seminary*

The Christian understanding of the world rests upon the biblical Revelation of the *createdness*, i.e. the *nonself-beingness* of the All, which takes on its existence through Man, as the fiat of his *will* directs the world toward

the Creator. The creature's mode of being is determined by the measure of consistency or inconsistency of its *energy* ("will") with the Creator's will. Therefore, while in ancient pagan traditions the emphasis was placed on human *reason*, in the Christian tradition the emphasis is placed on *will*, i.e. on *faith*; and *faith*, according to Father Johann Meyendorf, is the "*common activity of human soul and body*".

Thus, true comprehension of the world becomes possible not through withdrawn contemplation, but through the ascetic effort of will, which coordinates man's mode of being with the Creator's mode of being. By overcoming sin (by which we mean faults), man not only conceives of his own nature as having been created, but also, in common with all creatures, being made from the same dust, man conceives the nature of all the created being and directs all the creation towards the Creator. "From the outside" we only can see the creature's phenomenal manifestation and assess its correlate qualities, which, in fact, is what the new European sciences deal with. But the essence of the created being is its correlation with the Creator. Only by immersing in himself and in the world, which, in the words of the Scripture, is put in man's *heart* (Eccl 3:11), humanity can approach the understanding of the essence of all the created.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 326.

<sup>2</sup> Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т.3. М., 1964. С. 521.

<sup>3</sup> Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1914. С. 4.

<sup>4</sup> Несмелов В. И. Там же. С. 7.

<sup>5</sup> Несмелов В. И. Там же. С. 7.

<sup>6</sup> Несмелов В. И. Там же. С. 64.

<sup>7</sup> Несмелов В. И. Там же. С. 66.

<sup>8</sup> Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи. Т. III. М., 1877. С. 436.

<sup>9</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 82-83.

<sup>10</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 242.

<sup>11</sup> Лосский В. Н. Богословие образа // Богословские труды. 1975. № 14. С. 106.

<sup>12</sup> Свт. Григорий Палама. Беседы (омилии). Пер. архим. Амвросия (Погодина). Ч. 3. М., 1993. С. 130.

<sup>13</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 244-245.

<sup>14</sup> Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1905. С. 270.

<sup>15</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 245-246.

<sup>16</sup> Протопресв. И. Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 216.

<sup>17</sup> Свт. Василий Великий. Беседа на слова «Вонми себе». В: Творения. Ч. IV. М., 1845. С. 44.

## THE DIALOGICAL POTENTIAL OF THE MYSTICAL – THE MYSTICAL POWER OF THE DIALOGICAL

*Sybille C. FRITSCH-OPPERMANN*  
*Evangelische Akademie Mulheim, Germany*

### *Preface*

At the end of the second millenium the dialogue between cultures is needed more than ever before. Since the beginning of the confrontation with the Other in romanticism and hermeneutics of the 19<sup>th</sup> century and until only recently, this confrontation served finally and primarily in the best case the extension of self-perception and / or the enlargement of the realm of science and in the worst case a kind of folklore and / or exotic pleasure.<sup>1</sup>

Only with the increasing globalization of this world in the technological age it has become clear that if one wants to interpret one's own culture and history, one has to learn to interpret other cultures and their respective context and history. Politics, economics and law which were equally concerned by this increasing globalization and internationalization could not but take this into consideration – even if it was only done for reasons of competition and of mere survival. But also in front of this background the confrontation with the Other is often only a descriptive and objectifying one. It has been selective only in as far as the concern for other cultures was mainly promoted only if it seemed to be in favor of one's own (national) concerns.

Only in the last few years of this millennium it has been shown:

– that the Other could by far no longer be seen as something that happened far away from one's own context and which was of interest for global transactions. All over the world multi-cultural societies come into existence – due to migration movements – which confront the national and regional constitutions with the task of dealing with the Other.<sup>2</sup>

– that since the end of the Cold War in many regions of this world emerging (militant) ethnic confrontations destroy the dualism between the national culture and the subdued regional particularities of minorities and identify cultural identity with the national one.<sup>3</sup>

– that globalization and the related deregulation of states for primarily

economic purposes forms no alternative to a democratic policy of minorities on the part of the states.

A possible reaction, namely the decentralization of economic processes for the support of the political factor will only succeed if this is accompanied by the strengthening of the multi-cultural civil society. In particular in regions in which the political importance of religion determines the major part of the debate – but not only there – it has to be recognized how much culture is still marked by religion – including civil religion – and how the other way round religion influences the pattern of action and argumentation in public and private life.<sup>4</sup>

### *I. Theology of Religions – Theology of Dialogue*

Therefore we cannot stress enough the political and ethical significance of a theology of religions in front of this background. Independent of this, it has finally been the misuse of religion and the role which religions are starting to play increasingly in the political (and the economic) discussion that have shown the relevance and acceptance of interreligious dialogue in the narrower sense. The question of truth which has never only been a philosophical question, is not only closely related to the one about personal salvation but always also with the one about an ethical behavior corresponding to this truth which is also the one about the political relevance of religion.<sup>5</sup>

In view of this, it should only be welcomed that theologians and scientists of religion in the whole world not only ask what could be an appropriate theology for the different regions and cultures of this world (contextual theology) but also which are the possibilities and goals of a dialogue between religions with their similarities that unite them and the differences which divide them. This will show that interreligious dialogue can and should also be put under the slogan “think globally – act locally” coming from the ecumenical movement. In some questions it will not be possible to achieve more than a creative friction and a mutual learning in order to better understand our own questions and answers. It remains to be seen whether the method for this dialogue can be called “pluralistic”<sup>6</sup> or not – I regard it as more important to speak first of a dialogue and a Christian theology of this dialogue and not of a theology of religions. If the latter was to be a Christian one, it would quickly fall into new dangers of universalisms and / or of claims of absoluteness. If it was interreligious, there would be the dangers of an ideological syncretism (in contrast to natural syncretisms which exist in every religion).<sup>7</sup>

## *II. Mystic – Religious Experience and Dialogue*

In all efforts in favor of a dialogue of religions it became more obvious that one of the most important presuppositions, namely listening to the others and their witness and definition of one's own religion, that a real interreligious exchange at the existential level, although it may not start as a continuous process, certainly must happen at several points.

This includes the exchange of religious experiences. What is meant by this, are experiences of liberation in our own tradition as well as experiences of nearness and distance in the encounter with other religions.<sup>8</sup>

In almost all religions mysticism is a form of spiritual experience of the divine and / or of belonging to a larger reality which transcends the finality of individual beings.

It is not the goal of this essay to question critically and in detail how a communication or a hermeneutical explanation about experience coming from another religious tradition is at all possible – even or exactly at the level of mystical experience or wisdom. In this case this would, however, be needed occasionally, whenever a scientific claim is being made to demonstrate inter-faith convergence and / or the specific dialogical aspect of the mystical element.

The existential factor is also important because it can best express the meaning of the (interreligious) experience of the “already-now-and-not-yet” for the coexistence between religions, one of the important values of this coexistence being the common and creative strive for a universal truth.

It may help to make the constructive correlation between the relative and the absolute in this experience fruitful.

A theology of dialogue would first have to deal with the question of the Christian attitude to the truth claim of other religions, not least because this is much more related to ethical claims than was thought up to now.

### *II 1. Communication and Hermeneutics*

On the basis of what was said before, the dialogical potential of the mystical, which is the theme of this essay, seems to be a “*contradictio in adjecto*” or at least a more complex or even more ambiguous matter; one of the characteristics of mystical experience is after all finding the dialogue with the ultimate (divine) reality beyond discourse, concept, language or even logic.<sup>9</sup>



The “koans” of Zen Buddhism, the mystical experiences of Sufi Islam, Jewish and Christian mysticism – they all burst the concepts of traditional hermeneutics even when it has learned to perceive the Other as subject and to dare the confrontation with non-verbal/aesthetic forms of expression.<sup>10</sup>

It may be possible to develop a hermeneutics for the mysticism derived from the three monotheistic religions. Their paradoxes could be dissolved by metaphors, poetic language and partly even discursively and / or conceptionally – this would require closer investigation. The relationship between Deus and Deitas in Meister Eckart for example can be narrated and described with other words. The different steps unto the “unio mystica” were described in images by St. Theresa. But what about the indissoluble paradoxes of the “koans”, the “pure experience” which Zen requires as presupposition for the entrance into the state of illumination? For this experience beyond all language, concepts and traditional logic the only appropriate linguistic expression can be, if at all, an indissoluble paradox. We would have to offer new resources if the paradoxical-mystical language was to be explained with the means of the communication theories of constructivism.<sup>11</sup>

At the end it could turn out that there are after all parallels in Christian mysticism or even more in the theology of the cross.

### *III. The Dialogical Potential of the Mystical*

Finally we may have to come to the conclusion that the dialogical potential of the mystical exists only for those who have made a mystical experience themselves (but is one enough and are several ones possible?). With the comparative methods from hermeneutics and communication theory we often fail in describing one of these mystical experiences. If at all, it may be possible to show (linguistic) structural parallels of different mystical experiences and parallels in the use of images; an (objective) description of any congruencies of whatever kind in the experience can certainly not be envisaged.<sup>12</sup>

Where is then the dialogical power of the mystical? Since I assume that a scientific definition or even a description of what mysticism means is hardly possible and should be left to the (although not objectively binding) exchange of experiences, and since I further assume that the method of a comparison is questionable on the basis of mystical experiences in different religions – also between contents and theologies – I would like to restrict myself in the following to two short descriptions of the mystical ultimate state of redemption in two fundamentally different religions and then inquire about

the limits of their dialogical power in hermeneutics and communication theory. Such a procedure can lead to something new, but not necessarily less fascinating and relevant, for practice. I would call it: “The mystical power of the dialogical”.

### ***III. 1. Meister Eckhart and Dogen***

Also Shizuteru Ueda (1965)<sup>13</sup>, a disciple of Friedrich Heiler and Ernst Benz considers Eckart’s mysticism as Christian and inseparable from Christian mysticism although it presents within Christianity a radical shift from the orthodoxy of the church (p. 169). Eckart’s mysticism of infiniteness clearly presents a theistic substructure (p. 145). Here lies the decisive difference to Zen (p.146). Despite his negative theology and his doctrine of the attributes and despite the invitation to “God-leaving”, Eckart does not draw its last consequences (p.147). The difference lies in the radicality of the “via negationis” (p. 150).

In this context two short quotations (a detailed study of Eckart and Dogen can unfortunately not be made here):

Meister Eckart<sup>14</sup>:

“Now watch out carefully! I have said it often and great masters say it too: man should give up all things and works, internal as well as external ones, to become God’s own dwelling place in which God could work. Now we say it differently: if this is the case that man is free of all things, of all creatures and of himself and of God, and if it is right that God finds in him a dwelling place for his works, then we say: as long as there is still something like this in man, he is not poor of internal poverty. Because God with his works does not aim at creating a place in man in which God can work, but this is only the poverty of the spirit, if man is thus bare of God and all his works that God if he wanted to work in the soul would have to be himself the place in which he would want to work – and he would certainly do so gladly. Because if God found man poor in such a manner, God would have to bear with his own action and become himself the dwelling place of his works, exactly because he is in himself a worker. Here in this poverty, man recovers the eternal being which he has been, which he is now and which he will remain eternally. [...]

Thus we say that man has to stand so poor that he neither is nor has in himself a dwelling place in which God could work. As long as man preserves in himself any dwelling place, he also preserves a difference. *I therefore ask God to make me quits with God*; because my essential being is *above* God, in as far as long as we comprehend God as the origin of all creatures,

because in that essence of God in which he is even above the essence of the triune who is in himself different, there I was myself, there I wanted myself and recognized myself in order to make this man here. *And therefore I am my own cause according to my essence which is eternal* – not however according to my *becoming* which is temporal. Thus I am unborn and according to my eternal birth I may never die. According to my eternal birth I have been eternal, I am eternal now and will eternally remain. What I am as temporal creature, will die and perish, because it is time's slave and has to perish with time. In my *eternal* birth all things were born, here I was my own origin and the one of all things. Had I wanted it, neither I nor the whole world would be, and if I was not, then God would not be, *I am one of the reasons for God to be God* – if I was not, God would not be God.

Dogen<sup>15</sup>:

“All know that there is one who goes beyond the Buddha”. This refers to living by using our minds and souls. We should seek to understand it by considering ancient buddhas (such as Tung-shan) and by raising the fist. Once we have understood in this manner we will come to know both “the one who goes beyond the Buddha” and “the one who goes beyond the no-Buddha”. The present instruction does not enjoin us to become those who go beyond the Buddha or to meet those who go beyond the Buddha; it simply says that we must know there is one who goes beyond the Buddha right here and now. Anyone who grasps these inner workings casts off the knowledge of “one who goes beyond the Buddha” while likewise casting off the knowledge of “one who goes beyond the no-Buddha”.

“This one who goes beyond the Buddha is the non-Buddha”. When you are asked what the non-Buddha is like, just consider. We do not call him/her the non-Buddha because s/he exists before the Buddha, nor do we call him/her the non-Buddha because s/he exists after the Buddha; nor is s/he non-Buddha because s/he outreaches the Buddha. S/he is the non-Buddha only because s/he goes beyond the Buddha. This non-Buddha is known as such because s/he drops off the Buddha's countenance and because s/he drops off the Buddha's body-mind” (p. 272f).

“It is said that to think of attaining the essence of thusness is always to be the person of thusness; but one is already a person of thusness, so why should one be anxious about the essence of thusness? Which is to say that the as-it-is-ness (of human beings) is supreme enlightenment, which we call thusness for the moment. The nature of this supreme enlightenment is such that even the world

of all the ten directions is but a small portion of the supreme enlightenment, and the supreme enlightenment is still further beyond the entire world; we are also various furnishings in the world of all the ten directions. How do we know that such is the case? The answer is: We “know” such is the case, because our bodies and minds manifest themselves in the entire world and they are all selfless”.

An ancient worthy said:

“What is the mysterious, pure, clear mind? It is mountains, rivers, and the great earth, the sun, the moon, and stars.” We now know clearly: the mind is mountains, rivers, and the great earth, the sun, moon, and stars. Even so, this utterance is such that if it advances it has a deficiency, if it retreats it has an excess. The “mind of mountains, rivers, and the great earth” is merely “mountains, rivers, and the great earth” without extra waves or clouds. The “mind of the sun, moon, and stars” is only the “sun, moon, and stars” with no extra fog or mist. The “mind of the going and coming of birth-and-death” is but the “going and coming of birth-and-death” without extra illusion or enlightenment. The “mind of walls, partitions, tiles, and pebbles” is but “walls, partitions, tiles, and pebbles” without extra mud or water. The “mind of the four elements and five skandhas” is but the “four elements and five skandhas” without extra horses or monkeys. The “mind of a chair and a whisk” is but “a chair and a whisk” with no extra bamboo or wood. This being the case, “The mind is the Buddha” is undefiled as “The mind is the Buddha”; buddhas are undefiled as buddhas” (p. 109f).

For Eckart the “God-leaving” implies a possibility which is contained in the very existence of this God and which finds its true conclusion in the “*unio mystica*”. For him – more than in all mysticism before him – the idea of the theosis of man as correlate to God’s incarnation is really preserved (even after the fall the soul contains the originally divine).

What is meant is a substantial *unio* (the notion of the soul could mislead to dualisms). This presupposes that God gives birth to a son in the soul, that God thus is the giver of this union.<sup>16</sup>

Concerning Eckart’s notion of substance, one could certainly differ from Lasson’s opinion<sup>17</sup> but there remains an ontological doctrine of God.<sup>18</sup>

This is quite different from Dogen: the last reality which can be experienced in enlightenment is Emptiness. It is also the ultimate reality of the human self, the “abyss of salvation” and the “overcoming of death in the present”, in the “Great Death” unto the sentence of the Zen philosopher and mystic Shinichi Hisamatsu “I do not die”. All other teachings are based on this one. On the basis of this ultimate and indescribable “fact” not only eth-

ics should be seen through anthropology. At this level there is neither God nor a qualitative difference of the living ones among themselves.

***Conclusion: The Mystical Power of the Dialogical***

What does this mean with reference to possible commonalities? What does this mean for the “dialogical potential of the mystical”?

From a structural perspective, in both cases a religious experience is at stake which reaches the limits of human language and which in Eckart’s case is expressed in images/symbols, in Dogen’s case often in mere paradoxes.

In both cases the representation points to the experience of unity which transcends the human ego. For Eckart this is the unity of the soul with God, for Dogen the unity / the mutual conditioning of all beings on the basis of the law of the Dharma, everything is Emptiness.

In both cases these are experiences that seem to be outside of the realm of traditional interpretations of each religion – and here may lie their great dialogical potential: on the basis of one’s own experience of the Other in us to accept the Other in the other person or possibly even sense it.

Let us consciously turn to the definition of mysticism as it is given in the Brockhaus encyclopedia.<sup>19</sup>

“According to this, the word is derived from the Greek *mueomai*, to be initiated (original meaning: let your eyes and mouth be closed), a structural form of religious experience and life in which the mystical union (“*unio mystica*”), the essentially experienced unification of the human self with the divine reality, is achieved. The description of the mystical experience often uses images which can be given a value of recognition, although indefinable.” (p. 141)

This followed by affirmations about the phenomenology of mysticism with the indication that mystics experience the divine often in a personal and impersonal shape; confessional connections often lose their importance. In a second paragraph it is said, however, about mysticism in religions (Zen is being dealt with under Indian mysticism) that Christian mysticism is always at the same time Christ mysticism (since St. Paul). For indigenous peoples, the initiated (priests, shamans etc.) are seen as carriers of this mysticism.

According to these explanations, attempts which are looking for parallels between Heidegger and Dogen, for the mystical element in Heidegger’s philosophy and also between Eckart and Hinduism (on the basis of the relatively closer relation in ontology probably easier)<sup>20</sup> and for mystical elements in Hegel and Fichte, would from the very beginning be on a problematic track (from a methodological point of view).

At first one would have to clarify the question of in how far philosophy as a genre can be mystical which includes a general philosophical-critical confrontation with idealism. In addition, it would have to clarify (see above) in how far an interreligious comparison is possible – in particular at the level of mysticism.

The theology of the 19<sup>th</sup> century (link between religion and emotion) for example by Jacobi, Fries and mainly Schleiermacher and the ethical shift of this irrationalism in the sense of a theory of cognition in A. Ritschl has finally caused its rejection (mainly E. Brunner).<sup>21</sup>

Whereas the dialectic theology strictly rejected any relation between theology and / or faith and mysticism, R. Otto, F. Heller or P. Tillich gave space to the mystical experience (by the way, the arguments for a pluralist theology are less interested in mysticism). In dialectic theology there seems to be little reflection about the question of why the absolute prohibition of any “*analogia entis*” makes the inseparable unity between human beings and God possible only at the level of soteriology. Interestingly, the Japanese philosopher Katsumi Takizawa<sup>22</sup> has seen K. Barth as a primary partner in the discussion with Buddhism, and the school which is rather based on the history of religions – in this case including Tillich – acts mainly phenomenologically and not theologically-systematically (in its hermeneutics). The comparison happens at the level of appearances and less at the level of structures.

As we have seen, Dogen argues from the very beginning and mainly at the existential-anthropological level. For mysticism, which is after all theistic, this is easier than for traditional dogmatics – but still difficult. “When you meet the Buddha, kill the Buddha” – this koan does not even find a “parallel” in Meister Eckart. If at all, on the Christian side it could be found in the theology of the cross.

This seems to be indeed the mystical power of the dialogical – or it is rather here that it seems to begin – and it goes without saying that I too can only share an experience which has still to be transposed into scientific conceptuality. Theological-substantial reflections about a theology of dialogue seem to coincide with methodological considerations with regard to interreligious communication. The mystical power of the dialogical seems to find its starting point within each religion there where it finds its “*proprium*”: in the denial of tangible truths in favor of realities that can be experienced and at the same time the denial and / or overcoming of explanations about this *proprium* which are still logical (although they may be metaphorical), that is

also in the overcoming of the ontological as fundamental category of thinking. In my opinion for Christian theology this overcoming happens at the cross and thus at the interface of the incarnational event of salvation and of the death of God. Resurrection and salvation are no more the logical-ontological consequences of it than is the *unio mystica* for Eckart. If at all, these are absolute paradox consequences of a kenotic God.

Could there be anything like a collective mysticism as opposed to an individual one? Yes and no: the self-emptying of individuals which is required in Christianity and Buddhism happens at first through subjective exercises. On the other hand, it causes as absolutely necessary consequence of this salvation the awareness of the mutual conditioning of all being, the *unio humana*.

Here and in such a way the experience in the area of the political could play a part, in order to go back to the starting point of our considerations. I would like to end with a concrete example for recent Islamic mysticism:

The Sudanese mystic<sup>23</sup> philosopher and political leader Mahmud Muhammad Taha was publicly hanged on February 18<sup>th</sup>, 1985 at the age of 76 years because of his religiously-founded opposition to the policy of Islamization of the Numeiri regime. Taha was mystic and revolutionary.

On the basis of mystical experiences and a double critical confrontation with European social philosophy on the one hand and Islamic academic tradition on the other, he developed the concept of the “second message of Islam”. This contains a program which is unique in the area of contemporary theological-political thinking in Islam, as well in the field of the theological basis as at the level of political-social consequences and which represents a – consciously accepted – provocation (p. 526).

Starting from notions of the Islamic doctrine of law which is used unconventionally and in opposition to its traditional meaning, an “already-now-not-yet” scheme is being designed (see II) between present and future. The subjective experience of the mystic is seen as final valid basis of the text (Koran). This happens on the basis of a secular concept of state and society. The eschatological-universal revelations are opposed to the historically conditioned ethical attempts of the prophet in Mecca. The First Islam expects its perfectioning in the Second One which is congruent with the Western understanding of human rights. This leads to a new expression of important concepts like “sharia” and “dschihad” based on the mystical encounter with the word of God which leads in a liberating way to a new interpretation of God’s Lordship (*rububiya*) and man’s servanthood (*ubudiya*) – and not to a direct

Islamist mobilization. Especially since this relationship is implemented most deeply at the spiritual level, the ethical transposition is not the necessary consequence but can nevertheless be achieved hopefully on this earth. In this constructive tension between Islam and secular orientation of the world, spiritual experience and ethical responsibility in state and society, Taha sets signs not only for Muslim societies.

## NOTES

<sup>1</sup> Sundermeier, Theo / Assmann, Jan (Hg.). *Studien zum Verstehen fremder Religionen. Die Begegnung mit dem Anderen*, Bd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991. Show, how much 19th century hermeneutics still served mainly a better self understanding. This they contrast – not the least withwith Lévinas’ help – with a hermeneutics of the Other. Especially since here the Other is taken serious/truly as independent subject, especially through the questioning of the Own as a result of this, real dialogue can start.

<sup>2</sup> Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.). Loccumer Protokolle 62/94: *Minderheiten, Autonomie und Selbstbestimmung*.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.) / Loccumer Protokolle 59/95: *Recht in unterschiedlichen Kulturen*. (1997)

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Knitter, Paul. *No other Name?* Maryknoll, NY: Orbis 1986.

<sup>7</sup> Sundermeier, Theo. *Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhaltensbestimmung*, in: *EvTheol*, 52. Jg. Nr. 3, 1992, S. 192ff.

<sup>8</sup> Magonet, Jonathan. *Beim interreligiösen Dialog Risiken eingehen*. In: *RIG 3 (Religionen im Gespräch)*, Hg.: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka, Balve 1994, S. 95ff.

<sup>9</sup> Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.). Loccumer Protokolle 11/94: *Literatur und Haresie*.

<sup>10</sup> Tim, H. *Das ästhetische Jahrzehnt*, Gütersloh 1990.

<sup>11</sup> Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.). Loccumer Protokolle 18/95: *Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ...*

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ueda, Shizuteru. *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1965.

<sup>14</sup> *Meister Eckhart – “Predigten und Schriften” (Sermons and Writings)*, selected and introduced by Friedrich Herr, Frankfurt, Hamburg 1956.



<sup>15</sup> *Flowers of Emptiness. Selections from Dogen's Shobogenzo*. Translated, with an introductory essay and notes by Hee-Jun Kim. Studies in Asian Thought and Religion, Volume 2. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press 1985, S. 272f + 109f.

<sup>16</sup> Lasson, Adolf. *Meister Eckhart, der Mystiker*. Aachen: Scientia Verlag 1968, S. 203ff.

<sup>17</sup> Mit den bisherigen widersprüchlichen Deutungen Eckharts setzt sich auseinander / The contradictory interpretations of Eckhart are presented by: Bracken, Ernst von: *Meister Eckhart. Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild*. Meisenheim/Glan: Anton Ham 1972.

<sup>18</sup> Albert, Karl. *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartium*. Kastelaun: Aloys Heim 1976.

<sup>19</sup> Brockhaus-Enzyklopädie Bd. 13, Wiesbaden 1971.

<sup>20</sup> Nagasawa, K. *Das Ich im Deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus: Fichte und Dogen*, Freiburg – München: Herder 1987.

<sup>21</sup> Brockhaus-Enzyklopädie, a.a.O.

<sup>22</sup> Takizawa, K. *Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie*. Theo Sundermeier (Hg. und Vorwort) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987.

<sup>23</sup> Im folgenden: Meier, Andreas. *Der politische Auftrag des Islam*. Wuppertal: Peter Hammer 1994, hier S. 526.

## ОБЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И БОГА

*Борис МАРКОВ*

В основе иудейской религии лежит не теория, а «завет» – закон, договор. В «Бытия» и «Исходе» Яхве говорил Моисею: взойди ко мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их. Важно отметить, что Библия – это запись заветов Бога. Субъектом таких высказываний является Бог, с которым непосредственно общался нарратор Моисей. В христианстве посланником Бога является Иисус Христос, который передал сообщение Иоанну Богослову и другим апостолам. Евреи вообще не признавали Христа подлинным посланником. Но и внутри христианства при передаче Слова апостолами возникли некоторые разногласия, которые усугубились при дальнейшей передаче послания и привели к ересям. Иоанн знает истинного Бога и опирается не на рассуждение, а на внутреннее чувство. Павел считает высшим критерием истины разум и склонен к дискуссиям. Гностицизм привел к таким спорам и разногласиям, которые пресекались дисциплинарными средствами: в Писании и устном предании заключена истина, в которую должно верить, независимо от того, доступна она пониманию или нет.

### *Сердечная любовь как форма коммуникации души и Бога*

История представлений о человеке характеризуется дуализмом духа и тела. Современная установка состоит в понимании внутренней сферы души как места человека. Душа, анима, как показал Юнг, – древнейший архетип человека. Но на самом деле, для древних таким внутренним является тело. Душа – это даже не человеческое начало. Человек одержим духами, он призывает их в особо важных случаях и они приходят к нему. Впрочем, согласно древним представлениям, у нас есть и собственные души или духи, определяющие наши мужество, силу и ловкость. Но они инкорпорированы в тело. Поэтому древний воин съедал сердце врага, чтобы нейтрализовать его силу и одновременно использовать ее в своих целях.

Неверно считать, что греческая культура отождествляла человеческое с душевным. Если у Платона центром человека является душа, в

которой хранится память о мире идей, то у Аристотеля, который творчески переработал традицию «физиологов», тело играет весьма значительную роль. Оно мыслится наподобие кухонного котла, в котором варится и булькает пища, расщепляемая разными соками или «гумусами». Тело, мыслимое в категории не «мимесиса», а «миксиса», может быть больным или здоровым, наделенным тем или иным темпераментом, и от этого зависят как знания, так и поступки людей.

Итак, внутреннее в человеке может представляться как телесная и как душевная сферы. Собственно душа – это понятие христианской антропологии. Она мыслится как некая внутренняя сфера, в которой соединяются божественное и человеческое. Однако христианство не является исключительно религией духовности. Яхве слепил Адама из глины, и они жили вместе в раю, как близнецы в плаценте матери. После грехопадения, когда Адам отделился и был изгнан на Землю, где в муках труда и заботы влачил свою жизнь, телесным местом души осталось сердце. Человек – это дуальное существо, странное сожительство духа и плоти, которые ведут бесконечную распрю, напоминая утренние и вечерние скандалы супругов. Культ сердца в христианстве – свидетельство преемственной связи нового со старым. Строго говоря, после ап. Павла такие рецидивы телесности как мистика сердца или иконофилия, а также смешение дискурсов теологии и эротики должны расцениваться как безусловно опасные. Однако, именно оно и обеспечивало жизнеспособность христианства, которое согревало тела и души людей.

После предательства Адама Бог «ушел в горы» и уже больше никогда не являлся человеку. Только однажды он послал своего сына в качестве самого надежного посланника со своим последним сообщением, которое должно было образумить людей. Спорным оказался вопрос о том, как и чем воспринимать это сообщение – читать ли его очами разума или сопереживать сердцем. В сущности, споры о троичности порождены разными моделями коммуникации человека и Бога. Но только в протестантизме главным медиумом становится человеческий разум, самостоятельно комментирующий Писание. Внутренняя сфера души оказалась брошенной религией и уничтоженной наукой. Эпоха анатомических театров окончательно уничтожила сцену души, которой не нашлось места в теле, функционирующем как автономная система мышц, сухожилий, нервов, вен, артерий, связываю-

щих внутренние органы тела в механическое единство, уже не требующее для управления собою никакой души.

Сердце и в современной культуре выступает символом гуманности человека. Однако исторически они не равноценны. Древние греки считали центром человека не сердце, а ум. Японцы выделяли в человеке душу и живот. Эскимосы перечисляют три вида души: Под диафрагмой располагается спящая душа, которая во время бодрствования отделяется от тела; между туловищем и головой располагается жизненная душа, а в суставах маленькие духи силы. И только христианство, как персоналистская религия, помещает в сердце душу, которая мыслится как средоточие подлежащих контролю аффектов. Таким образом сердце-субъект становится средоточием отклонений. Как социальное качество сердце трактуется как *concordia*. Сфера интимного выстраивается в процессе парного сожительства тела и души.

Святая Катарина молила Бога дать ей новое сердце и твердый дух. Ее молитвы дошли до Всевышнего. Явившись перед нею в облике красивого мужчины, он открыл ее грудь, и вынул сердце. На исповеди монахиня рассказала об этом священнику. Тот сначала рассмеялся, а потом рассердился. На это Катарина сказала, что она знает что говорит, ибо она не чувствует сердца биения. Священник возразил: без сердца нельзя жить. Катарина же отвечала: для Бога нет ничего невозможного. Так она жила без сердца несколько дней, пока однажды во время службы она не увидела сначала ослепительный свет, а потом и самого Господа, который нес в руках пурпурное сердце. Она упала на колени. Господь снова открыл ее грудь и вложил в нее сердце, которое принес в руках. Он сказал при этом: возлюбленная сестра, ты отдала мне свое сердце, возьми же взамен мое.

В этой истории происходит обмен сердцами, но не между женщиной и женщиной, а между Богом и человеком. С точки зрения традиционной теологии такой обмен неравноценен, так как Бога и человека отделяет непроходимая грань. Однако мистический опыт нивелирует это различие. Вассальные отношения здесь преодолеваются и восстанавливается ко-субъектность Бога и человека, который достигает абсолютного Другого и так оказывается равным ему. Тот, кто воспринимает Бога как чистую субъективность, преодолевает овеществление и достигает чистой зоны духовности, в которой возможен интимный союз. Катарина вступила с Богом в такой мистический союз, где уже не было места ничему внешнему и объективному.

Христианство предложило людям новый союз, основанный на любви и вере. Например, изображение Святой Троицы обладало «магнетическими» свойствами, эманировало любовь «святого семейства» на всех страждущих, защищало от зла. Любовь, чудо, спасение – извечная мечта бедных и обездоленных. Но христианство принимает также богатых и сильных. Так влечет к себе родившая нас мать, которую мы уже потеряли, и ждущая нас мать сыра земля, которую мы еще не обрели. Утрата материнского лона – вот первая метафизическая кража. В «круге первом» нашего бытия, когда мы уютно покоились в плаценте и благодаря пуповине, связывающей нас с матерью, питались ее соками, не только отсутствовало разделение на субъект и объект, но и любое другое деление: лono матери – это и есть первоначальная коммуна, о восстановлении которой мы мечтаем. Выход на свет, разрезание пуповины, первый глоток воздуха и громкий плач – вот что характеризует наше рождение. Мы всю жизнь хотим оставаться младенцами, ибо оральная связь – это самая интимная связь и единство кормящей матери и ребенка – это самое прочное единство.

Тоска по единству утоляется голосом, который напоминает нам о волшебном шепоте матери, дарующей свое молоко. Наконец, магнетопатия, завораживающие глаза другого также напоминают о лице, которое склонялось над нами в младенчестве. Оторванный от груди, выброшенный в пустой холодный универсум человек нуждается в защите, которую раньше ему давала мифология. Сегодня истории о прародителе, ангеле-хранителе считаются предрассудками и люди создают искусственные системы защиты. Но как ни странно, снабженный разного рода полисами и страховками человек не чувствует себя защищенным. Он беспомощен как былинка в поле. Не удивительно, что реклама пытается вернуть ему эмоциональную уверенность в том, что он не одинок, и в трудные минуты ему помогут снять стресс сникерсы, хотдоги и прочие суррогаты.

### *Икона*

Религиозная вера не сводится к эпистемологическим характеристикам доверия или уверенности. Ее назначение состоит в достижении партиципации, такого единства Я и Другого, которое является духовным и телесным. Например, сопричастность, достигаемая евхаристией, включает веру в том, что хлеб и вино являются плотью и кровью

Бога. Конечно, доказать это невозможно, хотя средневековые схоласты потратили немало усилий на теорию трансмутации. Важную роль в сопричастности верующего Богу является голос, устная речь (молитвы, акафисты) и образ (иконы и фрески). В отличие от письменных, эти знаки обладают внутренней энергией, которая воздействует на слушателя и зрителя не только понятийным значением, информацией, но и своим внешним завораживающим видом.

Проблема веры ставилась и обсуждалась в истории философии по-разному, но в основном ее тематизацию определял познавательный интерес, что проявлялось в непрекращающихся попытках доказать догматы при помощи рациональных аргументов. Воспитанные в рамках греко-римского наследия ученые не могли взять в толк, каким образом можно доверять библейским сказаниям. Христианские гуманисты, также не чуждые этой традиции образования, пытались раскрыть границы опыта познания и настаивали на необходимости дополнения его опытом веры, который трактовался в основном как откровение либо особо просветленного разума, либо тонко чувствующей души, либо любящего сердца. Таким образом, вера истолковывалась как некая особая и притом высшая форма познания, достигаемая иными, чем рассудочная, способностями человека.

В европейской культуре сохранилось предчувствие того, что истина не всегда выражается словами, что она не всегда может быть открыта за письменным столом или в научных дискуссиях. В ночных размышлениях современного философа может быть не меньше мистического, чем в молитвах средневекового анахорета. Что такое истина, как она открывается человеку — непрекращающийся вопрос. Хайдеггер поразил современников, в умах которых прочно утвердилось понимание истины как соответствия мышления бытию, онтологической теорией истины, согласно которой ее условием является несокрытость самого бытия: истина — это свойство, прежде всего, бытия, а уж потом — знания. Христианская теория истины не совпадает ни с античной «алетейей», ни с гносеологическим или семантическим истолкованием истины как соответствия высказываний объективным положениям дел. Откровение — не феноменологический и не гносеологический акт, а опыт пребывания в истине. Оно мыслится как непосредственное, без участия третьего общение души с Богом. Этот теолого-эротический опыт пребывания в истине продолжает и развивает древнее чувство единства

человека с другим человеком. Это единство, как оно описано в «Послании к римлянам», есть ни что иное, как продолжение древнего опыта переживания солидарности и коммунитарности.

Вообще истина сообщается не только письмом, но и пением и даже едой. Согласно теории соответствия высказывание «Сейчас идет дождь» истинно, если он действительно идет. Наоборот, я продуктивно съедаю кусочек просфиры с ложечкой кагора, если верю, что это тело и кровь Бога. Точно также музыка активно воспринимается тогда, когда она ложится на душу и приводит в возбуждение. Первое отличие сопричастности от теории соответствия состоит в том, что нет никаких точных и убедительных аргументов для доказательства таинства евхаристии или прослушанной музыки: трудно сказать, где звучит музыка — внутри или снаружи — и где находится Бог, уклоняющийся от вербальной и визуальной коммуникации. Эти случаи характеризуют опыт партиципации, который опирается на условие компетентности: воспринять нечто в себя и позволить ему воспринять себя. С одной стороны, когда мы едим пищу, мы садимся за стол и входим в сообщество вкушающих. С другой стороны, никому из нормальных людей не придет в голову съесть то, что лежит на алтаре, ибо оно предназначено Богу. Это различие того, кто дает и берет, является фундаментальным. Без него невозможно понять, как возможен человек, ощущающий трепет перед алтарем.

В христианской Византии сформировалась иконическая техника репрезентации Бога, которая наиболее эффективно воплощена в современной экранной культуре. Как для нас экран стал настоящей реальностью, за которой уже ничего нет, так и византийская икона снимает вопрос о доказательстве бытия Бога. Икона, как стяг, как прочие магические регалии царской власти, оказывает невербальное чудесное воздействие: она охраняет своих и поражает врагов. То, что сегодня многие верят в чудесную силу плащаницы, на которой отпечатался лик Христа, является понятным из-за глубоких корней веры в магию. Нерукотворный образ Христа — это знак неба, наделенный таинственной силой. Эта вера соответствует и сегодняшней медиальной технике, основывающейся на магическом воздействии экрана.

Папа Григорий I в 6 веке писал, что иконы вешаются на стены для тех, кто не умеет читать. Однако, наряду с защитниками были и иконоборцы. Евреи, налагавшие запрет на изображение Бога, и ранние христиане стремились противостоять господству видения и образов. Тер-

туллиан писал об «идолократии» и ставил в один ряд черта и художника. Христианский запрет на образы был вызван тем, что человек изображает божественное по аналогии с земным, смешивает образ и его референт. Поскольку Бога никто не видел, человек заменяет его собственным изображением. Позже Кальвин повторил аргументы ранних иконоборцев: мы не можем воспринять Бога глазами, носом или ушами. Он дан только душе, которая и есть то, чем мы похожи на Бога. Какие же образы, какие картины может рисовать душа, какое искусство может портретировать душу? Человек не может изобразить сущность души и Бога иначе, чем чувственно, но эти изображения совершенно несравнимы с божественным.

Западная церковь строится на иной модели коммуникации. В ней роль первичного автора выполняет Бог, который посылает свое послание на землю не через пророков или мессию, а с самым надежным посылным, на роль которого он выбирает своего сына. Последний передает сообщение ученикам, которые далее вручают его своим преемникам. Верность Христу – это личная преданность учителю. Послание передается из рук в руки без каких-либо добавлений, которые всегда расцениваются как искажения. Западная церковь более рьяно отстаивала свою независимость и даже претендовала на приоритет перед императором. Универсальная модель коммуникации строилась как сочетание харизматического и вербального централизма для решения задачи реформирования католического мира как спиритуально-политической империи. Папа считался единственным представителем Бога, который мог слать послания европейцам, а также обращать на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблуждениях. Монополия на послания предполагала воспитание специального слоя, к представителям которого относилось требование celibата, чтобы они могли служить чистыми посредниками между папой и паствой. Таким образом, папская революция привела к неожиданным последствиям. Претензия папы породила слой чистых функционеров, которые были лишены права на семью. Их сообщество, организованное как ордена, представляло собой новую еkkлезию, аналогом которой может служить только средневековое сообщество ученых. С телекоммуникативной точки зрения оно выполняло задачу построения единого информационного пространства, располагавшегося по поверхности всей земли, способного доставлять послания далеким и незнакомым адресатам. Именно претензия



на единое коммуникативное пространство определила значительные успехи римско-католической церкви по сравнению с восточно-византийской, пребывавшей в какой-то зимней спячке.

Открытие книгопечатания – одно из важнейших в истории развития коммуникативных систем. Новым медиумом общения стало письменное слово. Библия была переведена на национальные языки, напечатана в огромном количестве экземпляров и вручена верующим для изучения. Так была подготовлена важнейшая предпосылка Реформации. Впервые в мире писанная книга была провозглашена высшим критерием всякой истины и единственным учителем. Теперь не умеющий читать не мог быть подлинным христианином. Так сложился союз церкви и гуманизма.

### *Пение.*

Эпоха книг не является самой долгой в истории человечества. Яхве и Адам, мать и эмбрион (а таковым ребенок является еще целый год и после своего рождения) находятся в самой тесной коммуникации без того, чтобы произносить длинные убеждающие речи. В телепатии нет ничего необычного: каждый из нас легко угадывает настроение близкого человека. Чистые звуки гонга, мелодический голос, родное лицо оказывают магнетопатическое воздействие на человека. И поскольку книжная культура, в рамках которой мы сформировались, постепенно уходит в прошлое, а на место вербального вновь приходят аудиовизуальные медиумы, возникает вопрос о том, как мы ориентируемся в звуках и образах, почему среди тысячи лиц и звуков встречаются такие, которые оказывают на нас непостижимое магнетическое воздействие?

После Хайдеггера стали считать, что греческая культура, греческая философия предполагала глаз как главный орган восприятия бытия, которое открывает себя для обозрения. Такая интерпретация вызвана популярностью феноменологии, которая опиралась на визуальное. Но речь и чтение имеют в античной культуре громадное значение. Вспомним Платона. Он воевал на два фронта: против поэтов и певцов, но также и против писателей. Книга (письмо далекому и незнакомому другу) может попасть в нечистые руки, а изложенная в ней истина может быть использована во вред людям. Тот, кто пишет образы, описывает страсти и события, также должен знать, что этим он воздействует на поведение людей. В связи с искусством заходит речь о симулякре. Платон не счи-

тал, что художник изображает действительность. Истина открывается не художникам и поэтам, а философам. Поскольку греки были не только аполлонийцами, но также и дионисийцами, то их беспокоил не только понятийно-логический, но и образный и музыкальный аспект устного повествования об истинном мире идей. Чистое благо несказанно. Оно предстает в форме прекрасного и поэтому кроме познания любовь также выступает формой коммуникации с истиной.

Значение музыки у греков чрезвычайно велико. Их речь звучала напевно. Теоретическую основу особой роли дифирамбического распева мы не найдем в традиционной семантике. И только, например, герменевтика Гадамера исследует ресурсы устной речи. Эти ресурсы состоят в том, что речь звучит и это звучание воздействует на слушателя относительно независимо от значения слов. В этом музыкально-образном строе речи есть как позитивные, так и негативные моменты. Ницше, когда писал о греческой трагедии, утверждал, что греческий хор соединял участников действия с природой, он примирял их с тем ужасным, что есть в бытии, а именно: болезни, смерть, несчастья. И более того, Дионис ведет нас всех (мы ведь все, по сути, индивидуалисты) к объединению. И для Ницше лекарством от «разумного эгоизма» выступала музыка. Мы можем видеть ряд парадоксальных, но показательных моментов соотношения действий и способов невербальной коммуникации на примере встречи Одиссея с сиренами.

Платон боялся музыки, и любил ее, столь же амбивалентно он относился к поэзии. Он чувствовал, что музыка иррациональна и не поддается контролю разума. Она опасна тем, что уничтожает философию. С другой стороны, у Платона существует образ музицирующего Сократа. Платон в поздних работах, вводит иные, по сравнению с увещательным словом, воспитательные практики, в том числе героические песни.

### *Тайная вечеря.*

Совместная еда сближает людей надежнее, чем разговор. Беседы античных мудрецов и разговоры Христа со своими учениками протекали не в лекционных залах, но не потому, что еще не было создано специальных мест для лекций и проповедей. На самом деле школы и храмы уже существовали, но как Сократ философствовал на улицах, так и Христос предпочитал амвону паперти или частные собрания людей. И это не случайно, ибо официальные места для образования и наставле-

ния выполняют весьма серьезные, кажущиеся мыслителю побочными, функции, которые, пожалуй, перекрывают значение слов и понятий, отсылающих к истине.

Итак, вопрос о месте разговора, о месте истины. Почему доверительная беседа протекает за едой и, более того, сопровождается питием, музыкой и даже танцами. Иногда думают, что такого рода застольные беседы имеют исключительно развлекательный характер. Но не обстоит ли дело совершенно наоборот: может быть разговор радикально воздействует на последующее поведение участвующих в нем людей именно за счет того, что он подкреплен такого рода формами близкого взаимодействия. Истина – это то, что объединяет, то, что собирает людей вокруг себя. Такими центрами издавна были свет, тепло и еда. Люди собирались вокруг огня, ели, пили и пели. Так под куполом неба, под сводом пещеры или под крышей дома создавалась особая микросфера, образуемая не только светом и теплом, но также звуками и запахами.

Современная эпоха радикально деструктивна в отношении остатков этих форм близкого взаимодействия. Когда из обжитого ограниченного космоса, построенного по образцу «ойкоса» люди оказались выброшенными в бесконечную Вселенную, то даже ученые испытали настоящий ужас. Укрытость и защищенность – важнейшие потребности человека. Но где проходит граница между своим и чужим? Боюсь, что сегодня она вплотную придвинулась к человеку, настолько, что его ближайший сосед – человек живущий и даже сидящий с ним рядом – совершенно безразличен и даже враждебен. Есть основания думать, что она вообще уже протекает внутри нас, ибо враждебный нам другой обитает внутри нас.

Наши предки не только сообща добывали и ели пищу, но и формировали свои мысли как коллективные представления. Ни первое, ни второе не было результатом индивидуальной деятельности, а производилось и потреблялось совместно. При всей разнице наших органов мы потребляем примерно одинаковую пищу, подвергаемся воздействию стандартного набора лекарств, мы смотрим одинаковые телепередачи, читаем одни и те же газеты и книги и тем не менее считаем себя автономными индивидами, добившимися значительной степени эмансипации. И наоборот, наши предки, включенные в сравнительно небольшие объединения, не ощущали себя индивидуалистами. Активно утверждая ценности и обычаи своего сообщества, культивируя и демонстри-

руя свое отличие от соседей, наши предки были активными защитниками государства. Стало быть, дело было не в широте социальных и экономических коопераций. Несмотря на очевидную слабость социальных связей людей, существовали более сильные и близкие взаимодействия, определявшие единство древних коллективов.

В отличие от животного человек воспринимал пищу как нечто священное. То, как едят современные гурманы или любители пищевых церемоний и званых обедов, существенно отличается от дружеской или священной трапезы, как она протекала в прошлом. Совместное принятие пищи – основа родственности и дружественности. Даже Христос говорит словами псалма: «Тот, с кем я делил свой хлеб, поднял на меня пяду свою» и это для него, завещавшего возлюбить врагов, является высшим выражением предательства. Если обратиться к «Пиру» Платона и Евангелию от Иоанна, то можно заметить, что две самые значительные теории любви, оказавшие наиболее сильное влияние на развитие европейской культуры, разрабатываются не в аудитории, а в процессе совместной трапезы.

В ночь накануне Пасхи Христос и его ученики собрались вместе. Тайная Вечера проходила в сумерках, и собравшиеся не сидели за столом при ярком свете, а возлежали по кругу. Этот древний обычай объясняет и то, почему Христос оmyвает своим ученикам не руки, а ноги. Собравшиеся первоначально не многословны и по сути дела рассказ Иоанна не является диалогом. Он также не сводится к изложению заповеди христианской любви к ближнему. Наиболее сильное впечатление оставляет тема любви и предательства, которая является главной и для «Пира». Ее теоретико-философское и религиозное решение определяется мужскими телесными практиками дружбы, скрепленной совместными трапезами.

### *Бог теологов.*

В богословии Бог конструируется как трансцендентная сущность, которая недоступна разуму человека. Благодаря усилиям «специалистов» он превращается в теологического и метафизического монстра. Бог больше всякой конечной величины, утверждал Н. Кузанский. Следствием отрыва схоластики от «живого бога» стала онтологизация и сакрализация вполне земных учреждений. Например, интенсификация образа ада в христианской культуре вызвана распадом экклезиального единства,

объединявшего ранних христиан, для которых Бог – это любовь. По мере феодализации Бог превращался в суперзащитника и это постепенно рождало фундаментализм. Если с нами Бог, и он берет на себя ответственность за все, то и нам практически все дозволено.

Однако пропасть между человеком Богом расширялась. Как он может защитить нас? Первые отцы церкви строили модель общения Бога и души через исповедь. Августин был родоначальником этой модели. Поиск защитника в технологии исповеди и покаяния вызывает сначала у святых, а потом и у остальных верующих инфляцию страха перед ужасным. Такие люди перестают бояться страдания на земле. В связи с этим церковь разрушает изобретаемые человеком средства самосохранения и обороны и насаждает идею абсолютного полицейского. В средние века распространяется образ ада как места наказания для тех, кто не полагался во всем на Бога, и на свой страх и риск хотел защитить себя сам. Это место для отступников и предателей, для тех, кто осквернил первую любовь. Ад – это второе лицо Бога, который не только любящий, но и судящий. Страх наказания является дополнением социальной теологии.

Одним из первых, кто это понял, был Данте. Попытка коммуникации с предметом первой любви уводит его из города философов, в страну, где похоронены атеисты. Бог любви интернирует туда всех, кто предал его чувство. Данте в поисках любимой попал в ад. Эта эротическая или теологическая история, намек на мстительность Бога.

*Был правдою мой зодчий вдохновлен:  
Я высшей силой, полнотой всезнанья  
И первую любовью сотворен.*

Эти слова из надписи над воротами ада – смесь божественного доверия и цинизма. Не они ли инспирировали надписи над лагерями смертников? Очевидно, что это следствие католической версии Бога как абсолютного защитника. Если при жизни нас отделяет от Бога не проходимая ни для нас, ни для него граница, и коммуникация, несмотря на заверения Августина, невозможна, то конструирование ада показывает как, когда и где мы, наконец, встречаемся с Богом. Нам дано лицезреть его после смерти, когда он предстает грозным судьей, который не знает пощады.

Метафизическое, inferнальное зло, вынесенное за пределы мира живых людей, реализуется на земле. Адом станут концентрационные лагеря. И современный фундаментализм – следствие того, что справед-

ливость считается достижимой лишь в потустороннем мире. Терроризм – это тоже воплощение ада. В отличие от героев, которые жертвуют собой, террористы уничтожают других. Они вообще никого не защищают. Их задача уничтожить как можно больше людей.

В первой книге «Божественной комедии» фрески ада написаны с удвоенной жестокостью: поражает широта мира страданий, поражает кругообразная структура этого мира, где отсутствуют какие-либо понятные сообщения или указания, и вместе с тем соблюдается какая-то странная иерархия мира грешников. Подземный мир конструируется как ведущая от поверхности к середине земли гигантская воронка, в которую ураганом втягиваются души умерших.

Если отвлечься, что перед нами ад, то совершенную в геометрическом отношении модель Данте можно было бы считать изображениемрая. И действительно, у отца западной инфернологии Августина мы видим образец видеокультурного понимания места для святых. Если полностью отвлечь содержание от формы, то Данте и Августин пользуются одинаковой техникой. Рай Августина – Божий Град – в формальном отношении это тот же, что ад Данте. Данте – путешественник, обязанный посетить как прекрасный, так и ужасный город. И это не удивительно, так как урая и ада один и тот же дизайнер. Или все-таки бог и дьявол – это разные архитекторы? Но даже если это так, то вечные идеи геометрии действуют в умах того и другого.

Тот, кто взывает к небу, должен помнить об аде. Если он возможен по милости Бога, то ясно, что его построение является отражением божественной формы. Отсюда перенос гомогенной концентрической формы, принятой католицизмом, на архитектуру ада. Как возможно, что ад повторяет рай, где иерархия ангелов сливается в хоре вокруг бога, располагающегося в центре. Очевидно, что Данте в своей конструкции синтезирует платонический идеализм круговых форм с иерархическим пониманием устройства мира.

Произведение Данте показывает, что обиталище Дьявола также имеет круговую форму и там действуют универсальные законы циркуляции, рефлексивности и замкнутости. Так устроены все круговые сферы. Ад – это двойник божественной сферы. Но если божественная сфера – это протуберанец света, то ад – это место тьмы, «черная дыра».

Форма и количество кругов позволяют сравнивать ад и рай по форме. Однако механизм циркуляции в этих сферах разный. Прежде всего

отличаются центры. Сходство рая и ада оказывается поверхностным. Ни один сектор ада не похож на участки мирового целого. Только тот, кто сильно идеализирует ад, может воспринимать его вслед за Данте как промежуточную кругообразную область мирового диска. Адский лагерь мыслится духом как безопасный только в случае, если он вооружен оптимистической мыслью о морфологическом сходстве. Однако, если человек хочет явиться в Ад во всеоружии, то он должен отказаться от убеждения, что порядок мира и Ада одинаков. Поэт и спускался в Ад, вооруженный рациональными предрассудками. Поэтому Вергилий постоянно напоминает ему, что в Аду свои порядки. Живые и мертвые не могут понять друг друга. Кто был бы Бог, если бы он не дал каждому свое?

Проход через пыточные камеры похож на протокол аудиенции у короля, к которому проводят через многочисленные двери в стенах. Князь подземного мира занимает нижний покой, находящийся в самом центре Земли и рефлексирует о своей сущности. Здесь разоблачается истина нижнего, подлунного, земного мира и достигается окончательное прозрение относительно темного бездуховного ада. Благодаря посещению князя тьмы оба поэта постигают абсолютную тьму, в которой боль превосходит любой наркоз. Поэтическое путешествие к нижнему полюсу мира отражает инферноцентризм католической космографии. Смысл путешествия в подземный мир в том, чтобы увидеть князя чертей Люцифера, на его троне. Каков господин, такова и страна. Какова середина, такова и периферия. Цель путешествия в том, чтобы показать экстремум конца.

Но ад как регион – это часть божественного мира, его нижняя часть. Кто же кроме князя ада может оккупировать эту часть – нижний предел мира? Мы знаем, почему в космологическом смысле середина ада наиболее удалена от Бога. В Аду души оставлены Богом и людьми, они абсолютно беззащитны. Но чтобы совместить метафизический смысл зла и космографическую сферу, ад вынужден строиться как отражение геоцентрического понимания бытия.

В ходе спуска оба поэта оказываются в преисподней, в которой отрицание образует своеобразный круг, круг конца и разрушенной перспективы. Ад открывается как апокалипсис эгоистичности. Низвергнутый ангел, отвернувшийся от Бога, ввернут в самого себя, вихрем негативности он превращен в другое самого себя. Таков просвещенно-метафизический смысл поэтического посещения ада. Символом этой воли к знанию выступает прекрасная Беатриче, которая призывает поэта и

требует, чтобы он совершил столь рискованное путешествие. Но она, кажется сама не очень понимает, что заставляет их пробираться к центру Земли. Не смущаясь непониманием, она берет на себя роль защитницы, хочет стать музой поэта, чувствуя влечение погрузиться в самый центр несказанного, в его меланхолическую глубину.

Итак, именно познавательный интерес заставляет поэзию опускаться в самое сердце мрака. Поэт чувствует необходимость постигнуть то, что ускользает от познания – природу бесконечной негативности, которая бросает свою тень на жизнь. Отказ от коммуникации с Богом оставляет лишь опору на царство каузальности, он приводит в круг крушений – таково следствие инфернологии Данте. Первообразом такой позиции негативного отрицания является Люцифер.

Своим путешествием Данте открывает широчайший антими́р, являющийся зеркальным отражением, точнее, пародией универсума.

Европейская теология – это медитация о сюрреалистическом центре мира, который расположен вне мира. Земля, с населяющими ее грешными людьми, и духовная сфера Бога, окруженного ангелами, распались в христианстве. Это раскол единого целого на две части привел к расколу дискурса на язык теологии и язык науки. Наука говорит о мировом целом – универсуме, теология о царстве духа, являющемся тайной Бога. Попытки метафизики соединить эти две сферы в одну, объединить язык науки и теологии оказались по своим последствиям еще более тяжелыми, чем раскол.

## THE COMMUNICATION OF MEN AND GOD

*Boris MARKOV*

*St. Petersburg State University*

The author compares the God of theology with the God of real people, based on research of general forms (text and image) generated by the communication of men with God, in both eastern and western Christianity. This paper also analyzes the model of Hell in Catholic theology, both its reasons and consequences.



## UNITY AND DIVERSITY: ESSENCE AND CHALLENGES OF DIALOGUE IN ISLAMIC THOUGHT

**Mohamed MESTIRI**

*International Institute of Islamic Thought, France*

The Islamic approach of dialogue refers to both a sacred and an ethical concept of unity. The dialogue is a major transcendence of unity and an elementary expression of diversity. Epistemologically, the notion of dialogue admits an exchange between two and more, different, non similar, and maybe non comparative elements. What it is about is a double and complex way of exchange in divine and human dimensions, and also a sense of validation of this exchange.

### *Horizontal and vertical dialogue*

The dialogue could be conceived horizontally, between the sacred unity of God and the sacred diversity of values. It could also imply a direct expression of relationships between The Supreme Creator God through His unity and Man, the vicegerent creature. The phenomenon of prophecy, and the unity of its message which is Adoration, is the model of Man's vicegerency in this world. And through the concept of *Fitra*, the created good nature of Man, the essence of prophecy becomes global, general, and identified to Man's existence.

In this horizontal experience between God and Man, many relationships dualities could be formed. In the Islamic thought's history have developed the dualities of sacred and profane, reason and revelation, sacred text and interpretation, *Sharia* (religious law) and *Hikma* (human wisdom in literature's meaning, and philosophy in usual meaning), and also mysticism facing rationalism, as the essence of dialectics in the process of the horizontal relationships. Relating religion to philosophy has been the main issue along the history of the Islamic thought.

From these dualities integrated in the horizontal's concept of dialogue, emerges the vertical process of dialogue. This dialogue's process is also based on dualities, organizing the relationships between different men or societies in general, with differences of race, sex, culture, social status and experience. The dialogue is coping with multiple functions and positions inside

this double way in interrelations, horizontal and vertical. It is the subject, the objective, and the ontological motor for and mechanism of existence.

### *Unity and diversity in sacred text*

The philosophy of ontological opposition, contradiction or paradox, between different elements of the existence, has no place inside the Islamic system, based on the concept of ontological harmony through an eternal complex movement between unity and diversity in vertical and horizontal ways.

Unity is not a subject of unification but a source of diversity. Then difference is conceived as the main material for the ontological unity. Sacred and profane values are not in a process of contradiction or opposition in term of ethical unity. Unity in Islamic conception is a sacred as well as a profane value.

On the head of unity, oneness of God (*Tawhid*) is the sacred origin of all others expressions of unity in the created profane world. From the absolute perfection of God's oneness proceeds and transcends the ontological unity, manifested through the cosmos harmony.

The unity of human being is conceived as a sign of God's oneness, through the concept of unity in *Fitra*, this created human nature and natural tendency to the goodness, also the concept of unity in vicegerency, the unique human mission on earth<sup>1</sup>, and finally the concept of human capacity unity, through the notion of the duality soul / body and the notion of relativism in action.

The philosophy of unity is based on diversity and for diversity. God's oneness is presented through multiple names, signs and proofs. The diversity of cosmos and human creation is a major proof of the unity and the perfect substance and existence of God. Also, the revelation's truth is presented in plural forms respecting differences between nations, and through different epochs. Islam is not the unique religion having the monopole of truth, but is the religion which confirms the content of God's messages, which is Adoration.

The diversity in the ontological and human creation is the source of the rational and spiritual unique truth. Exchanging the multiple ways to the truth is a necessary condition to understand happiness light. Man needs diversity to identify his role and the ways to happiness in his vertical exchange, and needs at the same time a horizontal exchange with sacred truths to purified himself. Sacred Unity (*Tawhid*) establishes / creates human diversity, and this created diversity found human unity. In this philosophical Islamic approach, multiculturalism is similar to the destiny that we could not escape, and a main principle of human being.

The Islamic speech of Koran is directed not just at believers but much more at Humans in general. The terminology of man is used more often than believers, and Koran starts and finishes by mentioning Man as the subject and the objective of its message. (Koran 96/1-8, 5/3)

The differences between communities and nations are conceived as part of the created nature, of God's wisdom, and also as signs and proofs of His existence. *If Allah had so willed, He would have made you a single people, but (His plan is) to test you in what He hath given you.* (Koran 5/48)

Dialogue between religions is a religious obligation, through the best ways and not only the good ways. O People of the scripture, come to one word that is just between us. (Koran 6/64) Do not argue with the People of the Scripture except in the best way. (Koran 29/46)

Freedom of religion or anti-religion is a basic principle for human dignity. There is no compulsion in religion. (Koran 2/256) To you your religion and to me my religion. (Koran 109/6) Don't insult whom they worship besides God. (disbelievers). (Koran 6/108)

The religious conflicts could represent for this approach the main reason of the disbelief. Being extremely peaceful and believing in the good nature of man is therefore a recommended position for believers. *And the believers in God are those who walk on the earth with humility and when the ignorant address them with bad words, they say: "Peace!"* (Koran 25/63)

Man's responsibility is extremely personal and individual due to his ontological status as the vicegerent of God. The rational and discursive arguments and methods are essential for faith process to identify the individual responsibility facing the global challenges. And using reason joins systematically the faith, as an entity.<sup>2</sup>

The social responsibility is conditioned by the respect of the individual responsibility. In this way three concepts are proposed for managing dialogue between men: *Nasiha* (mutual advice), *Amr* and *Nahy* (enjoining goodness and forbidding evil), and *Choura* (mutual consultation). Through the notion of Ummah that means social unity, the social responsibility becomes a large human responsibility, related to Man in general and not just to a specific community or nation. Social unity in the meaning of human being unity is based on an ethnical, religious and intellectual diversity.

The notion of *Ijtihad*<sup>3</sup>, in the meaning of rational interpretation on revelation, is the major condition for respecting human difference in both thought and faith.

This original philosophy produced a large atmosphere of human creativity with new expressions and forms of cohabitation between philosophy and religion.

With the Islamic philosophy, a kind of fusion occurred between philosophical rationality and religious rationality, in traditional terms. Philosophy started to be religious, and religion has been thought philosophically. It is until now very difficult to establish rigid limits between Islamic philosophy and philosophy of Islam. It is not admitted to consider a theology which would exist separately from philosophy.

That could explain the difficulty of researchers in Islamic heritage and thought to apply the word theology on Islam. The science of *Kalam*, this kind of Islamic “theology”, is more than a science of religious fundamentals, and it is not just a philosophy of religion. It is at the same time the science of religious dialectics and a fundamental Islamic approach of philosophy. It is the school of intern dialectics between all Islamic tendencies in religion, rationalists, literalists and mystics, but also of inter dialectics in the perspective of interreligious dialogue.

Through the topics of human status in divinity, sacred and profane values, destiny and liberty, God’s oneness and human diversity, and others, the Islamic “theology”, *Kalam*, tried to discuss the place of human responsibility inside the religious rules and limits. Multiple methods, disciplines, and schools have been developed inside the dialectics of *Kalam*, in different ways: dogma, ethic, comparative religion, spirituality, and even political and social thought through the question of *Imamat* (religious status of the leader) or the question of justice.

As example of the multiple tendencies, the problem of defining the religious obligation has been conceived by three main ways:

- The position of the rationalist school with their leaders, essentially the Mu’tazilah, has been Nadar, which means the interpretation.
- The Sufi (mystic) school has adopted the contemplation as a priority in the notion of religious obligation.
- As for literalist and traditionalist tendencies, God’s adoration is the main process in religious obligation.

In the Hellenistic Islamic philosophy schools, the major problem has been how to integrate the religious view and problems, coming essentially from the dialectic theology of Islam, into the antic philosophy, and neoplatonic philosophy, reviewed by Islamic rationality and civilization. It is a kind

of Islamization process of antic philosophy from the new theory of emanation or ideal city for Farabi, or the multiple attempts to make a balance between spiritual and rational truth for Ghazali, or between Shari'a (Islamic law) and Hikma (philosophy) for Averroes.

In conclusion, the principle of the unique entity of vertical/horizontal dialogue associates the preoccupations of both theology and philosophy in Islam, based on the mutual relationships between unity and diversity.

During its history, the Islamic thought was able to integrate the disagreement culture developed in society from the influence and inspiration of unity and diversity dialectics. Believing in disagreement becomes a source of several dialectic concepts, sciences and institutions.

Etymologically Kalam, the science of Islamic theology, means word and speech. The word Jadal is more fitting to the meaning of dialectics and it has represented also a science around the philosophical and theological discussions, even though this science has been considered "not a science based on the advancing of any specific evidence, but rather a skill or a talent which enables a person to triumph over his opponent".<sup>4</sup>

The choura, this ethic of consultation, has a big impact on managing different opinions in order to constitute a public opinion. It is still considered in Islamic culture as an ethic, and an institution at the same time.

To conclude these brief examples, we have to mention that disagreement, called Ikhtilaf, has been conceived inside a science of disagreement ethic.

In this ethic, disagreement could be constructive for the purpose of finding out the truth and establishing unity without unification, in order to constitute a mutual understanding and agreement concerning the fundamental coexistence rules.

This positive disagreement view needs to be founded on the rational argumentation, and knowledge, in the perspective of avoiding following vain desire (*Hawa*) and imitation (*Taqlid*), the major handicap for a constructive disagreement. (Koran 40/5)

### ***Perspective notes on interfaith dialogue***

– Dialogue is not a simple question of respect or tolerance, but it is basically a question of believing in the difference, a fundamental belief, and a practical belief, as the only way to understand the human being.

– This fundamental consciousness of Dialogue is the only constructed conception of Dialogue that could save us from the destructive dialogue founded on the obsession of the conversion, xenophobia, and exclusion.

– The basis of interfaith dialogue is the intern dialogue inside each faith and religion. We need to develop both concepts at the same time.

– Negation of dialogue starts from the concept of identification of Unity and unification.

– One truth is not one way to understand truth. The origin of religious genocides is the unconstructive dialogue, or the absence of dialogue due to the absence of the belief in dialogue.

– The civilization clash, this concept of the post conflictive relations West/East, starts to be replaced by the conflict Islam/West, according to Huntington, and is a real danger for the inter religious dialogue. We need to contradict this concept with a constructive, and pragmatic, and not formal and idealist interfaith dialogue.

– Politics seems to be more and more interested in religion. The conflicts – Jews/Muslims in the Middle East, Catholics/Protestants in Ireland, Muslims/Catholics in Indonesia – are expressive examples. A big effort related to scholars needs to be done in order to settle limits between religion and politics.

– Islam, Islamism, Islamic society, Islamic culture, Islam civilization... All these concepts and others related to Islam need to be analyzed with different methods. The confusion between them is one of the main causes of Islamophobia, and could handicap a real process of understanding the Islamic world and dialogue with it.

– Islam could never been conceived in singular but usually in plural. The unity of principles means the large diversity in interpretation or Ijtihad.

– The researcher on Islam needs a non static approach, able to follow the evolution of the Islamic conceptions. Islamic culture has a big philosophical and ethical potential to change even despite the real development obstacles. A static ideological position in view of the Islamic thought could not generate serious scientific approaches.

– The priority of dialogue intern faith and interfaith has to be on the head of scholars agenda in this new century, against the idea to uniform the world in a unique system of globalization.

### ***Islam and challenges of multicultural society***

The evolution of intercultural and intercivilizational relationships in the modern society is one of the highest consequence of globalization. The unique national model of society in ethnical, religious and ideological terms start to disappear and be replaced by a new philosophy of multinational identity.

The liberal concept of large liberty in exchanging interest between people from different cultures, create a new ethic of tolerance and the respect of difference in cultural expression, based not on specific and identified religious or traditional principles, but on a liberal social conventions. The role of religion in managing multicultural public life become very limited.

The main question raised by modernity is how to found unity on diversity or how to save multicultural social unity without making unification of different social elements.

This new methodology of thinking the duality issue: unity/ diversity of cultures in modern society, is still a real challenge for religion in general and especially for Islam. The contemporary Islamic thought is facing a fast and condense evolution of the social and pragmatic-oriented concept of ethnical freedom, essentially based on liberal interest within a consistent conviction in multicultural and multiethnic justice as the main basis of ethnical freedom and the origin of belief in multicultural society.

New modernity has developed a fragile concept of multicultural tolerance that could not be admitted as a principle of accepting difference, but as a skeptical approach of social freedom. Tolerance means not recognizing the difference in epistemological, philosophical and ethical words, but an accepting of a difference reality, limited in time and space. Behind multicultural life exist the ideas of civilization clash and ethnical genocide. Paradoxically, the modern multicultural life concept could generate two opposite ways of managing differences: conflict and dialogue.

The dimension of plurality in multiculturalism is a complex issue conditioned by a multitude of human and non human values and interests at the same time. Models of multiculturalism are differently evaluated and judged as available or positive or even dangerous. The concepts of social freedom, justice and interest are the main evaluation factors. The contemporary history has testified a variety of multicultural experience failures due to the absence or weakness of one of these three factors.

The multiculturalism is the major social identity factor in modern societies not only intern-civilization but also inter-civilizations. Multiculturalism establishes two fundamental relationships between people: inside the diversity of every culture and civilization, and also between different civilizations. The fast evolution of medial, scientific, and political globalization increases the universal meaning of multiculturalism and transforms it into an evident condition for modern societies.

Today it is not possible to save human being life system from multiculturalism in national or international space and condition. The theory of unique culture and unique ethnic has no more justification in fact and even in history, due to the evolution of social experience Man which lays the foundations of the need of multiculturalism. However this evolution does not have a big impact on the cultural system which continues to be dominated by one cultural tendency. The historical influence of religious and ethnical conflicts still has a big influence in making decisions, choosing the cultural political orientation, and so the cultural system domination. The domination of Judaic/Christian culture on western culture, even though the Islamic culture represents socially one of the largest religious potentials in the West, is a clear example of the historical handicap in relationships between Islamic civilization and Western civilization, that curbs the evolution and the authenticity of multiculturalism.

The multicultural expression in society did not generate a multi-system able to manage ethically differences between cultures. The modern models of unique culture system are the only ways to conceive and practice multiculturalism. Multiculturalism is a fact and an evolution in the process of human experience exchange. It is not only an ethical concept, but it also has pragmatic dimensions based on the western civilization interests facing others civilizations, especially the rest of oriental civilizations, despite their real weakness.

Religion is made out of the way, due to its incapacity theoretically to produce conflict from its basis of ethical multiculturalism conception. Multiculturalism belongs to the modernity fundamentals and is not just an ethical value. It is admitted as a secular concept unconnected literally with religious principles, but could be inspired partially from their philosophies and ethics.

The modern Islamic thought is facing a big and complex challenge, philosophical, ethical and practical. Philosophically, defining unity and diversity, as well as the relationships between them as an entity, has been as we explained the main topic in the process of theoretically founding the multiculturalism.

Paradoxically, Islamic thought is more advanced in the expression of philosophical principles than in ethical theories. The Islamic thought contribution is still very limited in the social and political concepts as the issues of freedom, justice, consultation, pluralism, disagreement, dialogue, and rights of non Muslims in a Muslim society. These concepts are much more conceived as principles and belief, than as ethical thought. However, multiculturalism system has emerged from social ethic and the determination of lim-



its of social action in multicultural context. Two kinds of issues are related to this question: development of Islamic social sciences methods and theories, and essays on contemporary sensitive questions.

The practical challenge of multiculturalism is the most difficult, comparing to the philosophical and ethical challenges, due to the weakness of philosophical and ethical Islamic modern studies. It could be possible for Islamic culture today to be integrated into a different and new multicultural experience because of its large positive multicultural literature and history, but it is difficult to create by itself a modern multicultural experience, because of its few and limited modern literature.

The multiculturalism experience in the western modernity provoked an evolution of several values of modernism, such as the concepts of liberalist liberty, democracy, human rights and civil society. The crisis of these values produced by the uniform system of globalization, would be the main conceptual challenge in the future for preserving the culture of diversity, through a process of redefining the human being and thinking the ethic of unity without unification.

## NOTES

<sup>1</sup> *Al Najjar Abdelmajid*, The vicegerency of Man between Revelation and reason: A critique of the dialectics of the text, reason, and reality, Ed. IIIT, Virginia, US, 2000, 21-24.

<sup>2</sup> *Al Ghazali Mohamed*, L'ethique du musulman: Les fondements de la morale, Ed. Al Qalam, Paris, 1993, 293.

<sup>3</sup> See: *Khan Imran Ahsan*, Theories of Islamic law: the methodology of Ijtihad, 1994.

<sup>4</sup> *Al'Alawani Taha Jabir*, The ethics of disagreement in Islam, Ed. IIIT, Virginia, US, 2000, 12.

## CREATION OF MAN AND FATE

*Said E. SIENY*

*Muslim World League, Saudi Arabia*

### *Introduction*

The question of “fate” or “predestination” which is closely related to mans’ creativity and accountability, has occupied the minds of the theologians, philosophers and thinkers throughout history. People use it as a scapegoat for their misery, whether it is caused by their own fault or not. Others use it as an excuse to stay idle and a useless member of his community.

Probably, the major cause behind the difficulty of understanding the concept of “*fate*” is the failure to differentiate between the attributes of the Creator and those of the creatures. This differentiation is vital, because there are adjectives in Arabic, for example, that are suitable for the Creator but not proper for the creatures. Among these are: *al-Jabbar* (the Almighty) *al-Motakabber* (literally translated as the most arrogant). And there are adjectives in Arabic, which are good for the creatures but are not suitable for the Creator. Among these are: *Thaki* (intelligent), “*aqlani* (logical)...<sup>1</sup> These attributes are not suitable for the Creator not only because Allah (God)<sup>2</sup> did not describe Himself in this way nor did His Prophet, but also because they are deeply rooted in the tradition of describing fallible beings.

The purpose of this paper is specifically to answer these questions:

How Man was created and what is his nature?

How can he be held accountable if his deeds are creation of Allah (God)?

How can he be held accountable if he cannot do anything without the permission of Allah (God)?

How can he be held accountable if he cannot escape the fate?

In answering these questions the paper will depend on the Islamic major sources: The Holy Quraan<sup>3</sup> and the Prophetic Traditions<sup>4</sup>. And because of the complexity of the issue of the fate, the writer will often resort to the examples at the human level to explain the concerned facts at the Divine level.

### *Creation of Man and His Nature*

There are mainly two theories of Human origin: the evolutionary theory and the religious theory. The evolutionary theory is rejected by the Bible as well as by the Islamic sources. For instance, The Quraan reporting the event of creation of the father of Human beings reads:

Behold your Lord said to the angels: "I am about to create man, from sounding clay from mud molded into shape When I am fashioned him and breathed into him of My spirit fall you down in obeisance unto him."<sup>5</sup>

The verse clearly indicates the immediacy of the creation refuting the evolutionary theory. The Quraan also confirms that man was created in the best mold<sup>6</sup> and was created with intelligence and affection from the very beginning.<sup>7</sup>

Also about the creation of man Allah says: {It is We Who created you (Mankind) and gave you shape, then We bade the angels bow down to Adam, and they bowed down; not so Iblees (Satan). He refused to be of those who bowed down. (God) said: "*What prevented you from bowing down when I commanded you?*" he said "*I am better than him; You created me from fire and created him from clay.*" (God) said: "*Get down from this. It is not for you to be arrogant here, for you are the meanest of the creatures.*" He said: "*Give me respite till they are raised up.*" God said: "*You are among those who have respite.*" He said because you have made me go astray, I will wait for them in Your straight way. Then I will assault them, from before them and behind them, from their right and their left. And most of them will be ungrateful to you. (God) said: "*Get out of this disgraced and expelled. If any of them follow you I will fill Hell with you all*".<sup>8</sup>

It seems that the creation of man with special status aroused the envy of Iblees (Satan) who was granted by Allah the mental ability to distinguish between the creature, created from clay and the creature created from fire. He was also provided with the guidance, which is the command to prostrate before Adam, and the freedom of choice. He was able to obey his Creator as the angels did, but willfully, out of arrogance, he chose to disobey and to misuse the bounties His Creator has bestowed on him. In spite of this, Satan shamelessly lied and blamed his Creator for his own mischief and claimed: "Because you made me go astray", which is the claim of all who follow their lower desires and disobey their Lord.<sup>9</sup> Satan's race, the jinn, were also granted mental ability, guidance and freedom of choice, to be held responsible for their

deeds.

Satan did exactly what he had threatened to do and started with Adam himself and his spouse Eve. Allah says:

O' Adam dwell you and your wife in the Garden and enjoy its good things as you wish but do not approach this tree or you become transgressors. Then Satan began to whisper suggestions to them, bringing openly before their minds all their private parts that were hidden from them (before). He said: "Your Lord did not forbid you this tree save you become angels or beings to live forever." And he swore to them, both, that he was their sincere advisor. So, by deceit he brought about their fall; when they tasted the tree, their private parts became manifest to them. And they began to sew together the leaves of Paradise over themselves. And their Lord called out to them: Did I not forbid you that tree and tell you: "verily Satan is an avowed enemy of you?"<sup>10</sup>

Adam and Eve repented and prayed sincerely for forgiveness. For Allah says: *They said: "Our Lord we have wronged our own souls, If you do not forgive us and bestow on us Your mercy we shall be certainly among the losers"*.<sup>11</sup>

Thus, a struggle began between Satan and his camp which represented evil, and Adam and his camp which represent good, as Allah says:

"Get you down with enmity between yourselves. The earth will be your place for dwelling and enjoyment for a time." He said: "Therein, you shall live and therein you shall die, and from it you shall be brought out for resurrection".<sup>12</sup>

So, it is clear that the original responsibility of Adam is to spread the good and to struggle with evil represented by Satan and his camp. Furthermore, the Divine justice gave equal opportunity to both races. Human being can choose to go astray and join Satan's camp, and the jinn can choose guidance and join Adam's camp.

Among the verses confirming the humans and the Jinn being accountable creatures are the verses that read: "*I have only created Jinn and men save that they worship Me.*"<sup>13</sup> and the verse: "*O you assembly of jinn and mankind. Has not there come a messenger from among yourselves, reciting to you my verses and warning you the meeting of this Day of yours? They will say: We bear witness against ourselves". It was the life of this world that deceived them. And they will bear witness against themselves that they were disbelievers.*"<sup>14</sup>

### *The Root of Responsibility*

To be accountable creatures it means that they are responsible for their deeds in this mortal life. And the root of this responsibility is spelled in the verse that reads:

Behold, your Lord said to the angels: "I will create a vicegerent on earth." They said: "Will You place therein one who will make mischief therein and shed blood while we celebrate Your praises and glorify Your Holy name?" He said: "I know what you do not know". And He taught Adam the names of all things. Then placed them before the angels; and said: "Tell Me the names of these things if you are right". They said: "Glory to you we have no knowledge except what You have taught us. In truth, You are perfect in knowledge and wisdom".<sup>15</sup>

To be a vicegerent, as we know, is to have a distinguished status and a high position, which has its pleasures and special privileges, but it also has its responsibilities and temptations. To be vicegerent is also to be worthy of trust. The vicegerent is entitled to benefit from his position, provided that he fulfills its responsibility. Perhaps, this is what was meant in the verse that reads:

We did indeed offer the trust to the Heavens and the Earth and the mountains but they refused to undertake it, being afraid thereof. But man undertook it. He was indeed unjust and foolish.<sup>16</sup>

Among the privileges are all the bounties of Allah, the Creator, which we are never able to count. This is emphasized in the verse that reads:

And He gave you of all that you ask for. But if you count the favors of Allah you will never be able to number them.<sup>17</sup>

Another verse reads:

We have honored the sons of Adam, provided them with transport on land and sea, given them good and pure things for sustenance, and conferred on them special favors above a great part of our creation.<sup>18</sup>

A third verse reads:

Don't you see that Allah has subjected to your use all things in the heavens and on earth and has made His bounties flow to you in exceeding measures, both seen and unseen.<sup>19</sup>

As it is clear, these bounties are not only for enjoyment in this tempo-

rary life, but also a means to secure maximum enjoyment in the eternal life in the Hereafter. For Allah says:

We have made what is on earth as a glittering show for the earth, in order that We test them – as to which of them are best in conduct.<sup>20</sup>

In other words, this life is not the whole story, but a transitional stage to the eternal life, which is decided by this life functioning as a test. And from here came the responsibility of human beings.

### ***Special Gifts and Responsibility***

To help man take his responsibility Allah distinguished him with three special gifts. These gifts are: Reasoning Faculty, guidance and freedom of choice.

#### ***Reasoning Faculty***

Allah Has distinguished man with a special mental ability i.e. a high ability to perceive things, to distinguish between them, to remember a good proportion of them for a long period of time, and to develop more information from them to be used, instantly or in the future. This ability, which made them superior to the other creatures also made them responsible for their acts. This is because this special gift enables the humans to recognize the real value of the bounties they enjoy, to comprehend the Divine guidance that leads to prosperity in this life and the Hereafter, and to utilize the facilities and the guidance given to them to secure a better life in this temporary world as well as in the eternal world.

To be deprived of this ability, for the responsible creature, is to be degraded to the level of the animals or the plants. In other words, if a person is deprived of this faculty it means he has no credentials to be wise, either by being insane, ignorant (infant or a child), or helpless unconscious creature (sleeping or in a coma).

Therefore, it becomes clear that the reasoning faculty is a great gift, which in turn, demands a very high price such as being responsible for one's acts. Indeed, there is no wise responsible creature who would give up this gift and wish to be a lower grade creature, or to be insane, ignorant or unconscious all his life at any price.<sup>21</sup>

#### **Guidance:**

In general, we can distinguish between three categories of guidance<sup>22</sup>:

**A. The Innate.** This category could be divided into two types:

1) The general guidance which all creatures have, i. e. the natural instincts or natural knowledge. This type of guidance secures the needed knowledge (a system) to survive as a living creature; and it varies in terms of efficiency and complexity. For instance, the system that helps the simple worm differs from the system that helps the ants and the bees to survive and lead a fruitful life. This guidance was referred to in the verse that reads: *“Our Lord He Who gave to each thing its form and nature, and further gave it guidance”*.<sup>23</sup>

2) The second type is represented by the verse which reads:

*And when Your Lord brought forth the children of Adam from their loins their descendants, and made them testify concerning themselves saying: “Am I not your Lord?” They said: “We do testify. This lest they say on the Day of Judgment “of this we were never mindful”. Or lest you say: “Our fathers before us may have taken false gods, but we are their descendants after them. Will You destroy us because of the deeds of men who were futile?”*<sup>24</sup>

This guidance includes what Archangel Gabriel referred to when he said to Prophet Muhammad: *“You hit the fitrah (natural disposition) when the prophet chose the milk instead of the wine i.e. the natural disposition leads to choose the beneficial things instead of the harmful”*.<sup>25</sup>

The previous quotations emphasize that Allah has provided human beings with guidance, the knowledge that there is only one Creator worthy to be worshipped, and to choose the good things as part of their natural disposition. In other words, all human beings are born to be Unitarians and to be able to differentiate between good and bad. But they have the freedom to stick to this natural disposition or to deviate from it.

**B. The Teachings.** This category of guidance is represented by the verse that reads: *“As to Thamood, We gave them guidance but they preferred blindness to guidance. So, the stunning punishment of humiliation seized them because of what they had earned.”*<sup>26</sup> Allah has sent messengers with guidance (teachings) to remind the human beings of the original oath, i.e. to worship their Creator alone, and to provide them with the detailed teachings that are suitable for every major stage of the humans’ life on earth.

**C. The endowed Guidance.** Allah granted this special guidance to His prophets and others, as a special favor. If the Creator grants guidance to any of His creatures, it is His property and He can bestow from His bounties on

whomever He wills. And if He deprives any of His creatures this category of guidance, and leaves him to his own accomplishments, the Creator is not causing injustice to him. Even as a creature you can give anyone whatever you own, and deprive anyone of it, as long as he has no right to it at all.

### ***Freedom of Choice***

No reasonable person would deny that some kind of freedom of choice has been granted to man. Allah, glorified be He, confirms this fact and says:

Say: "The truth is from your Lord". Then whosoever wills, let him believe, and whosoever wills let him disbelieve. Verily, for the wrong doers We have prepared a fire... Verily, As for those who believe and do righteous deeds We shall not suffer to perish the reward of any who does well.<sup>27</sup>

Allah also says:

We showed him the way that he may be grateful or ungrateful.<sup>28</sup>

The Prophet (pbuh) confirming this fact said: "*No one enters Paradise without being shown his seat in Hell if he did not do well, in order to increase his appreciation. No one enters Hell without being shown his seat in Paradise if he did well, in order to regret what he has done*".<sup>29</sup> This Prophetic tradition also indirectly indicates that there are varying degrees of freedom of choice. This fact is confirmed by another Tradition, which says that the Prophet said: "*Avoid what I have made forbidden to you and do as much of what I commanded you to do*".<sup>30</sup>

On the other hand, man has a wider freedom, perhaps an unlimited one, concerning the world of imagination. Human beings can imagine wild things even without being held accountable for them, as long as they do not make an effort to express them or to put them into action.<sup>31</sup>

In the real world, human beings also have freedom but it is limited by many factors that they have no control over.

### ***Allah Created Everything but Man is Accountable***

If Allah (God) created everything including mans' deeds how can he be held accountable for them? The answer to this question is related to what is called in Arabic *al-qadaa*, which could be interpreted to the natural laws.

al-Qadaa:

The word *al-Qadaa* appears in different forms of the verb, in the Quraan,



the Prophetic traditions and the Arabic dictionaries, but their meanings can be classified under two major categories:

1. The decree of a guiding nature, which could be accepted or rejected by the human beings. This meaning is represented by the verse which reads: "*Your Lord has decreed that you worship none but Him*".<sup>32</sup> It is obvious that to obey this command is necessary to enter paradise i.e. to be saved from Hell, but because of the freedom of choice which has been granted to the human beings the decree could be violated with the permission of Allah.

2. The command that is immediately executed i.e. the cause that instantly or automatically takes effect. This meaning is found in the verse which reads: *For to anything which We have willed, We but say the word: "Be. and it is"*.<sup>33</sup> This meaning appears in other words but always maintain the same meaning.

In this paper we are concerned with the second category. This command is composed of two types: 1) the direct command of God that takes an immediate effect, by which the Creator creates anything instantly; and 2) the natural laws, which consists of a cause and an immediate effect which produces new things based on a net of causes and effects i.e. automatic systems.

### *The Automatic Systems*

The natural law, which consists of a cause and an effect, has an outstanding role to play. This is so because the natural law is the basic unit on which all the automatic systems are based. These systems enable us to sense their invisible parts and to predict their future products. Ibn Taimiyah confirmed this fact by saying: "*There is nothing in this world or in the Hereafter without a cause, and Allah is the Creator of the causes and the effects*".<sup>34</sup>

To elaborate on this fact, let us take a simple automatic system that has been made by human beings. Let us take, for example, the automatic watch, which, operates without batteries and without winding. It operates automatically, almost, without any interference from outside, depending on two springs. When one spring gets loose the other gets tight and vice versa. This continuous movement provides the different gears of the watch with the required energy to move the indicators of time (hours, minutes and seconds) and date (year, month, day,) systematically.

As long as the watch is operating accurately we can make sure that one of the springs is loosened gradually and the other is tightened, without even opening the watch and looking at what is going on inside. You can also pre-

dict that the hour needle which is indicating to 1: 00 am. After sometime will indicate to 2: 00 am...etc.

As we noticed, the automatic watch is only a very simple primitive system. However, the universe is a very huge complicated net of systems, whose real size and secrets, no one knows except the Creator. It is true that human beings have discovered some of the sub-systems and their natural laws by using the inductive methods of research. But what has been discovered is nothing compared to what is yet to be discovered. Needless to say, what has been discovered is, mostly, limited to material aspects of the universe. The discovered natural laws in the areas of human and jinn nature or even the animal and plant nature are very limited. Scientists have not yet discovered complete sets of the natural laws that control human lives, even in the realm of the material components. Regarding the spiritual, intellectual and psychological components, knowledge is still vague and does not go beyond theorizing, and has not yet reached the realm of natural laws. Among these natural laws which have not yet been discovered is the law that had been exploited by one of the Prophet Solomon's men to move, in a moment, the throne of the Queen of Sheba from Yemen to Palestine,<sup>35</sup> i.e. to cover a distance of about two thousand miles in a twinkling of an eye.

It is also evident that there is a great difference between the one who made the automatic watch and the Creator who created the whole universe. Among the differences are: 1) The watchmaker did not make the raw materials of his watch, but the Creator created the materials as well as the system. 2) The watchmaker has very little control over what he has made, but the Creator maintains a full control over what He creates: the material and the system. For, the watch could stop operating for a reason known or unknown to the maker, but nothing could happen to the universe without the Creator's full knowledge and permission.

The natural laws affect each other and can nullify each other's effect, i.e. they can prevent each other's imminent result. For example, if we throw a stone away from the center of gravity asymmetrically, on our feet (cause) the stone will fall down on our feet (result). However, we can use other laws like pushing the stone away while it is falling down (cause) so that the stone will fall down away from our feet (result), or we can move our feet from the original place (cause) and the stone will not fall on it (result).

Perhaps this is what Prophet Muhammad (pbuh) was referring to when

he stated that nothing could stop the effect of *al-Qadaa* (the command or the cause) that has an imminent result except an accepted prayer.<sup>36</sup> This is so, because invocation means resorting to the direct decree of the Creator of everything, including all natural laws: the causes and the effects. In other words, by invocation we resort to the direct command of the Creator confirmed in the verse, which reads: “*Verily when He intends a thing, His command is ‘Be’, and it is*”.<sup>37</sup> Because the Creator of the natural laws can nullify or change the effect of the natural law, by another natural law or by a direct command, whenever He wills and how He wills.<sup>38</sup>

The strength of prayer is demonstrated in the story of Prophet Abraham with his people, who not only opposed his preaching but also tried to burn him alive. They built a huge fire and threw him in it, but Prophet Abraham (pbuh) prayed to the Creator, who commanded the fire: *We said: “O fire be cool and a means of safety for Abraham”*.<sup>39</sup>

This fact is also supported by the story Prophet Muhammad (pbuh) told us about the three persons who were caught in a cave of which entrance was blocked by a boulder. They managed to remove the heavy boulder from the entrance by resorting only to prayer.

The natural laws vary in terms of power and comprehensiveness of the effect. For instance, fire can evaporate water, but water can put the fire out.<sup>40</sup> In spite of the importance of fire the Creator has made life from water for Allah says: “*We made from water every living thing*”.<sup>41</sup>

Furthermore, the natural law could be composed of several causes and one result. It could be composed of a series of natural laws that have causes and effects, leading at the end to one result. For instance, the grand child is an effect of the father and the mother; and the father is an effect of a grand father...

Among the causes are all decisions that the creatures may take and for each decision or set of decisions the Creator has assigned imminent effects.

This whole universe was created by Allah to be run automatically by a huge and perfect net of natural laws. For Allah says: “*Verily, all things have We created in proportion and measure*”<sup>42</sup> and “*Every single thing is before His sight in due proportion*”.<sup>43</sup> These natural laws interact with each other to produce new things or reproduce things that we can sense and we cannot sense, such as materials, plants, animals, human beings, jinn, electricity...etc. these natural laws interact to change the forms of the things, to make the living things evolve from the earliest stages of growth to death.<sup>44</sup>

This fact is noticeable in every phenomenon around us. For example,

the tree begins with a seed, put in a suitable environment, watered, exposed to some air and certain degrees of heat... so it grows to a giant tree. Spring comes with its rain and warmth... and grass grows... Then severe heat or severe cold comes and the grass perishes and dies.

Everything is a creation of the Creator whether it is a cause in a natural law or an effect. Allah has created everything including the spiritual components of human beings, the intellectual, the psychological and the physical. Even the freedom of choice that different beings use to choose among the things (materials and the natural laws) is made available to man are creations of the Creator.<sup>45</sup> When a being chooses to utter anything or do anything, he chooses a cause in a natural law which has an effect.

And thus Allah, the Al mighty, creates by direct command and by the automatic systems that He has made, and by the two Allah runs and manages the affairs of the whole universe.

### ***Creation of the Lord and the Deeds of the Servant***

The previous examples show that Allah (God) can do what He wills the way He wills and when He wills. He can single out whomever He wills with his bounties including his guidance and forgiveness, without being unjust to any one. Indeed, Allah can grant guidance to whomever He wills and can deprive whomever He wills of guidance.<sup>46</sup> However, this absolute power and complete control over His creatures does not mean that He will treat any of His creatures unjustly. He has forbidden injustice among His creatures and has forbidden it in Himself.<sup>47</sup>

There is no doubt that Allah has created all things and abilities from nothing, including the ability to think and to choose between right and wrong or the kind of final destiny in the Hereafter. For Allah says: *“To Him is due the primal origin of the heavens and the earth. How can He have a son when He has no consort? He created all things, and He has full knowledge of all things.”*<sup>48</sup> And He says: *“He said “do you worship that which you have yourselves carved?”*<sup>49</sup>

In other words, every action of the creatures and the bounties they use are creations of Allah, the Creator. Allah has created Mankind, their abilities, and the things they choose to utter or to do. Imam Abu Haneefah concluding this fact said: *“Since the actor (a human being) is a creation of Allah, his deeds are no exceptions.”*<sup>50</sup>

In the light of this fact arises the often-asked question i. e. “If everything

is the creation of the Creator, how could we hold the creature responsible for their deeds?"

The example that was given by Dosooqi may explain the role of the human being, and how accountability is justified. In this example, the role played by the creature is similar to that of a pharmacist who picks up specific quantities from a collection of chemical substances to make an effective medication or changes the quantities of the chemical substances from the same collection to make a deadly poison.<sup>51</sup> It is true that the Creator is the One who created the chemical substances and the natural laws controlling these substances and their quantities and the various possible combinations and results. However, these laws and systems are neutral and can be used to produce good things or bad things. Even though, the pharmacist or the chemist is a creation of Allah, he was granted some freedom of choice. This is why the chemist alone is held responsible for his choice among the various possible products made available to him.

From the above examples we can see that the good, the bad and the various grades between them are creations of Allah, the Creator. He created everything and gave the human beings the opportunity to practice their authority as vicegerents on earth, and gave Satan and his camp the opportunity to play their role as the opposition party.

This fact may explain the verse that reads: *"If some good befalls them they say: "This is from Allah" but if evil, they say: "This is from you (O' Prophet). Say: "All things are from Allah"*<sup>52</sup> and the verse that reads: *"By the soul and the proportion and order given to it, and its inspiration as to its wrong and to its right. Indeed, he succeeds who purifies his own self."*<sup>53</sup> and the verse that reads: *"What! When a single disaster smites you, although you smote your enemies with one twice as great, you say: Where is this from? Say to them: "It is from yourselves. For Allah has power over all things."*<sup>54</sup>

The first verse assures that Allah created everything, and no one else can create anything from nothing. The second verse assures that mankind has some kind of freedom to do good or bad. The third verse assures that Allah abhors evil deeds and the responsible creature has the opportunity to avoid evil deeds and to do good things, but if he chooses an evil deed, he is held responsible for his choice.

For Allah loves the good that He has specified in His teachings or the natural disposition that He has equipped the responsible creature with. And

Allah forbids what He has made forbidden by His teachings or by the natural disposition of the human beings. Therefore, the human beings must try to do good deeds and avoid committing bad deeds. Man is accountable to his choices among the available choices. However, accountability is based on the intentions and the efforts made to realize them; not on the intentions alone or the work accomplished alone. It also depends on the means made available.

As far as creativity is concerned, in fact, man can choose among an endless collection of choices to get an endless collection of results which God made available for him. This is true because the combinations and results that man can ever imagine at any time are all and more made available by God.

### ***The Good and the Bad***

It was mentioned earlier that what really distinguishes the good from the bad and characterizes the various grades between them are the divine teachings and the divine disposition. But it is also noticeable that very often the good and the bad are relative things, i.e. what is considered good in some cases is considered bad in other cases.<sup>55</sup> Killing, for instance, could be an aggressive act and an evil thing to do, but it could be a legal defensive action or a means to protect the community. Furthermore, what appears to be bad for one person could be a source of something legally good for another, such as illness to a sick person and to a physician.

### ***Full Control of Allah and Human Freedom***

In deed man has freedom of choice, but can he go out of the control of Allah. Can man do things against the will of Allah i.e. without the permission of God?

The answer is, certainly no, because Allah says: “And you shall not will, unless (it be) that Allah wills, the Lord of the Universe”.<sup>56</sup> This is so because, the One Who granted man these three major gifts can take them back at any time, and He has control over everything all the time. In other words, Allah can force the humans, against their own will to do good things or to prevent him from doing bad things. But, if Allah let him do the bad, which he has chosen for himself, he will be accountable for it.

To remove the confusion, let us look at this analogy. Assume you have a young child who can comprehend instruction (has reasoning faculty). You put before him a dish of food and a toy that has germs, and explained

to him that the food is good for his health but the toy is harmful for his health (guidance). Then you gave him freedom to make his own choice (limited free will). The whole situation is still under your control because you can interfere at any moment to force him to act against his will. However, if he decides to choose the toy and become sick, who should be blamed? The child is to be blamed, because this is the price of the freedom of choice that we all chant about, fight and live for.

Sometimes, a person may be exposed to painful experiences, because of some factors beyond his control, such as the other creatures. People also could be subject to injustice or unpleasant accidents and they may try hard to remove this bad situation in vain. How do these experiences count? If he was patient this experience goes into his credit because they are but some forms of the test.

In fact, if we look at these painful experiences in the long run, not excluding life in the Hereafter, we recognize that these experiences always have happy endings. They are always for the person's benefit, but he may fail to understand the wisdom behind them. So, they appear to him, then, as painful experiences. Indeed, very often, we are reluctant to offer a little sacrifice now to get a bigger reward later on.

If we review our past, we will certainly find things that we had wished badly to realize but which had never become a reality and that caused us great pain at the time. However, later on, we were glad it did not happen, because, in reality it was not good for us or because we could have missed something, which is better.

In addition to that, the freedom of choice does not cover all our life. Shareware, for instance noting that human beings are composed of three major natures: the nature of materials, the nature of plants, the nature of animals... In other words, there are components which function automatically and the creature has no control over them. They function without the creature being aware of what is going on. In fact, for his own benefit man should not interfere with them.<sup>57</sup>

Besides, part of our life is not subject to our conscious control such as in childhood, but we are not held responsible for our acts then.<sup>58</sup>

Not only that, but this freedom is limited by other factors. For example, man is not given the choice to be or not to be. But if we ask a person who is leading a normal life: do you prefer not to be? The answer most probably is:

no.

It is not strange if the freedom of choice is one of the factors that make human beings responsible for their utterances and deeds, because it is so precious and it is the cause of all the fighting and wars between individuals and nations. It could be freedom of expression, freedom of exploiting others, freedom of religion...etc. To acquire or to maintain this precious thing, human beings are ready to sacrifice their property, children... and their lives too.

In fact, even the struggle between Satan and his followers, and Adam and his followers is a struggle for freedom. Satan, for example, refused to give up his freedom for the sake of Allah, his Creator and is struggling for his freedom to satisfy his vicious and wicked wishes. Adam and his followers, on the other hand, are struggling for their freedom to obey Allah.

And if we ask any reasonably wise creature: "Would you relinquish all your freedoms to be exempted from accountability" how many would say: "Yes"?

### *Fate (al-Qadar) and Accountability*

Reviewing the Quraanic verses, the Prophetic Traditions and the Arabic dictionaries we will find a variety of meanings for this word *al-Qadar* and its derivations.<sup>59</sup> Generally speaking, the reviewer of the meaning of the word in these sources, will find two basic meanings:

1. The Divine decree of an immediate effect, such as in the verse, which reads: "*It is He who **made** the sun to be a shining glory, and the moon to be a light of beauty and **measured** out stages for it*".<sup>60</sup>

2. The definition of the elements of a thing, its shape, the time of its occurrence, the place of its occurrence. In other words, it means that the Creator has known every thing and had it been recorded in a book, but not predestined things. Abu Haneefah put it this way: Allah has written everything that would happen "*but as a description not as a judgment*".<sup>61</sup> In other words, the Creator has an absolute and an infinite knowledge, which encompasses everything and from that knowledge all events were recorded before they occur.

### *The Knowledge of the Creator and the Human*

It is to this absolute knowledge, which was recorded fifty thousand years before the creation of the heavens and the earth that the Quraan and the Prophetic traditions are referring to. Among these verses is the one, which



reads: “From Allah, verily nothing is hidden on earth or in the heavens”<sup>62</sup> and the verse that reads: “Don’t you know that Allah knows all that is in heaven and on earth? In deed, it is all in a record, and is easy for Allah”.<sup>63</sup> and: “No misfortune can happen on earth or in your souls, but is recorded in a decree before We bring it into existence. That is truly easy for Allah”.<sup>64</sup> In the Prophetic traditions it was reported that the Prophet (pbuh) said: “Everyone of you, every single soul does have its seat in Paradise or the Hell being recorded, or whether it will be happy or unhappy”.<sup>65</sup> The Prophet was asked on one occasion: “Is it known who are the people of Paradise and who are the people of the Hell?” he replied: “Yes.” They said: “Why then do people work?” He said: “Everyone will do what he will find easy to do”.<sup>66</sup>

It is natural for the human beings to find it difficult to comprehend the absolute knowledge of Allah, the Creator, also to find it impossible to perceive the reality of this unique Divine knowledge. This is natural because the knowledge of the human beings is obscured by some basic limitations, such as the time factor, the place factor, and the limited senses. On the other hand, the knowledge of Allah is not limited by any of these factors, which He has created.

### ***Time Factor***

When we say that the creature’s knowledge is limited by the time factor, we mean that the human being, for example, perceives things gradually and bit by bit. In order to perceive the complete reality a person needs time, which, could be long or short, depending on the volume and the complexity of the thing that he intends to perceive. For example, if a person wanted to know the reality of even a small piece of paper (size, thickness, and color) he has to look at each aspect separately. In other words, he needs some time even if it is only a glance. By the time he takes a look at the other side, his knowledge of the first side becomes “history” or past, which could be subject to forgetting or distortion. Based on the time factor we can distinguish between at least four categories of human knowledge. They are:

1. The knowledge that we have acquired in the past; and it is subject to forgetting or distortion.
2. The knowledge that is being acquired; and it is the clearest of all, but it is still far from being complete or perfect.
3. The knowledge we will acquire about the coming events or things; it is unknown or, at best, is vague, till the future becomes the present.

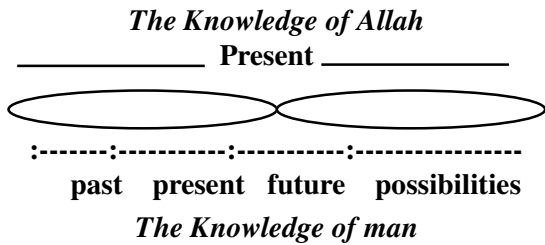
4. The imagination of the various possibilities of a thing or an event which is unlikely to take place, due to the absence of some elements of that event, or because any period of time cannot accommodate more than one event. Examples of these are: We cannot write without some thing to write with, and we cannot write more than one idea at a time. We cannot imagine more than one thing to occupy the same period of time and by the same actor.

One effect of the time factor is that a specific piece of information could be concrete knowledge to one person and unknown to another, or at best a vague guess. For example, the test results for the one who is correcting the test is a sure knowledge. For the student it could be a guess, and for a third person it could be unknown completely or an unexpected result.

On the other hand, the Creator’s knowledge is an absolute knowledge, which, is not limited by the time factor, because He is the Creator of time. Therefore, all things or all events, to His knowledge, are in the present; no such thing, to Him, as past, future or a vague possibility. Not only that, His knowledge is certain, perfect and complete.

For us to predict what would happen in the future is possible only if there was an accurate system, composed of causes and effects such as an accurate clock.

The following diagram may show the difference between the absolute knowledge, which has no beginning nor an end, and to which everything is present, in terms of time, and the limited knowledge which has a beginning point and an end...



***Place Factor***

When we are in a place, some of the things around us are within our reach either through our senses or through the use of extensions such as binoculars, microscopes, television cameras... Other things are beyond the reach of our senses or their extensions. Why does that occur? As creatures our means of

perception, i.e. senses, are limited by the place factor. We cannot be in more than one place or in more than one unit of place at a time. Furthermore, if you are standing at the bottom of the hill you will be able to see less space and things than a person standing at the top of a hill. Likewise, if you are standing at the point where two streets cross each other you will be able to see more space and things than a person standing on one of these streets. In other words, what seems to be known to you may be unseen or unknown to another.

On the other hand, the knowledge of Allah, the Creator, is not limited by the place factor, which itself is a creation of Allah.

### *The Limited Senses*

The creatures' means of knowledge (senses) are limited. In fact, some animals such as cats and dogs have sharper senses than human beings.

On the other hand, the knowledge of Allah, the Creator, is not limited by the limited senses. He sees and hears every thing. So, His knowledge is absolute and unlimited, for Allah says:

In whatever business you may be and whatever portion you may be reciting from the Quraan and whatever deed you may be doing, We are witness thereof. When you are deeply engrossed therein. Nor is hidden from the Lord so much as the weight of an atom on the earth or in the heaven. And not the least and not the greatest of these things but are recorded in a clear record.<sup>67</sup>

As long as the knowledge of Allah is not limited by time, place or limited means of attaining knowledge, it must be complete and what is recorded from it is definitely accurate.

Perhaps from this fact came the belief, which is expressed in Arabic as “*la yanfa’o al-hathar minal qadar*”, meaning caution does not prevent *al-Qadar*. We find a similar miss conception in English where *al-Qadar* is considered as a fate, which we cannot escape or “*predestination*”. In reality, *al-Qadar* is a pre-recording from the absolute knowledge of the Creator, Whose knowledge is complete and perfect, and it encompasses everything, no matter when it exists or where it exists.<sup>68</sup>

### *Pre-recording is not Predestination*

From the above-mentioned facts about the nature of God's knowledge and prerecording it became clear that there is no contradiction between accountability and having man's deeds recorded before the creation of any thing including human beings.

Ibn Taimiyah wonders about those who blame *al-Qadar* or Fate for their mischievous acts and refuse to find an excuse the others in fate for their injustices and insist on taking revenge.<sup>69</sup>

Anyhow, in all cases no one knows what is recorded in the book with Allah. Therefore, the human beings should do their best to invest the Creator's bounties, including the ability to think, the freedom of choice according to the Divine guidance.

A very crude example of this, at the human level, is a third person collecting complete information about the trip of X from different sources and recording it, including some of the events which X did not plan or occurred against his will. Even if everything occurs as it was recorded before hand, we cannot say that the one who recorded the trip has forced X to do what he did or what occurred to him.

### *Summary and Conclusion*

We can conclude from this paper that regardless of the evolutionary theory, which is refuted logically the Holy books of the divine religions confirm that human beings are a distinguished creation from the very beginning.

They are responsible for the way they utilize the bounties of Allah (God), which were made available to them in this world. This responsibility rests, mainly, on three gifts of Allah (God): the faculty of reasoning, the guidance, and the freedom of choice from among the causes, which have imminent effects (natural laws). However, accountability is based on the intentions, the efforts made to realize them and the available means; not on the intentions alone or the work accomplished alone.

It is also evident that this freedom is not absolute. It is limited by the capabilities and the facilities made available to man. Above all, it is limited by the will of the Creator everything including man. For Allah, the giver of everything can take back anything He gave at any moment.

Looking carefully at the "fate" we come to a conclusion, which confirms that "fate" is a prerecording from the absolute and perfect knowledge of Allah (God), but not predestination nor a plan or a judgment.

It is true that Allah created everything including the human's deeds but the humans are responsible for them because they have the freedom to choose between the different causes that have imminent effects. This is to say, at the human level, the student is responsible for his choice among the right and the wrong answers of a multiple-choice test.

## REFERENCES IN ARABIC

- القرآن الكريم.  
 ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (—: مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان 1392).  
 ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (الرياض: الجامع نفسه 139).  
 ابن تيمية، أحمد، الاحتجاج بالقدر (بيروت: المكتب الإسلامي 1393).  
 ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تصحيح السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. (القاهرة: دار الفكر 1398).  
 ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ط2 (بيروت: دار صادر 1412).  
 أبو حنيفة، العمان بن ثابت، الفقه الأكبر، شرح محمد بن عبد الرحمن الخميس (الرياض: دار للمسلم 1414).  
 الأشقر، عمر سليمان، القضاء والقدر (الكويت: مكتبة الفلاح 1411).  
 البخاري، محمد بن إسماعيل، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، تحقيق وتعليق أبو محمد سالم بن أحمد عبد الهادي السلفي، و أبو هاجر محمد السعيد بن بسويي الأيباني (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي 1408).  
 بن حيدر، شيب بن إبراهيم، حز الغلاصم في إفحام المخاصم، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية 1405).  
 الخطيب، عبد الكريم، مشيئة الله ومشية العباد (الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع 1400).  
 الدسوقي، فاروق أحمد، القضاء والقدر في الإسلام (بيروت: المكتب الإسلامي 1406).  
 السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، الدرر البهية: شرح القصيدة الثابتة في حل مشكلة القدرية، في العقيدة الإسلامية (عنز: مركز صالح بن صالح الثقافي 1412) 143-2-4.  
 شعراوي، محمد متولي، القضاء والقدر، معجزات الرسول، إعجاز القرآن، مكانة المرأة في الإسلام إعداد وتقديم أحمد فراج (القاهرة: دار الشروق 1975).  
 صيني، سعيد إسماعيل، قواعد أساسية في البحث العلمي (عمان: مؤسسة الرسالة 1415).  
 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم وتصحيح ومراجعة محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب (القاهرة: دار الريان للتراث 1407).  
 قطب، سيد، في ظلال القرآن (جدة: دار العلم للطباعة والنشر 1406).  
 المباركفوري، أبي العلا محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية 1410).  
 مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء الكتب العربية 1374).

## LITERATURE

- Good News Bible: Today's English Version, 2<sup>nd</sup> ed. Nashville: Thomas Nelson Publisher 1992.  
 Ali, Abdullah Y., The Translation of the Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary (Brentwood, Maryland: Amana Corporation 1989).  
 Al-Bukhari, M. I., Sahih Al-Bukhari, translated by Muhammad M, k. (Ankara, Turkey: Hilal Yayinlari 1976).  
 Hilal, M. T., and Muhammad. M. Khan, Interpretation of the Meaning the Noble Qur'an in the English Language (Riyadh: Maktaba Daus-Salam 1994).  
 Siddiqi, Abdul Hamid, (translator) Sahih Muslim (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf 1976

## NOTES

<sup>1</sup> Ibn Haydarah p. 41.

<sup>2</sup> The word “Allah” is a unique name of God in Arabic it does not accept plural form. It is always singular.

<sup>3</sup> “The Holy Quraan” refers to the literal words of Allah (God) i.e. both the content and the wording are from Allah, and it is the first source of the Islamic teachings.

<sup>4</sup> “The Prophetic Traditions” refers to the verbal teachings, deeds and approvals of Prophet Muhammad, peace be upon him (pbuh), and it is considered as the second source of the Islamic teachings.

<sup>5</sup> Holy Quraan 15: 28-29. and see the Holy Bible, Genesis 1-4.

<sup>6</sup> Holy Quraan 95: 4.

<sup>7</sup> for example Holy Quraan 16: 78.

<sup>8</sup> Holy Quraan 7: 11-18; There is no clear cut verse which says that all jinn are the descendants of Satan but Satan is a jinni as in verse 18:50.

<sup>9</sup> for the interpretations of these verses, see for example at-Tabari: al- Khateeb, Masheeah pp. 57-58.

<sup>10</sup> Holy Quraan 7: 19-22.

<sup>11</sup> Holy Quraan 7: 23.

<sup>12</sup> Holy Quraan 7: 24-25.

<sup>13</sup> Holy Quraan 51: 56.

<sup>14</sup> Holy Quraan 6: 130.

<sup>15</sup> Holy Quraan 2: 30-32. also see the Bible Genesis 1 –4.

<sup>16</sup> Holy Quraan 33: 72; and see Dosooqi pp. 108-123 for his discussion; Masheeah pp. 50-52.

<sup>17</sup> Holy Quraan 14: 34.

<sup>18</sup> Holy Quraan 17: 70.

<sup>19</sup> Holy Quraan 31: 20.

<sup>20</sup> Holy Quraan 18: 7.

<sup>21</sup> What was reported about some pious people who wish, at their death, to be a creature which is not accountable for their acts, should not be understood as a rejection of the bounty of the Creator that they have already enjoyed, but as an expression of their fear of their Lord, especially since the time has come for accountability.

<sup>22</sup> For the detail of this categorization see Ibnal-Qayyim, Shifaa pp. 65-85.

<sup>23</sup> Holy Quraan 20: 50; and see 76: 3; 87: 1-3.

<sup>24</sup> Holy Quraan 7: 172-173.

<sup>25</sup> Muslim: Faith, elevation.

<sup>26</sup> Holy Quraan 20: 50; and see 76: 3; 87: 1-3.41: 17.

<sup>27</sup> Holy Quraan 20: 50; and see 76: 3; 87: 1-3.18: 29.

- <sup>28</sup> Holy Quraan 20: 50; and see 76: 3; 87: 1-3.76: 3; and see: 25: 57; 74: 36-37; 90: 10.
- <sup>29</sup> al-Bukhari: 8: 372-373.
- <sup>30</sup> al-Bukhari: 8: 289-290.
- <sup>31</sup> al-Bukhari 8: 329.
- <sup>32</sup> Holy Quraan 17: 23.
- <sup>33</sup> Holy Quraan 16: 40.
- <sup>34</sup> Ibn Taimiyah, Majmoo' 8: 70.
- <sup>35</sup> see Holy Quraan 27: 38-40 and Qotb, Fi Zilaal vol. 19: 2641-2642.
- <sup>36</sup> at-Termithi: al-Qadar, ma Jaa.
- <sup>37</sup> Holy Quraan 36: 82.
- <sup>38</sup> See Ibn Taimiyah, Majmoo' vol. 8: 167-170.; al-Ashqar pp. 84-86.
- <sup>39</sup> Holy Quraan 21: 69.
- <sup>40</sup> See Ibn al-Qayyim, Shifaa p. 185; as-Sa'di, al-'Aqeedah pp. 167-170; Sieny, Qawa'id pp. 37-58.
- <sup>41</sup> Holy Quraan 21: 30.
- <sup>42</sup> Holy Quraan 54: 49. and see Ibn Manzoor for the meaning of *Qadar*.
- <sup>43</sup> Holy Quraan 13: 8; and see Ibn Taimiyah, 'Majmoo' vol. 8: 133. 533-535.
- <sup>44</sup> See for instance: Ibn al-Qayyim pp. 188-189; sieny, Qawa'id pp. 37-59.
- <sup>45</sup> See for example: al-Bukhari, Khalg af'aal al-ibaad; Ibn al-Qaiyyim p.146; as-Sa'di, al-'Aqeedah pp. 151-152.
- <sup>46</sup> For examples of verses indicating to the absolute power of the Creator; see: Holy Quraan 2: 105, 220, 247, 253 and they are all included under this fact i. e. having absolute power does not necessitate injustice and see the comments Ibn Taimiya, Majmoo' 8: 499-500.
- <sup>47</sup> See for example Holy Quraan 4: 40; 10: 44; 18: 49; 3: 182; 8: 51; 22: 10.
- <sup>48</sup> Holy Quraan 6: 101; and see 25: 2.
- <sup>49</sup> Holy Quraan 37: 95-96.
- <sup>50</sup> Abu Haneefah p. 45.
- <sup>51</sup> ad-Dosooqi p. 275.
- <sup>52</sup> Holy Quraan 4: 78.
- <sup>53</sup> Holy Quraan 91: 7-8; and see 76: 2.
- <sup>54</sup> Holy Quraan 2: 165; see Ibn al-Qayyim pp. 28-29.
- <sup>55</sup> Ibn Taimiyah, Majmoo' vol. 14: 21.
- <sup>56</sup> Holy Quraan. 81: 29.
- <sup>57</sup> Sha'rawee, pp. 37-43.
- <sup>58</sup> al-Bukhari: al-Hodood, la yorjam.
- <sup>59</sup> al-Mo'jam ...li Alfaz al-Quraan.; al-Mo'jam ...li Alfaz al-Hadeeth; Ibn Man-  
zoor, az- Zabeedi, Anees.
- <sup>60</sup> Holy Quraan 10: 5.
- <sup>61</sup> Abu Haneefah, Fiqh p. 39; and see Ibn Taimiyah vol. 8: 280, al- "Asqalani, Imam University edition vol. 1: 118; Abdul-Wahhab p. 57; alAshqar p. 25.
- <sup>62</sup> Holy Quraan 57: 22; and see 11: 6; 36: 20; Ibnal-Qayyim's comments, Ibnal-

Qayyim, Shifaa p. 40.

<sup>63</sup> Holy Quraan 22: 70.

<sup>64</sup> Holy Quraan 3: 5.

<sup>65</sup> Muslim: 4: 1393.

<sup>66</sup> al-Bukhari: 8: 389.

<sup>67</sup> Holy Quraan 10: 61.

<sup>68</sup> Ibn Taimiyah, Majmoo' vol. 8: 274, 275-296.

<sup>69</sup> Ibn Taimiyah, Majmoo' vol. 8: 107, 248-250.



## МЕТАФИЗИКА СТИХИЙ В РАННЕМУСУЛЬМАНСКОМ ЙЕМЕНЕ И ДОПЕТРОВСКОЙ РУСИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

*Сергей ФРАНЦУЗОВ*

Выбор темы для данного сообщения связан с продолжающимся уже на протяжении многих лет изучением интереснейшего памятника раннемусульманской йеменской традиции – «*Kitāb at-tīdjān*» («*Книги диадем*») Вахба б. Мунаббиха (34/654-655 – 110/728-729 или 114/732), снискавшего себе славу непревзойденного знатока как «химйаритских» преданий, так и священных книг иудеев и христиан. Первый доклад, основанный на материалах этого произведения, был представлен в конце августа 1994 г. на XVII конгрессе Европейского союза арабистов и исламоведов, проходившем в Санкт-Петербурге<sup>1</sup>. Со вторым, где рассматривалась легенда о патриархе Ламехе, познакомились участники II международного конгресса по иудейско-йеменским исследованиям в конце октября того же года в Иерусалиме<sup>2</sup>. Третий по моей просьбе зачитал мой коллега Николай Сериков 12 июля 1999 г. в Оксфорде на XIV международной конференции Общества «Арам», посвященной истории Антиохии и Эдессы. В основу его была положена не имеющая аналогов легенда о царе Ровоаме, сыне царя Соломона, сохранившаяся в «*Kitāb at-tīdjān*»<sup>3</sup>. Данная публикация, четвертая по счету в этом цикле, посвящена сравнительному анализу небольшого фрагмента текста «*Kitāb at-tīdjān*», который извлечен из начальной части сочинения Вахба, где рассказывается о сотворении мира, о библейских патриархах, о потопе, о родословии сынов Ноя и пр. В этот раздел, всецело основанный на библейско-коранической картине мира, оказался включенным чужеродный отрывок, восходящий к выработанным античной натурфилософией представлениям о человеке-микрокосме, о взаимосвязи четырех субстанций, присутствующих в человеке: флегмы, крови, желтой желчи и черной желчи, – с временами года<sup>4</sup>:

«Сказал Вахб: ‘И сотворил Аллах времена года в количестве четырех: зиму, лето, весну и осень’.

Сказал Вахб: «И распростер Аллах землю могуществом Своим и удержал ее, как пожелал, мудростью Своей, и подчинилась она величию

Его. И поднял Он небеса, как пожелал, мудростью Своей и заставил вращаться небесные сферы совершенством повеления Своего и красотой замысла Своего. И пошел вращаться небосвод с этими четырьмя временами года. И первой сотворил Аллах из времен года зиму, холодной, мокрой. И сотворил Он весну теплой, мокрой, и была она связана с зимой мокротой, отличаясь от нее теплотой. И сотворил Аллах лето теплым, сухим, и было оно сходно, связано с весной теплотой, отличаясь от нее сухостью. И сотворил Он осень холодной, сухой, и была она сходна, связана с летом сухостью, отличаясь от него холодом. И поэтому полагали философы, что Аллах сотворил человека сообразно сотворению четырех времен года при помощи четырех субстанций (طبائع), подобных субстанциям времен года. И первая из субстанций человека – это флегма (البلغم), а она – устройство тела и опора его, и поместил Он ее в члены и суставы, а источник ее – голова. И была флегма похожа на зиму холодом своим и мокротой своей. Затем сотворил Он кровь (الدم) теплой, мокрой, связанной с флегмой, сходной с ней мокротой, отличающейся от нее теплотой, похожей на весну. И сотворил Он ее обильно текущей (سفاحا)<sup>5</sup>, местопребывание ее – жилы и нервы, а источник ее – печень, и она – сущность тела и его жизнь. Затем сотворил Он желтую желчь (الصفراء) теплой, сухой, связанной с кровью, сходной с ней теплотой, отличающейся от нее сухостью, и она – сгустившаяся субстанция тела (جامدة الجسد)<sup>6</sup>, средство, способствующее перевариванию пищи (للغذاء)<sup>7</sup>, разделяющее ее (مميّزة له), и местопребывание ее – желудок, а источник ее – почки. Затем сотворил Аллах черную желчь (السوداء) холодной, сухой, связанной с желтой желчью, сходной с ней сухостью, отличающейся от нее холодом, похожей на осень холодом и сухостью. И полагали они (философы – С. Ф.), что она – причина нервного расстройства (ريح خاملة)<sup>8</sup> в теле, ее источник – селезенка, и подлинно она – баланс тела (ميزان الجسد), и воистину она – противоположность крови, а желтая желчь – противоположность флегме).

Они сказали: «А истина для разумного знатока в том, что соответствуют времена года тому, что противоположно им среди продуктов питания. Так, зима соответствует теплomu, сухому, потому что это противоположно ей, а весна соответствует холодному, сухому, потому что это противоположно ей, а лето соответствует холодному, мокрому, потому что это противоположно ему, а осень соответствует теплomu, мокрому, потому что это противоположно ей». И они сказали:

«Ныне власть всякой субстанции бушует в свое время года и выправляет тело, а субстанции свойственно различие с продуктами питания, и ничто не остается вечным вместе с Аллахом ( *ولا باقي مع الله* )».

Они сказали: «Мы нашли это ясным, очевидным<sup>9</sup>, пребывающим в человеке, и это – то, что голод – теплый, убивающий, а если встретится он с сытостью, то сгинет голод ( *فإذا قوبل بالشبع مات الجوع* ), и то, что жажда – теплая, убивающая, а если встретится она с утолением жажды, то сгинет [э]та жажда ( *فإذا قوبل بالري مات [ه]ذا العطش* )<sup>10</sup>. И было это указанием на прочие недуги и указанием на прочие лекарства, отражающие напасти, а они отражают напасти определенные».

Для эпохи раннего ислама<sup>11</sup> изложенные здесь взгляды на физиологию человека были не характерны. Кроме того, очевидно, что описание четко выраженных четырех времен года типично для областей субтропического или умеренного климата и никак не могло появиться в Йемене. Речь, следовательно, шла о чисто книжной традиции, источник которой следовало определить. В поисках параллелей к этому фрагменту обращение к древнерусской отреченной литературе не было случайным. Так, сохранившаяся в одном из распространенных в допетровской Руси сборников апокрифических сказаний легенда о Ламехе имеет некоторые общие корни с другой ее версией, которая дошла в «*Kitāb at-tūdjān*»<sup>12</sup>.

Целый ряд идей, сходных с концепцией, изложенной в приведенном выше фрагменте, удалось найти в древнерусском трактате «*Галеново на Гипократа*», особенно в первой его половине и в заключительной части:

«Мир из четырех первоэлементов составил: из огня, из воздуха, из земли и из воды. Создан же был и малый мир, то есть человек [также] из четырех элементов: из крови, из мокроты, из красной желчи<sup>13</sup>. Ибо кровь по виду – красная, и на вкус – сладкая. [Кровь] подобна воздуху, [как и он] – теплая и мокрая. Флегма же, то есть мокрота, – на вид белая, на вкус – соленая, подобна воде, ибо мокрая и холодная. Красная желчь – на вид желтая, на вкус же горькая. [Она] подобна огню, ибо [как и он] – сухая и теплая. Черная желчь – на вид черная, на вкус – кислая. [Она] подобна земле, ибо сухая и холодная. ...

... Больше всего в отроческом [возрасте] до 14 лет увеличивается кровь, ибо [например, она умножается] весной: в марте, апреле, мае. Поэтому она [кровь] мокрая и теплая. У человека до 30 лет умножается красная желчь, как [умножается, например, летом], то есть в июне,

июле, августе, потому что оно тепло и сухо. [У человека] в возрасте 45 лет умножается черная желчь, [например], осенью, то есть в сентябре, октябре, ноябре, потому что [как и осень, черная желчь] сухая и холодная. В старом же 80-ти летнем возрасте умножается флегма, то есть мокрота, потому что она, как и зима, холодна и мокра. ...

Имеет же и год четыре составных части: весна, лето, осень, зима. Весна начинается с 24 марта и [продолжается] до 24 июня, [в это время] бывает умножение крови. ... Пища же [в это время] – овощи теплые, [следует] избегать пресыщения рыбой и вина теплого, и ужина позднего. Лето же начинается с 24 июня [и продолжается] до 24 сентября. [В это время] бывает умножение черной желчи<sup>14</sup>, [поэтому необходимо] себя успокаивать и не есть много, остерегаться острого. Пить следует воду холодную, поздних ужинов избегать, есть [следует] немного холодной рыбы... С 24 сентября начинается осень, [которая продолжается] до 24 декабря. [В это время] следует избегать употребления в пищу овощей, холодной воды, большого количества вина... С 24 же декабря начинается зима, [которая продолжается] до 24 марта. [В это время] умножается флегма, то есть мокрота. [В это время] следует есть все, что имеет теплоту<sup>15</sup>.

Легко видеть, что в обоих памятниках человек рассматривается как микрокосм, а кровь, флегма и две разновидности желчи характеризуются через различные сочетания теплого, холодного, сухого, мокрого и уподобляются временам года, причем из этого вытекают диетологические предписания. Известную параллель астрологическому ‘конвою’, который сопровождает «Галеново на Гиппократе» в сборных рукописях<sup>16</sup>, можно усмотреть в рассуждениях о небесных сферах в начальной части интересующего нас фрагмента из «Китāб ат-тїджāн». Очевидно, средневековым компиляторам такое сопоставление макрокосма и человека-микрокосма казалось уместным. Не следует преуменьшать и очевидные различия между текстами: древнерусский трактат открывается перечислением первоэлементов-стихий (огня, воздуха, земли и воды), которые затем сопоставляются с элементами человеческого тела, благодаря чему устанавливается связь между макро- и микрокосмом, у Вахба же первоэлементы вообще не упомянуты. В «Галеново на Гиппократе» говорится о красной и черной желчи, в «Китāб ат-тїджāн» – о желтой и черной<sup>17</sup>. В древнерусском памятнике установлено соответствие четырех элементов не только временам года, но и возрастам человека (отрочеству, юности, зрелости и ста-

рости). Кроме того, рекомендации по режиму питания, приводимые в обоих сочинениях, заметно отличаются друг от друга: у Вахба они даны предельно общо, тогда как отечественный апокриф конкретизировал их применительно к основным продуктам.

Хотя очевидно, что и древнерусский трактат, и фрагмент йеменского сочинения восходят к одному первоисточнику, пути передачи сохранившихся в них сведений, были далеко не одинаковыми, чем отчасти и объясняются отмеченные выше различия. Древнейший список апокрифа «Галеново на Гиппократата» датируется 2-й половиной XIV – началом XV вв. Первым опубликовавший его текст Г.М. Прохоров считал, что перед ним перевод с греческого<sup>18</sup>. Комментатор этого памятника В.В. Мильков предположительно возвел его к одному из не дошедших до нас сборников, бытовавших в Византии XI-XII вв. среди образованной внецерковной интеллигенции и медиков и включавших в себя извлечения из сочинений Галена и Гиппократата. При этом он подчеркнул, что пока его происхождение остается неясным<sup>19</sup>.

Попытаемся выяснить, из какого именно сочинения Галена были сделаны попавшие в древнерусский трактат извлечения, и каким образом оно могло попасть в поле зрения образованного йеменца в I веке хиджры. Сделать это не так просто. Представление о четырех качествах (теплоте, холоде, мокроте, сухости) и их связи с темпераментами человека довольно часто встречается в трудах Галена. Например в сочинении «*Kutāb Джәлйнұс улә Галауқан фӯ-т-та' тийй ли-шафә' ал-амрәд*» (*Ad Glaucanem De Methodo Medendi*) сказано: «И сей общий темперамент – это темперамент, в котором основы (الأركان) смешаны в равных частях или близко к этому. Однако же он деградировал немного (قد زال قليلا) либо к теплоте, либо к холоду, либо к мокроте, либо к сухости»<sup>20</sup>. В другом его труде «*Фӯ-л-устұқсәт 'алә рай' Букрәт*» (*De Elementis Secundum Hippocratem*)<sup>21</sup> эти качества напрямую связываются с четырьмя элементами: «И эти части, они состоят из четырех телесных 'соков' (الأخلاق), которые суть кровь, флегма, желчь черная и желтая. Их и разновидности их надлежит нам исследовать. Они же суть элементы в чувственном восприятии, и они характерны для животных. И они – то, что мы исследуем в этой книге в первую очередь...»<sup>22</sup>. Ниже перечислены те качества (كيفيات), к которым восходят данные элементы, а именно теплота, холод, мокрота и сухость (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)<sup>23</sup>.

И все же тем произведением, к которому в конечном счете восходят интересующие нас трактат и фрагмент, следует признать «*Kitāb al-mizādǧ*» (*De Temperamentis*) – «*Книгу о темпераменте*» Галена, поскольку именно в ней элементы тела не только описываются через сочетания четырех качеств, но и сопоставляются с первоэлементами и временами года: «И все эти темпераменты – естественные, и известно преобладание над ними некоторых из четырех качеств таким же образом, как известно, что огонь – теплый, сухой, а воздух – теплый, мокрый, а вода – холодная, мокрая, а земля – холодная, сухая. И они (темпераменты – С. Ф.) суть действия, характеризующиеся этими качествами. И благодаря этому известно, что лето – теплое, сухое, а осень – холодная, сухая, а зима – холодная, мокрая, а весна – теплая, мокрая, а животные – теплые, мокрые. И также обстоит дело с четырьмя телесными ‘соками’. И воистину мы находим их также состоящими из этих качеств, эти четыре сложные субстанции (التراكيب). И находим мы кровь теплой, мокрой, соответствующей темпераменту весны, и он также указывает на теплоту ее и мокроту ее, так как происходит зарождение ее в этот сезон в большей мере, чем в остальные сезоны. И таким же образом мы обнаруживаем соотношение телесных ‘соков’ с остальными временами года. И поэтому темпераменты ‘соков’ служат свидетельством о сезонах. А суть в познании темпераментов ‘соков’ состоит в действиях, которые вытекают из них. И также все эти темпераменты – естественные»<sup>24</sup>. Есть веские основания полагать, что в полной версии труда Галена соответствие элементов человеческого тела остальным временам года, кроме весны, раскрывалось в той же мере и, вероятно, почти в тех же выражениях, что и у Вахба б. Мунаббиха. Ибн Рушд же, излагая содержание этого сочинения в сокращенном виде, счел эти однообразные констатации излишними. Разумеется, труд Галена не сводился к этим сопоставлениям: автор, отталкиваясь от них, придерживался научного подхода к теме (пусть и в античном его понимании), тогда как в «*Kitāb at-tīdǧān*» и в древнерусском трактате галеновы идеи оказались низведенными до уровня средневекового обыденного сознания. Однако и здесь проявились существенные различия между двумя памятниками. «*Галеново на Гиппократе*» предстает перед нами как довольно редкое для допетровской Руси произведение внецерковной мысли. В противоположность ему соответствующий фрагмент из сочинения Вахба

целиком инкорпорирован в библейско-кораническую картину мира. Этим, в частности, объясняется отсутствие в «*Kitāb at-tīdjān*» упоминания о четырех стихиях античной натурфилософии: огне, воздухе, воде и земле. Непосредственно перед рассказом о взаимосвязи времен года с четырьмя субстанциями человеческого тела Вахб б. Мунаббих повествует о сотворении Аллахом воды (الماء) и воздуха (الهواء), тверди земной (الأرض) из воды, небес (السماء) из дыма (دخان), ангелов (الملائكة), гор (الجبال), небесного свода (فلك سماء الدنيا) с Солнцем, Луной и другими светилами, рая (الجنة)<sup>25</sup>, а через тысячу лет после него – ада (النار)<sup>26</sup>. Таким образом, земля оказывается у него вторичной стихией по отношению к воде, а кроме того для огня как для особого первоэлемента вообще не остается места, т.к. в арабском языке одним из наиболее распространенных названий ада служит *an-Nār*, т.е. слово «огонь» с определенным артиклем<sup>27</sup>.

Остается выяснить, каким образом жители Йемена в VII в. могли познакомиться с «*Книгой о темпераменте*» Галена, которая была впервые переведена на арабский известным переводчиком, несторианином Хунайном б. Исхāком ал-‘Ибādī (194/809 – 260/873) в середине IX в.<sup>28</sup> Деятельность Хунайна была частью грандиозного проекта по переложению на арабский язык научного и философского наследия античности, начало которому положил ‘аббасидский халиф ал-Ма’мун (196/812 – 218/833), основавший для этой цели «Дом мудрости» (*Bayt al-ḥikma*). Как и подавляющее большинство других сочинений античных авторов, «*Книга о темпераменте*» была переведена не прямо с греческого, а через посредство сирийского языка. Ее перевод на сирийский выполнил все тот же Хунайн, сославшийся на своего предшественника в этом деле – Сергия из Рēш‘айна († 536)<sup>29</sup>. К сожалению, сирийский текст этого сочинения ни в одном из переводов до нас не дошел, а единственная цитата из него, сохранившаяся в так называемой «*Сирийской книге по медицинским наукам*»<sup>30</sup>, не имеет отношения к интересующему нас сюжету<sup>31</sup>. Впрочем, это – не существенно, поскольку наличие значительных отступлений от оригинала и сокращений в переводе Сергия маловероятно. Главное – нет никаких хронологических и лингвистических препятствий к тому, чтобы образованные йеменские христиане VI-VII вв., основным языком культуры которых был сирийский, могли читать данное произведение Галена. Следует отметить, что имя этого столпа античной медицины

сохранилось в средневековой йеменской традиции, например у Нашвāна б. Са‘йда ал-Ҳимйарī (ум. 573/1178). В кратком сообщении об Александре Великом и других великих греческих мужах, *иснад* (цепь передатчиков) которого восходит к обратившемуся в ислам йеменскому иудею Ка‘бу ал-Ахбāру (ум. 32/652-653 или 35/655-656), Гален (جالينوس) назван наряду с Аристотелем (أرسطاطاليس)<sup>32</sup>.

Таким образом, следует признать, что благодаря йеменским эрудитам первого века хиджры мусульмане познакомились с некоторыми основополагающими идеями Галена и усвоили их за полтора столетия до того, как его труды были переведены на арабский.

Что же касается столь неожиданного, на первый взгляд, сходства между представлениями о человеке-микрокосме у Вахба б. Мунаббиха и в древнерусском трактате, то оно лишний раз свидетельствует об единстве средневековой культуры, проявлявшейся независимо от конфессиональных различий и даже вопреки им в обширном регионе, охватывавшем Переднюю Азию, Северную Африку и Европу.

## THE METAPHISICS OF ELEMENTS IN EARLY MUSLIM YEMEN AND PRE-PETRINE RUSSIA: THE COMMON AND THE PARTICULAR

*Sergey A. FRANTSOUZOFF*

*Institute of Oriental Studies, St. Petersburg*

In the unique work of the early Muslim Yemenite tradition *Kitāb at-tidjān* (*The Book of the Diadems*) compiled by Wahb ibn Munabbih (34/654-655 – 110/728-729 or 114/732) a small passage of natural philosophical content occupies a particular place among numerous legends of the Judaeo-Christian cycle. This passage harkens back to ideas elaborated in the metaphysics of the Antiquity which considered the human being a microcosm and established a correlation between the four cardinal humours, *i.e.* phlegm, blood, yellow bile, black bile, and the four seasons. It is generally accepted that for the first time the Muslims became familiar with such a concept only in the first half of the 9<sup>th</sup> century AD after the translation of Hippocrates' and Galen's works into Arabic. However, it should be recognized now that those ideas were widespread in South Arabia even before Islam thanks to local



Christians who mastered the Syriac language into which the writings of these two pillars of ancient medicine had been translated earlier.

In all probability, the above-mentioned passage was extracted from Galen's work *De Temperamentis*. The four cardinal humours are compared in it not only with the four seasons but also with the four elements: fire, air, water and earth. Similar views were popular in pre-Petrine Russia too, as the Old Russian treatise *Galen's Commentary on Hippocrates* demonstrates. Comparing the primary theses of this treatise with the passage from *Kitāb at-tīdjān (The Book of the Diadems)* gives an opportunity to elicit some peculiarities of the occurrence of this natural philosophical concept in the Muslim and Eastern Christian worlds during the Middle Ages.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Frantsouzoff S.A.* On the origin of the Arabic alphabetic letter-order. // Proceedings of the 17th Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants. St. Petersburg, 1997. P. 67-79.

<sup>2</sup> Этот прочитанный по-английски доклад опубликован в авторизованном переводе на иврит: סרגי א' פרנצוזוף. אגדת למך במדרש ובמסורת דרום ערב (ראייה להשפעה תרבותית יהודית בתימן בימי הביניים המוקדמים). // תימא ז, תשס"א, עמ' 5-16.

<sup>3</sup> *Frantsouzoff S.A.* Antioch in South Arabian Tradition (Remarks on some commentaries to the Qur'ānic verses 21:11–15 & 36:13/12–14/13). // ARAM Periodical. Vol. 11 & 12 (1999-2000): The Mandaeans, Antioch & Edessa & Cultural Interchange in the Arabian Peninsula. P. 399-407.

<sup>4</sup> كتاب التيجان في ملوك حير عن وهب بن منبه رواية أبي محمد عبد الملك بن هشام، تحقيق ونشر مركز الدراسات والابحاث اليمنية، [الطبعة الثانية، صنعاء، ١٩٨٠]، ص. ١١-١٢.

<sup>5</sup> В словарях *سفاجج* обычно переводится как «обильно проливающий (кровь)», «обильно изливающий щедроты, прещедрый», однако нужно иметь в виду, что глагол *سفح* означает не только «проливать», но и «литься». Так, образованное от него активное причастие *سافح* могло употребляться по отношению к крови в значении 'pouring out or forth' (*Lane E.W.* An Arabic-English Lexicon, I. Part 4. London – Edinburgh, 1872. P. 1369).

<sup>6</sup> В тексте – *خامدة*, но это – явная опечатка или ошибка переписчика.

<sup>7</sup> Ср. *منضج*, 'qui aide à la concoction et à la digestion des aliments dans l'estomac' (*de Biberstein Kazimirski A.* Dictionnaire arabe-français. T. 2. Paris, 1860. P. 1278).

<sup>8</sup> Ср. с выражением *الرياحج السوداء* 'vapeurs, maladie de nerfs, mélancolie' и с редким значением глагола *خمل* 's'énerver' и причастия *خامل* 'énergé' (*Dozy R.* Supplément aux dictionnaires arabes. T. 1. Leyde, 1881. P. 406, 566).

<sup>9</sup> Напечатано *عيانا*, но контекст недвусмысленно указывает на то, что следует читать *عيانا*.

<sup>10</sup> В оригинале глагол *مات* был в основной породе ( ...ص. ١٢، ملاحظة ٤ ) , *كتاب التبيحان* , которую издатель исправил на IV, однако получившееся в итоге предложение – «умертвит (утоление жажды или сама жажда (?/)) испытывающего жажду» ( *أمات ذا العطش* ) – в данном контексте лишено всякого смысла.

<sup>11</sup> Несмотря на то, что «*Kutāb at-tūḍjān*» дошла до нас в переработке Ибн Хишāма (ум. в 213/828 или 218/833), основная ее часть, в том числе и переведенный выше фрагмент, восходят к самому Вахбу и, следовательно, к йеменской культурной традиции первого века ислама (см. *Frantsouzoff S.A. On the origin of the Arabic alphabetic letter-order ...* P. 69-70, 76: n. 7).

<sup>12</sup> פרנצוויץ. אגדה למך ... עמ' 11, הערה 24, עמ' 13

<sup>13</sup> Упоминание о черной желчи здесь опущено.

<sup>14</sup> Исходя из приведенного выше соответствия времен года и элементов человеческого тела, речь здесь должна идти о красной желчи. Вероятнее всего, текст в этом месте испорчен.

<sup>15</sup> [Галеново на Гиппократа]. / Пер. Л.Н. Смольниковой. Комментар. и примеч. В.В. Милькова. // Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997 (Общественная мысль: исследования и публикации). С. 218-219, 220.

Нужно отметить, что попытки найти параллели этому трактату в исламской традиции предпринимались и ранее. Так, В.В. Мильков указывает на мусульманскую легенду о дьяволе проникшем в тело Адама сразу после его сотворения и обнаружившем там малый мир, подобный большой Вселенной. Четыре стихии, оказавшиеся внутри Адама, т.е. жар, холод, влага и сухь, образованные черной и желтой желчью, флегмой и кровью, сопоставляются в ней с четырьмя временами года (Там же. С. 226, примеч. 2). К сожалению, в научно-популярной работе, откуда он почерпнул эту легенду (*Евсюков В.В. Мифы о Вселенной*. Новосибирск, 1988. С. 85-86), отсутствует ссылка на источник.

<sup>16</sup> [Галеново на Гиппократа] ... С. 223-224.

<sup>17</sup> Впрочем, желтая желчь и красная желчь нередко употреблялись как разные названия одной субстанции и в мусульманской традиции.

<sup>18</sup> [Галеново на Гиппократа] ... С. 221.

<sup>19</sup> Там же. С. 223-224.

<sup>20</sup> كتاب جالينوس إلى غلوقة في التآتي لشفاء الأمراض ، مقالتان ، شربج وتلخيص حنين بن إسحق المتطبب ، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم ، [القاهرة ، ] ١٩٨٢ (جوامع الإسكندرانبيين ٤ ) ، ص. ١٠ .

Здесь и далее цитаты из Галена приводятся по его арабским переводам или переложениям. Благодаря этому появляется возможность сравнить термины, которые вошли в арабскую медицинскую традицию в IX-X вв., с теми, что приводятся у Вахба б. Мунабиха.

<sup>21</sup> Сохранившиеся в многочисленных списках арабские переводы как этого труда Галена, так и рассматриваемой ниже его «*Kutāb al-mizādj*» остаются неизданными (см. *Ullmann M. Die Medizin im Islam. Leiden – Köln, 1970 (Hand-*

buch der Orientalistik. 1. Abteilung. Ergänzungsband VI. 1. Abschnitt). S. 38-39: n° 4-5; *Sezgin F.* Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd III. Leiden, 1970. S. 86, 87), а в петербургских, да и вообще в отечественных собраниях их рукописи отсутствуют. Поэтому пришлось обратиться к опубликованным по рукописи Эскуриала в собрании сочинений Ибн Рушда (Аверроэса) сокращенным переложениям (تلخيصات) двух этих работ.

<sup>22</sup> *Commentaria Averrois in Galenum.* / Ed. M.<sup>a</sup> de la Concepcion Vazquez de Benito. Madrid, 1984 (Corpus philosophorum medii aevi. Averrois opera. A: Series Arabica). P. 27<sub>8-11</sub>.

<sup>23</sup> *Commentaria Averrois in Galenum ...* P. 27<sub>15-17</sub>. Нужно отметить, что в переводах Галена на арабский, выполненных после написания «*Kitāb at-tīdjān*», употребляются те же базовые арабские термины, что и в ней.

<sup>24</sup> *Commentaria Averrois in Galenum ...* P. 40<sub>26-41</sub>.

<sup>25</sup> كتاب التيجان ... ص. ١٠

<sup>26</sup> كتاب التيجان ... ص. ١١

<sup>27</sup> Несмотря на предпринятую недавно попытку показать, что учение о четырех стихиях проходит через весь коранический текст (*Toelle H.* Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre. Damas, 1979), совершенно очевидно, что эта концепция как единое целое была чужда кораническому мировосприятию, хотя отдельные ее элементы могли косвенно повлиять на некоторые образы Священной книги ислама.

<sup>28</sup> Сохранилось его собственное свидетельство о том, что он выполнил перевод этого произведения: Ḥunain ibn Iṣḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen. / Zum ersten Mal hrsg. und übersetzt von G. Bergsträsser. Lpz., 1925 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes hrsg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XVII. Bd, No. 2). S. 10: n° 12 (арабский текст).

<sup>29</sup> *Ibid.*; *Degen R.* Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens. // Galen: Problems and Prospects. A Collection of Papers submitted at the 1979 Cambridge Conference. / Ed. by V. Nutton. [London], 1981. P. 135: n° 7, 162.

<sup>30</sup> *Degen R.* Galen im Syrischen... P. 135: n° 7, где в ссылке на номера строк следует читать не «12-222», а «12-22».

<sup>31</sup> Cp. *Wallis Budge E.A.* The Syriac Book of Medicines. Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics in the Early Middle Ages... / Syriac text, ed. from a rare manuscript, ... and an English translation. London, 1913 (repr.: St. Helier – Amsterdam, 1976). Vol. I. P. 284<sub>12-22</sub>; Vol. II. P. 320-321.

<sup>32</sup> ملوك حمير وأقبال اليمن، قصيدة نشوان بن سعيد الحميري وشرحها المسمى خلاصة السيرة الجامعة لعجائب أخبار الملوك المتابعة، حققها وعلق عليها السيد علي بن اسماعيل المؤيد واسماعيل بن أحمد الجرافي، القاهرة، ١٣٧٨ هـ، ص. ١٠٨.

## ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И КРЕАТИВНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ

Владимир ЕМЕЛЬЯНОВ

Проблема креативности в культурах Древнего Востока является одной из самых малоизученных, потому что, во-первых, специалисты-востоковеды часто проецируют библейскую концепцию божественного *creatio ex nihilo* на религиозное мироощущение народов ранней древности, а во-вторых, религиоведы и этнографы понимают деятельность вождей/царей и богов как абсолютно свободную и ничем, кроме их личной воли, не обусловленную креативность. В культурной антропологии даже возникла довольно примитивная схема, согласно которой на догосударственном этапе развития культуры возможность творения связана с наличием у бога или правителя некоей магической силы (например, полинезийской мана), в эпоху начального государства на смену магической силе приходит собственная воля деятеля, объединяющая под своим началом разрозненные предметы мироздания, а в эпоху развитого государства Творец становится божественным Абсолютом. Эта эволюционистская схема представлений о креативности совершенно соответствует более общей культурологической линейной схеме: фетишизм первобытных племен – анимизм раннегосударственных обществ – религиозный антропоморфизм монотеистического мира (5). Однако, когда начинаешь более детально рассматривать проблему креативности в какой-либо одной из культур Древнего Востока, при этом не подгоняя факты под линейную схему, - оказывается, что все не так просто, как представляется культурному антропологу.

Культура древней Месопотамии дает яркие образцы сосуществования двух типов креативности: а) креативность (бога или царя), порожденная предопределением (магической силой, словом или судьбой); б) креативность, порожденная свободной волей. Обо всех типах креативности нам сообщают клинописные тексты III-I тыс. до н.э; в особенности, царские гимны и гимны богам, эпические песни, молитвы и заговоры. Однако, прежде чем обратиться к их содержанию, следует уделить некоторое внимание терминологии креативности в шумерском и ассиро-вавилонском (аккадском) языках.

Шумеро-аккадские силлабарии дают нам следующие соответствия глаголов креативности:

DU<sub>3</sub>, (U<sub>3</sub>)-TU = banu «выращивать», «рождать» = «строить»  
 SI<sub>3</sub>, SI = barvmti «наполнять» = «придавать внешний вид»  
 АК, DIM<sub>2</sub>, DU<sub>3</sub> = erzru «производить действие», «растить» = «делать»  
 АК = patvqu «делать» = «формовать» (7, 8)

Соотношение эквивалентов здесь отнюдь не всегда адекватно. Тем не менее, просматриваются несколько возможностей и способов творения: а) порождение-выращивание (аграрно-органический способ); б) придавание формы, формование (ремесленно-гончарный способ); в) наполнение пустой формы содержанием (ремесленно-скульптурный способ). Интересно, что строительство ассоциируется с рождением или выращиванием объекта, а процесс наполнения – с приданием формы. Однако, и выращивание, и формовка подходят под общий глагол креативности АК = erzru «делать, производить некое действие». Несомненно, что для жителя древней Месопотамии «делать» уже означает «создавать».

Помимо силлабарных эквивалентов, существуют также встречающиеся в литературных текстах иносказательные термины, относящиеся к сфере креативности:

PA-E<sub>3</sub> = supu «высветить лучом» = «сделать видимым»  
 GUB = suzuzzu «поставить»  
 subsu «заставить иметься в наличии»  
 MU<sub>2</sub> = agu «вырастить» = «вывести»  
 rima zakvru, nabu «назвать»  
 SIG<sub>7</sub>-SIG<sub>7</sub> «заставить быть зеленым» (7)

Итак, как мы видим, к уже известным добавляются оттенки творения как названия, высвечивания лучом, вертикального вытяжения, насильственного вызывания к бытию. «Заставить зазеленеть» означает просто «вырастить».

Мы выяснили, сколь многопланово понимали шумеры и вавилоняне сам акт творения. Все оттенки глаголов креативности недвусмысленно показывают, что вместо концепции *creatio ex nihilo* здесь проводится концепция материализации некой изначальной идеальной основы: луч

высвечивает то, что уже существует, но не видно; именем называется уже существующее, но не проявленное в звуке; зеленым становится некий побег или росток, ранее существовавший в форме зерна; рождается на свет то, что уже было в утробе; ставится вертикально то, что ранее находилось в горизонтальном положении; формуется то, что представляло собой бесформенный материал. То есть, вещь находится в некоем пограничном состоянии между бытием и небытием, и это состояние в то же время является для нее вечным. В языках древней Месопотамии глагола для предбытийного состояния вещи обнаружить не удалось, о других способах передачи предбытийности мы скажем ниже. Но в иракской философии времен раннего ислама (калам) есть термин *субут* «утвержденность», применяемый как раз к такому состоянию вещи, когда она уже состоялась, но еще не проявилась во внешнем мире. Появление этого термина именно в Ираке представляется нам неслучайным.

Состояние предбытия замечательно выражено в шумерских мифах. Так, в текстах «Энки и Нинхурсаг» и «Энмеркар и владыка Аратты» говорится о времени, когда не производилось никаких действий: свинья не умела есть ячмень, волк не разрывал ягненка, перевозчик не перевозил, а все народы говорили на одном языке (1). Поскольку далее рассказывается о сотворении жизни и возникновении множества языков, нет никакого сомнения, что речь идет о предшествующей стадии существования мира. Все действующие лица уже существуют: и перевозчик, и свинья, и ячмень, и народы. Нет только самого действия – перед каждым глаголом действия в текстах стоит частица отрицания *ни*.

Итак, творение для народов древней Месопотамии означает перевод вещи из состояния предбытия как утвержденности, бесформенности и бездействия в состояние бытия как явленности, вертикального стояния, названности, рожденности, выращенности и сформованности. Теперь возникает следующий вопрос: посредством чего возможно творение? Зависит оно только от воли творящего или должно обеспечиваться какими-либо посредничающими силами? Вопрос этот очень непрост. Все зависит от того, кто и при каких условиях занимается процессом творения.

В таких древних шумерских текстах, как «Нисхождение Инанны в Подземный мир» и «Эпос о Лугальбанде», мы находим следующую примечательную формулу. Божество, обращаясь к неизвестному для него

существу, говорит: «Если ты бог – наделю тебя Словом (*du<sub>11</sub>*), если человек – награжу Судьбою (*nam-tar*)» (1). В этой формуле – ключ к ответу на наш вопрос. Бессмертные боги в Месопотамии не имеют судьбы, поскольку судьба предполагает отмеренный срок жизни. Они наделены Словом, а термин этот понимается здесь как способность творить путем приказания: «прикажи, чтобы оно было – и будет». Именно словом творит земные законы бог власти Энлиль, именно словом творит и разрушает звезды Мардук в вавилонском эпосе «Когда вверху...» в присутствии Собрания богов (8). Слово – не просто орудие божества в Месопотамии, но сама субстанция божественного, можно сказать, сам материал, из которого сделаны боги. Смертный человек творит иначе. Он творит в силу предписанной миссии, заключенной в его судьбе. Особенно хорошо это видно на примере правителей, которые занимаются созидательной деятельностью либо после явления божества, отдающего им приказ во время священного сна (Эанатум или Гудеа в Лагаше), либо по факту своего рождения и призвания для служения богам (Шульги в Уре). Некоторые правители специально заказываются богами их матерям, – то есть, они с самого рождения функциональны и не имеют свободной воли. Можно сказать, что не сами они творят, а за них творит их судьба – материал, из которого их создали (2, 3, 4). Однако, и божеству в процессе творения мало одного только Слова, и человеку мало своей Судьбы. Необходимо соблюдение еще каких-то важных условий.

Для богов процесс творения в большинстве случаев невозможен вне наличия в их распоряжении **МЕ** – жизненных сил, потенциалов и идей сущего. МЕ можно сравнить как с платоновскими идеями, так и с «семенами вещей» Анаксагора. Они идеальны и в то же время воплощают в себе силу вещей и свойств мира; они недоступны для смертного правителя, но являются обязательным атрибутом его правления; они многочисленны, но их наличие способствует единению людей в одно государство; сами по себе они бесплодны, но только с их помощью возможно умножение людей и вещей. МЕ – важнейшая причина существования мира, но у шумеров это существование понимается исключительно ритуально и циклично: как колдовращение от Нового года к Новому году, от весны до весны. В большом гимне «Энки и устройство мира» говорится, что все МЕ после сотворения мира хранились на Небе, пока их владелец, старейшина богов Ан не спустил

МЕ на землю, чтобы раздать богам земли и подземных вод. Бог подземных вод и мудрости Энки хранит все МЕ в своем дворце Эабзу. В тексте описывается путешествие Энки на своей ладье по различным землям и наделение МЕ всех богов и все части мироздания (кроме враждебного шумерам Элама). Характерно, что Энки раздает богам МЕ ремесел, которые в мире людей становятся уже самими конкретными действиями креативного характера. В других текстах к Энки приезжают младшие боги, чтобы воздать ему почести, принести жертвы и в награду получить часть положенных им МЕ. МЕ помогают одержать победу в войне, укрепляют власть правителя и способствуют приросту населения и росту урожая в его городе. В гимне «Инанна и Энки» дочь Энки своевольная богиня Инанна, приехав к отцу, спаивает его и обманом похищает МЕ. Все усилия отца вернуть их оказываются безуспешными. Из плачей по разрушенным городам и храмам Шумера мы узнаем, что погибли их МЕ и вместе с ними погибла вся мирная жизнь, точнее – весь порядок жизни в городах. Однако, приведенные примеры вовсе не доказывают, что во всех случаях креативная деятельность богов регулируется наличием или отсутствием у них МЕ. Так, например, в «Гимне Мотыге» Энлиль самостоятельно создает мироздание, отделив мотыгой Небо от Земли. А в мифе о сотворении людей «Энки и Нинмах» боги говорят, обращаясь к Энки: «Отец родной! Ты МЕ присуждаешь! Ты сам – великие эти МЕ!» (1, 2, 3, 4). То есть, налицо факты проявляемой богами самостоятельности, хотя таких фактов и немного в месопотамской словесности.

В вавилоно-ассирийский период концепция МЕ сменяется концепцией Таблицы судеб, на которой записаны все ритуалы, дела богов и людей и даже день смерти каждого человека. В таких эпических текстах, как «Эпос об орле Анзу» и «Когда вверху...», рассказывается о неких злых силах, укравших или обманом присвоивших себе Таблицу судеб. Когда она попадает к ним, в мире усиливаются проявления Хаоса. Собрание богов выбирает молодого героя, который, ступив в поединок со злодеями, побеждает их, отбирает Таблицу и возвращает ее законному хозяину – небесному богу Ану (у шумеров владевшему МЕ) или Энлилию. Только после этого герой (Нинурта или Мардук) получает возможность начать творение мира. То есть, его креативные способности напрямую зависят от наличия Таблицы судеб на ее законном месте (8). Случаи,



когда божество творит исключительно по собственной воле, минуя предписания или необходимые ритуалы, в вавилоно-ассирийской литературе не встречаются вообще. Не обладают такой дерзостью и большинство царей (во всяком случае, не дерзают писать о себе как самостоятельных творцах в своих анналах). Даже известный всему древнему миру злодей – ассирийский царь Синаххериб, разрушивший Вавилон вместе с престолами его богов – заявляет, что сделал он это по приказанию богов Ассирии Ашшура и Иштар Ниневийской. Однако, в последней части своей надписи на шестигранной призме он хвастается дворцом из кедра и мрамора, построенным на хеттский манер по его собственному замыслу. И это утверждение выбивается из цепочки свидетельств, представленных выше. Мы видим, что ассирийский правитель способен проявить свободную волю в своей креативной деятельности.

До сих пор мы рассматривали только условия созидания, необходимые для богов и правителей. Однако, есть и специфически человеческий способ перевода вещи из предбытия в актуальное состояние. В ритуалах, связанных с изготовлением статуй богов, а также в аккадском «Эпосе о Гильгамеше», созданию образа из глины предшествует возникновение в сердце «образа Ану» или «небесного образа» ” (*zikru sa <sup>d</sup>Anim*) – идеального двойника вещи. Сердце для человека древней Месопотамии – орган выработки и переработки смыслов. Мысль появляется в области уха («ухо» и «разум» – одно слово), а понимание – в сердце. Так вот, именно в сердце у обдумывающего свою работу мастера появляется «небесный образ» – идеальный план вещи, без которого она не может быть создана. Материалом вещи служит глина, воспринимаемая здесь как хаос (отчего и мастерская называется *bot mummi* «дом (бесформенной) груды»). Но это не все. После появления формы вещи из хаоса глиняной массы, а идеи вещи из «небесного образа» необходимо разлучить творение с его земным творцом. Для этого проводится специальный символический ритуал, бывший когда-то вполне реальным: сперва статую заклинают забыть о том, что она была создана земными мастерами, а затем мастерам отсекают руки ножом с тamarисковой рукоятью. После этого статуе говорят, что она появилась на Небе по предопределению и ее создателями были величайшие боги вселенной (3).

Итак, мы видим, что месопотамские представления о креативности довольно понятны и не имеют ничего общего с библейской моделью. Творение здесь переводит объект из состояния предбытия (или «утвержденности») в состояние явленности, материей творения является бесформенный материал, идеей творения – идеальный план, сложившийся на Небе и спроецированный Небом в сердце мастера. Боги творят на основании Слова (то есть, минуя процесс материального делания), люди – на основании Судьбы (то есть, последовательно идя по пути «замысел – действие – воплощение»). Сложнее обстоит дело с соотношением в процессе действия предопределения и свободы воли. В большинстве текстов древней Месопотамии возможность творения обусловлена наличием идеальных его принципов – МЕ или Таблицы судеб. Однако, в некоторых, весьма немногочисленных случаях божество отождествляет себя с МЕ и демонстрирует собственную волю к творению. Точно также может поступать и правитель. Может ли это свидетельствовать о переходе на новую стадию в развитии религиозного сознания жителей древней Месопотамии? Скорее всего, нет. Ответ, как нам сейчас представляется, может заключаться в том, что концепция креативности была теоретически не разработана в древней Месопотамии. Поэтому, наряду с общим правилом, согласно которому креативность вызывается предопределением, существовали и отдельные исключения в виде креативных действий по собственному замыслу или по собственному желанию. С переходом к монотеизму это связано меньше всего, равно как и с усилением царского абсолютизма. Интеллект древних людей здесь как бы «проговорился», бессознательно допустив наряду с идеологически утвержденным предопределением творения творение по случаю или по прихоти. Но далее этого месопотамская мысль не пошла, и нет смысла говорить о каком-либо окончательном понимании соотношения между предопределением и креативностью в рамках клинописной традиции.

## PREDESTINATION AND CREATIVITY IN ANCIENT MESOPOTAMIA

*Vladimir EMELIANOV*

*St. Petersburg State University*

This paper deals with the problem of correspondence between predestination and creativity in the religion and mythology of Ancient Mesopotamia. We know from many cuneiform sources that all actions of the gods depended on their possession of ME (sacred ideas of things and attributes). As for people, the main source of their creativity was “the image of Anu”, i.e. the ideal image of a thing held in one’s mind. Investigating the verbs that mean “to create” led us to conclude that Mesopotamian man believed all things have an eternal nature, and the main problem for the creator was the problem of their metamorphosis from ME into the concrete material object. Although in several examples of the texts one finds references to the will of god or the ruler who tries to be create without any kind of predestination, we cannot find the conception of free will expressed in Mesopotamian cuneiform sources.

### БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Афанасьева В.К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997.
2. *Емельянов В.В.* Древний Шумер. Очерки культуры. СПб., 2001.
3. *Емельянов В.В.* Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003.
4. *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии. М., 1983.
5. *Binsbergen W. Van; Wiggermann F.* Magic in History: Theoretical Perspective and its Application to Ancient Mesopotamia // *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives.* Groningen, 1998. P. 3-34.
6. *Kramer S.N.* The Sumerians: Their History, Culture, and Character. Chicago, 1963.
7. *Lambert W.G.* The Cosmology of Sumer and Babylon // *Ancient Cosmologies.* London, 1975. P. 142-165.
8. *Lambert W.G.* Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East // *Intellectual Life of the Ancient Near East.* Prague, 1998. P. 189-193.

## NEW BUDDHISM, URBAN SPACE AND VIRTUAL CIVIL SOCIETY\*

**Jim TAYLOR**

*Bangkok, Thailand*

‘Welcome to Virtual Sangha (Buddhist monastic order), from your Buddhism Guide at The Mining Company. I hope you will treat this area like you would your own sangha – as a place to learn, to teach, to talk, and to take refuge. No topics are off-limits, and no tradition or school is favored or excluded. We treat each other with respect and reverence, and it is a peaceful place as a result.’

*(<http://buddhism.about.com/religion/buddhism/mpchat.htm>;  
emphasis mine, J.T.)*

People live in places, power rules through flows  
*(Manuel Castells, 1989:349)*

In a widely talked about article, Harvard political scientist Robert Putnam (1995) bemoaned the fact that contemporary life in America has become somewhat associational; though critics have suggested that this may not be the case if we look at the increasing use and civic potential of the Internet. But, the argument that the Internet is creating a meaningful virtual civil society (even if it is seen as ‘disembodied’) depends largely on its ability to generate ‘social capital’ (a term from sociologist James S. Coleman). This consists of social networks, norms and social trust that support an efficient, cohesive society, and facilitate social and intellectual interactions among its members.

In this line of argument, it is not enough for the Internet (which has a history marked by a strong libertarian ethos) – like other electronic devices such as the telephone, or fax machine before it – to encourage the organisation of civic groups. Instead, Internet-based associations need to have the same qualities as associations/organisations in traditional civil society, with members interacting as if they were in a (real) Buddhist monastery, conference center, or soccer stadium. In this sense, aside from simply being a technology, cyberspace, then, needs to be considered a place; at least a place out-there, somewhere (even outside the state).

It is clear that the Internet is a powerful communications tool and is used by many active – including anti-statist, anti-hegemonic – social movements. Even the most traditional elements of civil society are adapting to this new technology: In Europe, the Roman Catholic Church now regularly broadcasts masses over the Web. Likewise in Thailand, a number of Buddhist monks use this medium for teaching and creating new religious communities that are not limited by location. Though Putnam would argue that in the American experience the Internet has negative impacts on associational/civic life and certainly does not sustain civic engagement.

But cyberspace, though not locatable, is sometimes considered as a ‘place’ in the sense where individuals associate around issues of importance to them. Indeed, Hine (2000) has shown how the internet is embedded in complex social arrangements, both on-line and off-line, and as specific cultural practices, which can make a meaningful place. Aside from holding masses and giving sermons over the Web, Catholic priests and Buddhist monks also converse with their devotees in (interactive) chat rooms. At the point when associations emerge in or from cyberspace and unite individuals around a common interest or goal, the Internet becomes more than just an advance over the telephone – it (arguably) becomes a place where social capital is generated. Ultimately, however, the key link between virtual civil society and social capital theory will be the extent of individuals’ feelings and commitments to their ‘online communities’. However, to date, the strength of these ties has gone relatively untested. As a result, the implications of a virtual civil society remain unclear, certainly in Thailand as for the rest of the world – indeed much like cyberspace itself (see Barndt, n.d.).

This paper considers the nature of some new religious virtual communities and the broad changes to religious practices in Thailand (1). In the increasingly dispersed and fragmented nature of the Thai (post-) metropolis (2), and with broad political reform now concentrating on decentralisation and stakeholder participation, there is a radical ‘rhizomatic’ (Deleuze and Guattari’s [1987] term) resistant potentiality in new electronic networks. These are unable to be regulated, sometimes short lived and appearing anywhere. Then if each line is ruptured, another line will emerge in any given locality. All these functionary and dispersed loci on the surface also show little or no connection to a centralised command. These networks, having the appearance of virtual civic society organisations, contest the very ground of established religio-political institutions and the legitimating power of the state.

\*\*\*

In the complexity of the new urban milieu, material spatial practices and social arrangements have been re-coded, which are continuing to effect everyday life. The monasteries, the spiritual heart/centre of the community, now submerged in the post-metropolis as a consequence of unfettered capitalism concentrated in the urban centre since the post-war years. Indeed, the ritually significant monasteries; community-sites that once attracted a variety of social activities, are a feature of a depressed marginal metropolitan landscape – a consequence of unregulated urban growth and inner city decay.

These urban marginal sites are places that produce counter-hegemonic discourses, expressed in particular social forms and practices. These are what Lefebvre (1991) called lived or representational social space ('Thirdspace' from Soja [1996], and Bhabha [1990]) with the potential to radically transform knowledge into action in order to bring about desired changes in the world (Soja 1996, p.22).

As heterotopic sites, urban marginal nature has much in common with the invisible and spontaneous electronic networks, post-modernity's nomadic spaces, appropriated so imaginatively by new religious movements. Foucault's heterotopias are those places that are 'outside of all places', though actually localisable, situated in reality (opposed to utopias [3]); specific divergent sites that embrace both the material and immaterial. They are disturbing places of disorder and incongruity, located in a culture that are at one and the same time 'represented, contested, and inverted' (Foucault 1986, p. 24).

The work by sociologist Manuel Castells on the informational society, virtuality and the 'space of flows' (the integrated global network, in 'capital, labour, commodities, information and images', see also Lash & Urry 1994, p.12) discussed later is also useful to understanding the present post-modern period. The space of flows has reduced the relevance of temporal coordinates; disordering events and making them appear simultaneous. This here-and-now relevance is captured so imaginatively by new urban-based social and religious movements. The ensuing tension between local and global is the central dynamic of the present time. Here, societies are increasingly oriented around the opposites of Net ('Other') and Self, the latter representing the reaffirmation of identities, which continually change and produce the conditions of hybridisation. These hybrid forms are potentially anarchic and challenging to conventional (dominant) social/spatial logic and the regulated production of universal values.

It is important then to move to an analysis of the internet and its re-territorialising possibilities; digital Dhamma, or simulated *sangha* and new electronic religious sites that contest normative sacred space, and a future religion whereby Webmasters are new ‘virtuosi’ (in Weber’s terms). This scenario is one that questions the ‘place’ of monks with emergent (disembodied) cyber-monastic communities, a feature of a new post-modern urban Buddhist society. In order to understand the implications of this clearer, it is necessary to look at the changing nature of urban spaces in Thailand.

In the Thai post-metropolis, social space is being markedly reconfigured. In terms of material spatial practices (flows, patterns, movement) the city is no longer a singular, contained site. Instead, it is more polycentric and dispersed, though it still conserves a centre, as there is ‘no urbanity without a centre’ (Lefebvre, 1996: 208). It is primarily a ‘nomadic’-like place with numerous Other- or counter-sites; for instance, the many private universities, contemporary (alternative) art galleries, multiplex shopping centres, ‘unofficial’ and ‘unregistered’ Buddhist monasteries, Internet- or cyber-cafes, private housing estates, etc. – all situated in a developing exopolis. The new metropolis is then ‘exploding and coalescing’ in a multitude of dispersed new communities, ‘improbable cities where centrality is virtuality ubiquitous and the solid familiarity of what we once knew as urban melts into air’ (Soja, 1996: 239). These alternative dispersed sites, in one way or another, contest the legitimacy of the politico-administrative centre, its institutional (*civic* and military) power, including the educational and politico-judicial state apparatuses. These are the principal loci for the production and reproduction in the far order of institutional (Foucauldian) multiple ‘truth’ regimes.

Bangkok is emerging as an important regional economic command site, with a new strategic role in the current world economy. This is due in part to a spatial dispersion involving numerous economic activities and the ‘telematic global integration’ (Sassen, 1999: 59). Although centrality remains an important element of this economic system, as mentioned above the ‘spatial correlates of centrality’ have been markedly reworked by the forces of globalisation and the new technologies. Indeed, in reconfiguring centrality (and the place of the city) and related social spatialisation, these forces have simultaneously created new spaces for centrality (Sassen, 1999: 60).

Bangkok, as a contemporary urban milieu, and its imagining, has more in common with Disneyland (Krai Yudth in Bello et. al., 1998: 101) than real place. The many new elevated systems may even be a problem in terms of

the hierarchy of social orderings, as in the binary oppositional categories high/low that have long dominated much thinking in Thai social life, especially in the configuration of royalty-commoner relations. For example, royalty moving across and below in the new metropolis where 'low' commoner traffic situated above the head of 'high' royalty on new elevated expressways have to stop at that moment as they cannot, even for an instant, be above persons so 'high'. As Shields (1991: 4-5) notes, high/low oppositions have a geographic parallel in the dualism of central/marginal. Here, the 'social definition of marginal places and spaces is intimately linked with the categorisation of objects, practices, ideas and modes of social interaction as belonging to the "Low culture" ...the culture of the marginalised'. In the not too distant future Bangkokians will also be travelling underground. It will be interesting to see, in relation to royalty=high culture, how oppositional categories of high/low will be interpreted at this time.

The monasteries, the spiritual heart of the community, once the most inspiring and grandeur of places are (like Bangkok's once vibrant canal network) now lost in the shadows of time (or a time that is no longer so significant). The inspiring Temple of the Golden Mount (a landmark in inner-Bangkok) can be still seen from a distance, but only when travelling on the elevated expressways. The working capitalist heart of the city has gained in significance, the site of increasingly globalised finance.

The monasteries, which once attracted a variety of social activities, displaying the residue of human creativity, may also be contrasted with Bangkok's depressed marginal nature (see Anderson, n.d.). These are urban landscapes that are neither pristine nor pastoral, such as vacant overgrown lots, road and railway verges, rooftop gardens, or grass strips under bridges, etc. These places are the consequence of urban growth and inner city decay, and considered problems to be solved by politicians, urban planners, and environmental professionals. Aside from this marginal nature, Bangkok consists of managed and organised nature, the monuments, public parks, the manicured gardens of international hotels, sports and recreational clubs (such as the Royal Bangkok Sports Club), places for the very rich. These are sites of formal mediated encounter, where the above-mentioned professionals provide access to an officially sanctioned nature.

.Marginal nature can also be transformed into sacred sites through the process of place-making, which become liminal urban places (or non-places) that are not officially managed or pastoral and neither completely wild.



Liminal sites are, as Turner (1969: 108-9) notes, are associated with 'magico-religious properties'. Here, there are to be found a variety of religious objects and social forms including nomadic mystics, roadside shrines, fortune-tellers or seers, special sanctified trees considered the place of locality spirits, honoured with garlands of flowers and places where the occasional wandering monk 'passes through'. These are simply places for passing through. In a number of marginal sites of nature, there are the ubiquitous sacred Bodhi (*Pho* or *ficus religiosa*) trees (the tree under which the Buddha was reputed to have gained enlightenment) where disused spirit houses, shrines and other sacred objects are left for the elements. This resolves the problem of where to deposit unused sacred objects. In the forest monasteries, Bodhi Trees are also often the sites of used alms bowls. Most of these are uncertain and potentially dangerous and polluting places, where people outwardly display caution and avoid heedlessness.

In general, marginal sites constitute the social periphery and are places which produce counter-hegemonic discourses, expressed in particular social forms and practices (as in the 'habits of being and the way one lives', see bell hooks in Soja 1996: 98). It offers an open perspective to new ways of seeing, creating and imagining alternatives, utopias and new worlds. Aside from sacred things and persons, Bangkok's marginal space includes organised street beggars and other social elements of an informal-sector of the economy.

The urban streets then are heterotopias in the sense that they are disordered spaces with a large number of arranged orders or sites that somehow interconnect at certain points. At the same time the street also has its own hierarchical order that is a microcosm of the far order, indeed the whole cosmic order. The locality shrines of the stores and other sacred sites inscribed with varieties of local history, monks, street vendors, government officials, police, the street kids, etc. As heterotopic sites, marginal nature may have much in common with the invisible and spontaneous electronic networks, which I discuss later. These are (post-) modernity's nomadic spaces, appropriated so imaginatively by alternative religious movements, many situated at the radical intersection of civil society (situated between the state and individuals) – a growing feature of democratisation.

Manuel Castells has looked at the dislocation or disjunction and its effects on the individual and social relations in cities (see also Robins, 1993), which has helped us to understand the nature of new social or civil society movements/organisations and related spatial arrangements. According to

Castells, essentially, the post-industrial or new societies consist of various forms and sequences of interaction and exchange, the 'space of flows' (the integrated global network). These exchanges are undertaken through 'networks of organizations and institutions' (Castells, 1996a: 29) that are not necessarily located in cities, but everywhere, as a spatial interaction with physical space. It is an expression of the dominant social logic in the Informational or Network Society (in turn this is formed by the 'real virtuality' of the space of flows). The space of flows consists of numerous connected elements including private, financial, proprietary, and public networks, Intra-nets and Inter-nets, reconstituting social organisations (Stalder, 1999: 5). The 'space of flows' consists then of three aspects: technology (network infrastructure) places (the topology of the space formed by its 'nodes' and 'hubs') and peoples (the exclusive space dominated by new techno-elites controlling the networks).

As a period of so-called post-historicism, the space of flows dissolves time through disordering 'the sequences of events and making them simultaneous' (1996b: 467). In terms of modern Buddhist thinking, this has resonances of Auerbach's (in Ben Anderson 1991: 24) sacred communities where the 'here and now', as in a contemporary 'Buddhism of the here-and-now' (see Natayada 1994: 117), becomes 'simultaneously something which has always been, and will be fulfilled in the future'. The reformist soteriological interpretation of Nibbana (Thai: *niphaan*) is conceived then as a momentary, here and now mental experience, rather than a metaphysical entity (Jackson 1989, p.48). In the dissolution of time, cultural forms no longer exist in succession, but simultaneously. In post-modernist discourse, there is no relevance for historical time, killed – according to Baudrillard (see Bogard 1994: 319, 329) – by simulation, 'in its journey into the digital void' (or perhaps seduced to death). Meanwhile the present is simply a 'mediascape saturated with simulacra of history' (Baudrillard in Bogard, 1994: 313).

Deleuze and Guattari (1987) suggest that the radical, divisive hyper-modern period of capitalism mark the absolute end of history (conceived, as we know it, as a linear space-time conception). It invented the private individual and productive bodies, now severed from a sense of tradition and the collective (social) body. In the period of late capitalism, social life has been effectively decoded, or de-territorialised, and everything regarded as sacred or traditional no longer seeming necessary. The conception of (historical) time then expresses no sequence; it is an arbitrary present moment (either now or never).

New social movements are able to capture the sentiments of the immediate present in an a-temporal conception of Being-in-the-world. Indeed, some new religious practices and organised movements are able to capture this 'here and now' or *Jetztzeit* relevance, effectively appearing in conventional terms almost counter-logical and a-historical (see Taylor 1999). Although, in fact, these idiosyncratic movements do not deny history, they reappropriate it, invoking new imaginings of self and society. The choice often presented by interpreters of new religions in Thailand – as elsewhere – is to either celebrate new movements as forms of (Western) liberal plurality, or see them as essentially undermining traditional (conservative) values. Both, whether as alternatives to the state, or anti-statist, are considered expressions of new civil society.

Take for instance the modernist Thammakaaai (Pali: *Dhammakaya*) movement (see for instance Apinya 1993, Suwanna 1990, Taylor 1990 and Zehner 1990), which I would argue is a hyper-rational, neo-liberal response to normative (state) conservative/traditional Buddhism. This movement maintains an internal structure and spatial ordering that incorporates the global logico-morality of the post-fordist market place and a simulated outcome of (late) modernist cultural and political identity.

Although, in the Informational Age, the dominant social logic is formed by the 'real virtuality' of the space of flows, people of course reside in the material world, the 'space of places' (Stalder, 1999: 7). This implies a Deleuze and Guattari (1987) sense of (Lacanian) 'schizophrenia', a complexity emanating essentially from conditions created by the very nature of new capitalism. Here, two contrasting spatial and temporal logics confront each other. This in turn ensures a global destabilisation of cultures in which individuals lose their sense of self or being and attempt through re-coding to reclaim their identity in new forms.

In this 'destabilising' and de-territorialised environment, certain social actors and marginal groups located at the interstices may (and frequently do) contest the inherent rationality or 'logic' of these flows (Castells, 1996a: 33). These interstices create the ground for new connections to be made; they produce new social imaginings, situated between locales of normalising power and distant (though not separated) from the repressive instrumentalities of the state and capital (see also Lefebvre, 1997: 73). These margins or liminal interstices, the rhizomatic zones, generate the conditions for social and cultural creativity (as in new civil society organisations and specifically alternative religious practices), as we have seen so often in national

histories, contesting power relations inherent in the existing social order. In the case of Thammakaai, although representing certain middle-class consumer values, it is a trans-local movement and continually produces 'Other' discourses ('third spaces', see Soja 1996), many of which contest state ideology. It has the advantage then of being both inside and outside, integrating symbols of convention and tradition, while simultaneously opposing the status quo in terms that are distinctively universal. The movement mediates and maintains an ever-important tension between local and global, blurring the margins and incorporating new 'glocalised' imaginings (see also Taylor 2001, p.142) (4).

As Castells reminds us, the ensuing tension between the local and the global is the central dynamic of the Informational Age, where (post-modern) societies are increasingly oriented around the opposites 'Net' (the 'Other') and the 'Self'. The former represents new organisational formations based on use of networked communication media, while the latter symbolises the activities through which individuals attempt to reaffirm their identities under conditions of change and instability. New social formations, including civil society organisations (such as new religious movements) emerge around primary unchanging identities contrasting with rapid change in the wider social order. It is the interplay of the individual and the network where the conditions of human life and experience around the world are so profoundly reshaped; and it is in the urban milieu (the post-metropolis) where this re-contextualisation or reshaping is most noticeable.

In the new internationalised space of flows, importance is attached to an abstract space with interconnected electronic nodes or grids and virtual reality. This new digitalised space attempts to create an integrated total environment with linked interdependencies and, while undermining localism, simultaneously produces the conditions for hybridisation (as Baudrillard's 'hyperrealities'). These hybrid cultural forms are often considered anarchic, posing a direct challenge to conventional (dominant) social logic and its universal value system (Robins, 1993: 319, 325).

At this point I will now move on to a discussion of hyper-real-and-imagined urban religio-scapes, where, as Eco (in Soja, 2000: 325) noted more generally, the 'logical distinction between Real World and Possible Worlds has been definitively undermined'.

Not surprisingly in this interactive environment, (in the smooth 'nomadic-rhizomatic' cyber-zones), English and Thai language Buddhist web sites are mushrooming. For instance, Watthai.net 'provides free web host-

ing, email, computer technical support and training for Buddhist temples and websites'. This new electronic religious landscape or 'virtual Buddhism' has been created as a new domain which, like virtual space generally, offers 'order, refuge' and 'withdrawal' (Robins, 1995: 152). There are no physical places in cyberspace, 'places' are software constructions, which create environments for interaction. Although the modern day 'cyber-flâneur' may stroll from place to place, s/he does not follow physical paths but rather logical links. Neil Smith (1990) referred to this space as 'third (virtual) nature', an electronic space, which has created an unlimited potential through simulated landscapes. The imagination is unlimited in electronic scapes. For instance, in new digital game technology my son is able to create his own imaginative virtual soccer team, or 'dream team', consisting of his chosen players from any world teams against computer selected teams. In general, Cyberspaces are best understood as *an-Other kind of nature's pluralisation*, one which is structured – as Lyotard noted (in Luke 1999, p.29) – on 'bits rather than atoms'.

It should not be forgotten that the movements and flows of (global) capital in the Thai post-metropolis are increasingly facilitated by the seemingly limitless outreach possibilities of cyberspace. Indeed, the re-constitution of capitalism in cyberspace is an ultimate kind of fantasy in that it exploits our own desires as the 'inexhaustible material of consumption' and the 'dream of infinite production' (Markley, 1996: 74). Donna Haraway (1991: 65, my emphasis added) also notes the implications for individuals, state and civic interests in microelectronics, and that this forms 'the technical basis of simulacra; that is, of copies without originals'. This is the basis of a (post-) modern urban condition.

Essentially, Baudrillard (1994: 2) noted that copies without originals is a simulated ordering, the disappearance even of the imaginary, an endless repetition of the 'unreal', a 'precession of simulacra'. Humans seem to consume a world of floating images that bear no relation to reality at all. In this 'hyperreality', signs no longer represent or refer to an external model, instead stand for nothing but themselves, and refer only to other signs. That, according to Baudrillard, is simulation: the substitution of signs of the real for the real. In a sense, the cartographer's map now engenders territory (place), rather than vice-versa (the 'precession of simulacra', Baudrillard 1994: 1), potentially undermining the very difference between the real and the imagined, the signifier and the signified, and true and false (Baudrillard 1994: 2). The complete disappearance of the real is anticipated when the 'map covers

the whole territory', leaving nothing to the imagination (Baudrillard 1994: 123). Though this is unrealistic given that there is always mind-space, in Buddhist terms mind is a 'desiring machine' to be mapped. Then, following Baudrillard, when the real is longer what it was, nostalgia takes increasing significance, causing a panic-stricken production of the real and of the referential. It is at this point that simulation, 'a strategy of the real, of the neoreal and the hyperreal', emerges (Baudrillard 1994: 6-7).

If all of this seems to leave a sense of helplessness in the vast expanse of the unconscious, Deleuze and Guattari (1987) open a third more radical way in proposing some latent possibilities of resistance in their anti-structural 'rhizomatics'. Here, resistant actors need not copies or the tracings of things, but originals. That is, these actors need to make 'maps' themselves so as to reflexively define and mark out new pathways of knowledge/s. Mapping, 'constructs the unconscious' in an orientation 'toward an experimentation of contact with the real'; maps can exist by themselves without the need for anything outside of the map to exist. On the other hand tracings can only exist as representations, they display genetic characteristics in that they evolve and reproduce from earlier forms (Deleuze and Guattari 1987: 12). Tracings then imitate existing striated structures (or, 'all that comes under the energetic-spatio-temporal coordinates', as Deleuze remarks, see Stivale 1985). All codifications, including textual religions are tracings, while maps are concerned with adaptation and experimentation as we can see in the case of new urban religions and the networked systems.

In Thailand alternative religious discourses (contesting official state-sanctioned religious 'truth statements') seen as plotting new discursive and resistant pathways, marking out of new 'maps', are clearly worrying for the state. In terms of material representations, 'a map encodes space, which in turn can be decoded to disclose knowledge of the supposed real space' (Thongchai, 1994: 55). New maps then are contested as they may reveal the potentiality of alternative knowledge/s and create new counter-spaces. In the May 1992 bourgeois-led demonstrations in Bangkok, the pro-democracy leader Chamlong Srimuang's politico-religious sentiments and affiliations to the heterodox Santi Asok religious movement were represented as anti-statist and counter-ideological by the military dominated state (see Taylor, 1993a: 41). The pro-democracy movement was also the start of a new civic society mentality, corresponding to the need for greater democracy and pluralism in the post-1997 constitutional reforms. In establishing a regime of truth for maintaining power,

the military-state needed to show then that alternative politico-religious discourses were threatening to state religion, and to the ordered tracings and regulated conceptions of nationhood (Taylor 1993: 42).

In a similar way, the late Jit Poumisak's radical mapping of Thai history led to his demise. The fateful Jit Poumisak wrote an innovative (though broadly conventional Marxist) interpretation of social and political history in 1957 (in a pre-democratic period, which was certainly not a good time to be innovative) translated as *The Real Face of Thai Feudalism Today* ('Chomnaa Sakdinaa-Thai Nai Patjuban', trans. Craig Reynolds, 1987). This work, from the point of view of the state was a 'non-history' in not making copies or 'tracings' (as in the official royal histories of Prince Damrong Rajanubhab). Here, the unit of analysis was the social formation in the Marxist sense with the monarchy linked to a regressive agrarian order. This, Reynold's (1987: 11-13) says, was certainly seditious in challenging the established symbols of legitimacy (the unifying triad of king, nation, religion).

Difference, deregulation and disorder can be dangerous for perduring local identities, as in the case of the threat from new mobile capitalism. Significantly, Haraway (1991: 166-7) notes that the extreme mobility of capital (with the development of microelectronics) and the new international division of labour are intertwined with the rise of new collectivities, along with the weakening of familiar and local-based groupings. This feature of globalisation (and post-industrial societies) is a primary concern over 'place-based' interests, especially in regard to ethnicities (or cultural groups). As well, the flight of capital into cyberspace has made it less visible as the new global techno-elites move from centralised urban areas to dispersed re-territorialised spaces.

The urban-based Thammakaai movement has been the first new religious organisation to effectively utilise cyber-technology and the potential of mobile capital in the guise of its various (traditional) 'merit making' (*thambun*) schemes. It is clear that cyberspace (in particular the Net), as part of wider social structures, is increasingly becoming contested and relevant to the political space in the new metropolis (Soja 2000: 336). It is also inherently anarchic and problematic for the state apparatuses unable to control the multi-centred dispersions of (counter-) ideas and practices (linked to the proliferation of civic society organisations), and a likely source of contemporary nomadic-rhizomatic thought (in the sense of Deleuze and Guattari 1987). The rhizomatic nature of the Net, that is as non-hierarchical, decentred power,

creates new problems for the state in that it cannot be destroyed, as it will simply re-emerge again at any place at any time; its 'lines of flight' are everywhere. In terms of latent possibilities, lines of flight constitute alternative means of escape from the forces of repression and stratification. Even the most intense strata consist of numerous lines of flight; for instance, territorialities 'are shot through with lines of flight testifying to the presence within them of movements of de-territorialization and re-territorialization' (Deleuze and Guattari, 1987: 55). In this sense, lines of flight connect with new (social) formations. In the case of normalising arbolic systems, the root-tree does not construct or make connections in this way, while the rhizome is constituted by an endless series of connections that may be defined by its boundless lines of flight. This may be the ultimate objective of the radical becoming-rhizomatic.

There are an estimated 45,000+ networks in cyberspace, with some 50 million mainframe and personal computers linked into these networks (Luke, 1999: 27). There is a multiple choice of entries to these networks, while the structure of the Internet itself forever changing and changeable. In its rhizomatic smooth zones, it offers the ultimate form of resistance. 'A rhizome may be broken, shattered at a given spot, but it will start up again on one of its old lines, or on new lines' (Deleuze and Guattari, 1987: 9). A rhizome then, is a system which does not have a centre, a hierarchy, or signification. It does not have a 'General' (unlike Thammakaai) and it is 'without an organizing memory or central automation, defined solely by a circulation of states' (Deleuze and Guattari, 1987: 21).

The Net is ambient, nowhere in particular, but everywhere at once. An individual does not 'go to the Net'; they log in ('on-line') from wherever their bodies are situated. Although the Net negates geometry, it lacks spatiality (indeed anti-spatial), and therefore unable to be controlled. Cyberspace (as Merleau-Ponty would no doubt argue) is sensed; it connects bodies interactively with the world around, therefore a perceived, conceived and lived space. Indeed, it may be considered even as 'landscape' (in Lyotard's sense of where mind shifts from one sensible matter to another, simultaneously retaining sensory organisation appropriate to the first, or at least a memory of it). Those working with new digital technologies and in the landscape of cyberspace may create 'scapes of place', an experience of moving outside of familiar and predictable boundaries. In time, digital living will mean less and less dependence on being in a specific place at a specific time, and even the transmission of



'place' itself will start to become possible. A Buddhist Web site named 'Bud-dhanet' claims to bring an electronic 'cyber-sangha' (monks/nuns, discussed later) to spatially fragmented bodies, anywhere at anytime. Thai religion is changing to conform to new imaginings (or mental religio-scapes) of this abstracted space. Indeed, 'Nibbana.com' is now an antipodean ultimate hyper-reality, while 'virtual' or 'digital Dhamma' is here to stay.

As one Thai social commentator recently noted, the 'Digital dhamma' trend may soon even 'threaten the standing of monks as religious experts' (Sanitsuda, 10 April 2000). In effect, lay Webmasters may become the new religious virtuosi (in Weber's sense), taking the place of monks as disseminators of information and knowledge (secular and sacred). As one Webmaster says, 'if monks don't adapt, they will soon lose their role in society' (in Sanitsuda, 10 April 2000). In relation to widespread criticism of the sangha, William Klausner (1999, p.86) comments that some 'activists even urged a Buddhism without a clergy'. A Thai Webmaster, who maintains his site from a remote village in Chainat Province, said that through his web site he is attempting to make Buddhism accessible and meaningful again for the contemporary world. However, there is no indication that a Net community will replace a monastic community, as 'Dhamma Web sites ...will never decrease the importance of monks as role models for Buddhists' (Sanitsuda 10 April 2000).

However, for most Thais, a religion without a Sangha is unthinkable, similarly, as a disembodied Sangha would be unthinkable. The Three Gems of Buddhism (Buddha, Dhamma and Sangha=monastic orders) are sustained and perpetuated through the corporate body of the Sangha. The Buddha is of course no longer alive, while the Dhamma requires the corpus of monks to act as interpreters, teachers and representatives of the reclusive ideals (with the potential for spiritual liberation). However, given the recent media attention to miscreant monks (see for instance the case of now disrobed senior monks Phra Pativetviset and Phra Khruu Thammathronwanchai, *Bangkok Post*, October 26, 27, 2000; Marshall 2000) there are some serious issues that need to be addressed in regard to discipline (orthopraxy) and monastic supervision. Arguably, as an electronic space is not so liable to misrepresentation in the dispersion of digitised information, deviation (from the norm), mistakes, if they are made, are usually through human error in transmission. In the future, perhaps the 'virtual' or 'cyber-sangha' will come to represent the most pure expression of Buddhism and generate greater patronage through the Net than at the local monastery.

In general, there are a number of Thai Webmasters who now consider themselves as new religious reformers in Thailand contesting state power, providing an opportunity for people to meet and share interests on matters of religion in place-less chat rooms. These ‘virtual’ religious virtuosi have wide social networks, norms and social trust, and are able to facilitate social and intellectual interactions among their members. Therefore, although the durability of virtual associations is in doubt, they may be considered as having some social capital and certain characteristics of civil society organisations. Sanitsuda (10 April 2000) sees this virtual trend as a healthy momentum towards broader based religious reform in Thailand, though I would argue that meaningful reform can only come from within the monastic institution itself.

The many sites now available to Thai Buddhist surfers consist of various virtual libraries, information about noted monks, living and deceased, information on Thai monasteries (national and international), controversial movements and numerous Web boards.

In the present (post-modern) urban milieu, new representations now stand for the real itself. In connecting to a cyber-sangha, new forms of cultural knowledge and experience imply disengagement with the material, political and social realities of place (as in the local monastery and its centring of social hierarchies and the production of cultural norms). In this sense, hyperspace has created a confusion of time, distance and the body, which have now been made meaningless (Rushkoff, 1994: 3). This has worked to create a new sense of utopia, a new imagining and its latent possibilities of reordering social space.

‘DharmaNet’, which claims to be the first and largest Buddhist Website on the Net established in 1991, working out of Sonoma, California, offers an extensive ‘online Buddhist community’. It is

organized to promote the use of computer, network and telecommunication technologies in the service of the global Buddhist community. D.I. is dedicated to preserving and advancing Buddhist values, beliefs and traditions in the world through new and evolving models of organizations and of communities, making full use of contemporary technologies while embodying traditional Buddhist ideals and practices.

(www.dharmanet.org)

Then there is an Australian-based web-site (although as Castells [1996a] argues, the place [or continent] where information resides within the network is unimportant), the ‘Buddhanet’, which describes itself as a ‘vision to

link up with the growing world-wide culture of people committed to the Buddha's teachings and lifestyle'. It also offers an 'on-line cyber sangha' (monastic community). It went on to say that 'in this way, an ancient tradition and the information superhighway will come together to create an electronic meeting place of shared concern and interests'. In other words, an alternative disembodied social world that offers 'on-line communion', where history is irrelevant, or at least 'frozen', and where there are no social encounters (Robins 1995: 150). In a similar theological semantics of encounter a Thammakaai web site comments that

(T)he monks and novices live according to the ancient rules laid down by Lord Buddha some 2500 years ago; truly a very simple and modest lifestyle. *There is, however, another side to this monastery, which makes it part of a new generation of monasteries in Thailand.* Modern technology has found its way into the classrooms, and computers are now widely being used by the students. Recently the monastery has joined the Internet, *opening up a whole new chapter of possibilities.*

(My emphasis added; see [www.concentration.org/homepage.html](http://www.concentration.org/homepage.html))

What exactly is this new chapter of possibilities? In 1990 sales of PCs in Thailand were around 80,000 units. Ten years later, by the beginning of 2000, sales have reached over one million and, it seems, increasing (see: [www.devworld.apple.com](http://www.devworld.apple.com)).

We have moved from a mainframe or minicomputer-based universe to a very different and much more populous environment, one with hundreds of thousands of PCs scattered throughout Thailand, many linked up in networks to servers – and many of these frequently connected with a high-speed modem to the internet... (ITPC '98, p.15)

This is a long way from 1986, when a lecturer from the Asian Institute of Technology sent the first e-mail from Thailand with the assistance of servers in Tokyo and Melbourne, Australia (Thiravudh 2001, p.18). All over Thailand, aside from religious connections mentioned above, from rural district towns to regional centres, Internet cafes are mushrooming and competing for space around tertiary education institutions, middle-class estates and apartments. These provide a ready access to people of all social classes, from the not-so-well educated lonely hearts (seeking initial electronic liaisons and eventually, hopefully, permanent embodied relationships), to urban Western-educated 'e-com' opportunists. Even whole urban centres like the tourist town

of Phuket in the south with its planned new 'digital paradise'. Here, the National Electronics and Computer Technology Center (Nectec) intend turning Phuket into an IT haven with high-speed telecommunication infrastructure, a cyberport to house software firms, international education institutions, and electronic government (see 'Database' *Bangkok Post*, October 11, 2000). This ambitious re-territorialising project aims to attract international capital at the same time integrates sanctioned local interests in a new concept of place making.

But the Internet, with its acentred web of interconnections, is potentially a rhizomatic system with multiple interactive and resistant possibilities (Shields, 1996: 6). This has opened up new spaces, reshaped social networks and dependencies that have affected and reached into every aspect of personal life. The new modern 'socially shaped' (Hine 2000, p.32) technology in the above quote by Thammakaai, replaces nature, absorbs it and annihilates it. Simultaneously it has taken on some of the characteristics of nature such as open spaces, communion, peace, integration and totality. As electronic communication increases in general, new spaces, places and social and cultural linkages are created. This will eventually situate alternative new religious movements such as Wat Phra Thammakaai in the matrix of a global religio-political electronic-based network (a new so-called [hyper-] Buddhist 'Mecca' or 'Vatican' [Taylor, 1999: 173]). However, in an alternative sense, the Net's lack of spatiality and density and its ability to maintain distance between people would seem to work against the formation of meaningful and enduring religio-political solidarities (see Jones, 1997: 254). As well, what may start out as resistant Internet use (smooth nomadic space), over time will become re-territorialised by the apparatuses of state and capital, such as the use of the Internet in the 'Greater Phuket, Digital Paradise Project' mentioned above.

In Thailand, rapid economic growth and its related problems created a heavy burden on the policy and administrative capacity of the highly centralised local administration system (ADB, April 1999, p.25). This led to decentralisation of the administrative system under Article 78 of the new 1997 people's constitution and, embedded in the current national five-year plan (1997-2001), the encouragement of civil society organisations. The *Tambon* (Sub-District) Administrative Organisations or TAOs (*Or-Phor-Tor*) were an attempt to decentralise politico-administrative power to the lowest lev-

els (of sub-national governments) – the villages and sub-districts (away from the centralised government apparatus in the shape of the Department of Local Administration with its formal hierarchy of appointed district-level chiefs). A new initiative is the government's digitalisation of the countryside, the provision of internet access to all 7, 200 TAOs nationwide, linking semi-literate poor farmers and hitherto relatively isolated communities to the mass of information, such as in markets, through cyberspace. Under the 1997 Constitution, the state has the responsibility to ensure that the various electronic infrastructures are accessible to all, wherever they may be located (*Bangkok Post*, September 6, 2000).

The TAOs were essentially a state initiated process (imposed in the reform conditions of multilateral donor organisations) of 'opening up' new micro-level political space. This allows for 'Other' possibilities to emerge: that of the poor local farmers, though in reality local elites will continue in a different guise and moving into different roles to maintain control over knowledge-power. The implications for cyber-space here are far-reaching though critics consider this another of the government's pie-in-sky schemes and another means of state control, this time through the means of digital technologies. However, it is also clear that the Internet could be used against the interests of the state; that is, essentially nomadic. For instance, in the transnational mobilisation of resistant forces opposed to social and ecological controversies such as the construction of large-scale dams, minority human rights issues in the border regions, or women's rights groups in contentious issues such as the recently failed gender equality Bill. The Internet's potential use as a de-territorialised space, as creating the conditions for the emergence of new kinds of civil society organisations and in transforming spatial arrangements is indeed, seemingly, unlimited.

In this paper I have indicated some of the third-space possibilities of the Internet/Intranet and some of the ways in which digitalised electronics are transforming religious space in Thailand. It is, after all, only a beginning. The future may be here already in the dissolution of time and the privileging of space, while human communities are left only with nostalgia and a simulated world where original, first order things cease to exist. But, thus said, the social and cultural transformative potential of new electronic space and virtual associations is only just being realised. Thus said, virtual civic societies, such as electronic religious networks, are clearly here to stay.

## NOTES

\* The paper was presented at the 'State of Civil Society in Southeast Asia Workshop' ISEAS, Singapore (12-13 November 2001).

<sup>1</sup> The term 'Buddhisms' would empirically be more appropriate as this expresses the plurality and diversity of religio-cultural forms found within national contexts; see Trevor Ling (1993, pp 1-5).

<sup>2</sup> I use the term 'post-metropolis', as a 'new' or 'postmodern urbanism', from Ed Soja (2000), implying a 'transition if not transformation taking place in what we familiarly describe as the modern metropolis' and urban life in general (Ibid., p.xii).

<sup>3</sup> The word 'Utopia' is from Thomas More's sixteenth century book *Utopia* implying 'no place'.

<sup>4</sup> The term 'glocalization' reflects a new wave of thinking about local/global; 'a "telescopic" blending of the global and the local, drawing heavily from the Japanese business strategy of *dochakuka*, a global outlook adapted to local conditions or the localization of globality' (Robertson in Soja 2000, p.199; see also Beck 2000, pp 45 ff.).

## BIBLIOGRAPHY

ADB (Asian Development Bank) Report, April 1999. *Governance in Thailand: Challenges, issues and prospects*.

Anderson, B., (1991) *Imagined Communities*. New York: Verso.

Anderson, K.M., (n.d.) Marginal nature: An inquiry into the meaning of nature in the margins of the urban landscape. [www.utexas.edu/academic/uip/research/docstuds/coll/anderson.html](http://www.utexas.edu/academic/uip/research/docstuds/coll/anderson.html).

Apinya Fuengfusakul, (1993) Empire of crystal and utopian commune: Two types of contemporary Theravada reform in Thailand. *Sojourn* 8 (1): 153-183.

*Bangkok Post*. Draft law to avert digital divide ready for NITC. Wednesday, September 6, 2000.

*Bangkok Post*. Database. Nectec ready to create a digital paradise in Phuket. Wednesday, October 11, 2000.

*Bangkok Post*. Abbot wore special forces gear for night missions with women. Thursday, October 26, 2000.

*Bangkok Post*. Monkish misconduct puts order under the spotlight. Friday, October 27, 2000.

Barndt W., (n.d.) 'Is there a virtual civil society?', Carnegie Endowment for International Peace, [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m1181/1999\\_Winter/58517711/p7/article](http://www.findarticles.com/cf_0/m1181/1999_Winter/58517711/p7/article).

Baudrillard J., (1994) *Simulacra & Simulation*. (Trans. S.F.Glaser) Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Beck U., (2000) *What is globalization?* (trans. Patrick Camiller) Cambridge: Polity Press.

- Bello W., Cunningham S., and Li Kheng Poh, (1998) *A Siamese tragedy*. London: Zed Books.
- Bhabha, Homi K, (1991) The Thirdspace. In *Identity: Community, Culture, Difference*. Rutherford J. (Ed.). London: Lawrence and Wishart. Pp. 207-221.
- Bogard W., (1994) Baudrillard, time, and the end. In *Baudrillard: A critical reader*. Kellner D. (Ed.). Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers. Pp. 313-333.
- Castells M., (1996a) The Net and the Self. Special Issue on Anthropological Perspectives on the Informational Society. *Critique of Anthropology*. 16 (1).
- Castells M., (1996b) *The rise of the network society, the Informational Age: Economy, society and culture* (Vol.1). Oxford: Blackwell Publishers.
- Castells M., (1989) *The informational city: Information, technology, economic restructuring and the urban-regional process*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Deleuze G. and Guattari F., (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault M., (1986) Of Other Spaces (Translated by Jay Miskowiec) *Diacritics*. 16. Pp. 22-27.
- Haraway D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Hine C., (2000) *Virtual Ethnography*. London: Sage Publications.
- ITPC '98 *Thosawat haeng khwaam plian plaeng (A Decade of Change)*. Bangkok 2541 (1998).
- Jackson P.A., (1989) *Buddhism, legitimation, and conflict*. Singapore: ISEAS.
- Jones S.G., (1997) *Virtual Culture, identity and communication in cybersociety*. London: Sage.
- Klausner W.J., (1999) The Thai Sangha: Reflections on its past, present and future. In *Thai institutions and national security: Danger and opportunity* (W.J. Klausner). Bangkok: ISIS Paper 3. Pp. 83-94.
- Lash S. & Urry J., (1994) *Economies of signs & space*. London: Sage Publications.
- Lefebvre H., (1991) *The Production of Space*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
- Lefebvre H., (1996) *Writing on Cities* (trans. and edited by Kofman E. and Lebas E.). Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
- Lefebvre H., (1997) *Culture in the plural* (ed. Giard L., trans. Conley T.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ling T., (1993) Introduction. In *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Ling T. (Ed.) Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Luke T.W., (1999) Simulated sovereignty, telematic territoriality: The political economy of cyberspace. In *Spaces of culture: city – nation – world*. Featherstone M. and Lash S. (Eds.) London: Sage Publications. Pp. 27-48.
- Markley R., (1996) Boundaries: Mathematics, Alienation, and the Metaphysics of Cyberspace. In *Virtual Reality and Their Discontents*. Markley R. (Ed.) Baltimore: John Hopkins University Press.

Marshall A., (2000) Wayward monks spur soul-searching on religion. *Bangkok Post* (Reuters), Saturday, October 28.

Natayada na Songkhla, (1994) Thai Buddhism today: crisis? In *Buddhism into the Year 2000: International conference proceedings*. Bangkok and Los Angeles: Dhammakaya Foundation.

Putnam R., (1995) Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy* 6:1, January. Pp. 65-78.

Reynolds C.J., (1987) *Thai radical discourse: The real face of Thai feudalism today*. Ithaca, New York: Cornell University Southeast Asia Program.

Robins K., (1995) Cyberspace and the World We Live In. In *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. M. Featherstone and R. Burrows, (Eds.) London: Sage Publications.

Robins K., (1993) Prisoners of the city: Whatever could a postmodern city be? In *Space & Place: Theories of Identity and Location*. E. Carter, J. Donald, and J. Squires, (Eds.) London: Lawrence & Wishart.

Rushkoff D., (1994) *Cyberia: life in the trenches of hyperspace*. New York: Harper San Francisco.

Sanitsuda Ekachai. Digital dhamma. *Bangkok Post*. Monday, April 10, 2000.

Sassen S., (1999) Digital networks and power. In *Spaces of Culture*. Featherstone M. and Lash S. (Eds.) London: Sage Publications. Pp. 49-63.

Shields R., (1991) *Places on the Margin: Alternative geographies of modernity*. London: Routledge.

Smith N., (1990) (first pub. 1984) *Uneven development*. Oxford: Basil Blackwell.

Soja E.W., (2000) *Postmetropolis: Critical studies of cities and regions*. Oxford: Blackwell Publishers.

Soja E.W., (1996) *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Malden, Mass.:Blackwell Publishers Inc.

Stalder F., (1999) *The network paradigm: Social formations in the Age of Information* ([www.slis.indiana.edu/TIS/stalder.htm](http://www.slis.indiana.edu/TIS/stalder.htm)).

Stivale C.J., (1985) Interview with Felix Guattari in Paris. See <http://userpage.fu-berlin.de/~marfak/ort/metapop/guattari.html#p2.6>.

Suwanna Satha-Anand, (1990) Religious movements in contemporary Thailand: Buddhist struggles for modern relevance. *Asian Survey* 30 (4): 395-408.

Taylor J.L., (2001) Embodiment, nation, and religio-politics in Thailand. *South East Asia Research* 9 (2): 129-147.

Taylor J.L., (1999) (Post-) Modernity, Remaking Tradition and the Hybridisation of Thai Buddhism. *Anthropological Forum* 9 (2). Pp. 163-187.

Taylor J.L., (1993) [1996] *Forest Monks and the Nation-State*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Taylor J.L., (1990) New Buddhist movements in Thailand: An individualistic revolution, reform and political dissonance. *Journal of Southeast Asian Studies* 21 (1): 135-154.



Thiravudh Khoman, (2001) How Thailand got hooked up to the Net. *Bangkok Post Database Supplement, 12<sup>th</sup> Anniversary*.

Thongchai Winichakul, (1994) *Siam Mapped: A history of the geo-body of a nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Turner V., (1969) *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing.

Zehner E., (1990) Reform symbolism of a Thai middle-class sect: The growth and appeal of the Thammakaai movement. *Journal of Southeast Asian Studies* 21 (2): 402-426.

[www.dharmanet.org](http://www.dharmanet.org)

[www.concentration.org/homepage.html](http://www.concentration.org/homepage.html)

[www.devworld.apple.com](http://www.devworld.apple.com)

<http://buddhism.about.com/religion/buddhism/mpchat.htm>

## SCHLEIERMACHER AND ZINZENDORF ON RELIGIOUS EXPERIENCE, COMMUNITY AND INDIVIDUALITY

*Martin LEINER*

*Jena University, Germany*

“On the same day, the unfortunate Schleiermacher left us and went to Halle University. He could not longer be accepted among us because he had devoted himself totally to unbelief, despite all the given patience and advice”.<sup>1</sup> These were the words used in the official journal to comment Schleiermacher’s departure from the seminary of the Moravian Brotherhood founded by Zinzendorf in Barby. It was April 16<sup>th</sup> 1797.

Almost exactly 15 years later, Schleiermacher wrote the following well-known sentence at another Moravian colony: “*I can say, after all this, that I’ve become a Moravian once again, but of a higher order*”.<sup>2</sup> This self-definition of Schleiermacher’s, to be “a Moravian of a higher order”, will be the theme of the following paper .

Our intent is to supply the most precise information available on what this self-appraisal may mean for Schleiermacher himself, as well as for his entire theology. In particular, we must clarify to what extent Schleiermacher, despite his departure from Barby, remained “a Moravian” or became one again. Just as important is the question of what this declaration of “a higher order” means. To what extent does Schleiermacher distinguish himself from the Moravian Brotherhood? Finally, what happened during these 15 years that made, out of a man excluded for his unbelief, a “Moravian of a higher order”?

I would therefore put forth the following thesis, composed of three steps:

Schleiermacher’s statement about himself becoming a Moravian again must be taken seriously. Schleiermacher regained proximity with the Moravian brotherhood through different ways. In important aspects he had never really abandoned it altogether. There is a particularly relevant observation to be made: according to Schleiermacher’s own words, we can consider, starting from about 1796, his writings as descriptions of experiences that must be linked with the Moravian Brotherhood.

The comment concerning the higher order must be taken just as seriously. What invariably distinguishes Schleiermacher from the Moravian Brotherhood is that in his dialog with different philosophers, both contemporane-

ous and of the antiquity, he has brought the description of his entire experience to a higher level. The problems that caused Schleiermacher to part with the Moravian Brotherhood remain discrepant.

Consequently to these first two theses, a “double reading” of writings such as the “Reden” and “Monologuen” is possible. On the one hand as a description of experiences to be considered in relationship with the Moravian Brotherhood and which consequently can be understood as a continuation of a Zinzendorffian sensitivity in the context of early Romanticism and German idealism. On the other hand, these writings can be seen as a poetic account of the struggle with philosophical problems of the time in which Eberhard, Spinoza, Fichte, Jacobi, Kant, Schelling, Hume, Plato, Aristotle and others are the implicit discussion partners.

The particular appeal in Schleiermacher’s writings is that there is no break between the philosophical dialog and his own piety. On the contrary, everything is linked in an organic unity.

I’ll handle this theme in five steps:

1. Short overview of the research on Schleiermacher and his relationship with the Moravian Brotherhood and Zinzendorf.
2. Interpretation of the letter to Georg Andres Reimer, in which Schleiermacher describes himself as a Moravian of a higher order.
3. Remarks on Schleiermacher’s quarrel with the Moravian Brotherhood since his departure from Barby.
4. The relationship between Moravian Brotherhood and Schleiermacher as example for the statements from Zinzendorf about religious experience, community and individuality.
5. Summary of the results and possible leads for future research.

### ***1. Short overview of the research on Schleiermacher and his relationship with the Moravian Brotherhood and Zinzendorf.***

Almost all students of theology know Schleiermacher’s word describing him as a “Moravian brother of a higher order”. Nevertheless, the precise meaning and importance of this self-description remain pretty unclear<sup>1</sup>. New books on Schleiermacher content themselves with very general statements. For example, Kurt Nowak: “Moravian Brotherhood didn’t disappear from Schleiermacher’s life without any fuss. The Moravian Brotherhood lived on in the deep layers of his theology – in the understanding of the revelation as a living event; in the faith in man created in the image of God; in the percep-

tion of the individuality of each human being. Schleiermacher's meditation on the hospitable and communitarian traits of church is a heritage of Moravian Brotherhood too."<sup>2</sup> Equally little about Moravian Brotherhood is to be found in, for example, Albrecht L. Blackwell's *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom and Phantasy* (Harvard 1982). While Eilert Herms<sup>3</sup>, Erwin Quapp<sup>4</sup> and Christian Albrecht<sup>5</sup> emphasize more the meaning of the Moravian Brotherhood for Schleiermacher, Fritz Weber<sup>6</sup> and Günter Meckenstock<sup>7</sup> consider it to be marginal. This difference is certainly the consequence of the two different possible readings of Schleiermacher's writings. Thus we can refer Schleiermacher's thoughts to philosophical discussions, or alternately as a further step in the history of a development that started in the Moravian Brotherhood.

More precise investigations pertaining to this theme are all of an older date. Dilthey's *Life of Schleiermacher*<sup>8</sup> and Ernst Rudolph Meyer's book, *Schleiermachers und C.G. von Brinckmanns Gang durch die Brüdergemeinde* (Leipzig 1905) are still the most detailed and extensive dissertations on the theme. Meyer is very partial in emphasizing the continuity between Moravian Brotherhood and Schleiermacher, which is seen particularly in the Christology. Another important older work sees the source for Schleiermacher's thinking about individuality in the Moravian Brotherhood. It is Samuel Eck's *Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher* (Gießen 1908)<sup>9</sup>. He describes the thoughts of Zinzendorf as an important source for Schleiermacher's theory about individuality. All these older papers have great merit but are also known for significant shortcomings. They are partially written from the conscious perspective of the Moravian Brotherhood. Thus they tend to overemphasize the continuity with the Moravian Brotherhood. Furthermore, they often concentrate in a partial manner on a single thesis. We would therefore generally agree with Günter Meckenstock when he writes that Schleiermacher's self-appraisal as a Moravian of a higher order needs further scientific investigations<sup>10</sup>.

It must be taken into account, however, that current research is the process of changing. In an as yet unpublished dissertation supervised by Michael Welker in Heidelberg, MB's influences on Schleiermacher's early writings are analysed. The study, written by Dorette Katharine Seibert, is entitled "*Die Denkgangart als lebendiges Resultat der eigenen Geschichte ansehen: Herrnhutische Motive in Schleiermachers Theorieentwicklung (1788-1796) untersucht an seinem Verständnis von Erfahrung und Gemeinschaft*" (Diss. Heidelberg 2000). It is

a study well worth reading, describing first Zinzendorf's theology and then that of August Gottlieb Spangenberg, successor to Zinzendorf and head of the Brotherhood. Finally, it examines the early writings in volume I of the KGA in an attempt to uncover patterns related to the Brotherhood. The dissertation strongly emphasizes the MB's influence on Schleiermacher. I'll differ from this study on a few points, both in my method as well as in my results<sup>11</sup>. Nevertheless, I go on the principle that neither this dissertation nor my report will have said everything there is to be said about Schleiermacher and Zinzendorf. A lot of topics, in particular concerning the time after 1802, are still to be developed and discussed.

## ***2. Interpretation of the letter to Georg Andreas Reimer***

From the 21<sup>st</sup> of April until the 9<sup>th</sup> of Mai 1802, Schleiermacher stayed with his sister, Friederike Charlotte ("Lotte"), who lived in the MB community in Gnadenfrei. At this point he writes to his friend and editor, Georg Andreas Reimer. The crucial passages are as follows:

"I feel good being here with a tender and loving sister, in a sumptuous region with the wonderful impressions of a former lifetime. There is no place like this one to encourage the living memories of the entire course of my spirit. This goes from the first awareness of the better to the point where I stand now. It was actually here in a "small figure" (as we say) that I first became aware of the relationship of man to a higher world. We say that spirits appear often as children and dwarfs, but they are spirits, and in essence it is the same thing. It was here as well that the mystical frame of my mind, which is so essential to me, first developed. Later, it preserved and saved me from the turbulences of scepticism. Earlier it had begun to take form in my mind. Now it is formed and after all that, I can say that I became a Moravian again, only of a higher order. You can imagine how alive and in my self I'm here. I have a sister that I love with all my heart and with whom I kept up permanently a living and open correspondence. It is therefore a great pleasure to see and enjoy now directly what we discussed and expressed through writings for six years."

The following can be concluded from this testimony:

1. Schleiermacher considers the MB's influence to be significant not to particular aspects of his thinking, but rather as an influence on his thinking in general. It influences "the whole course" of his mind.

2. Two of the MBs' legacies in particular determine Schleiermacher's thinking: the "conscience of our relationship to an higher world" and "the mystical frame of mind".

3. Schleiermacher describes his relationship to MB not as a break but as a development, the growth of a seed, which is now formed. He speaks about a “small figure”<sup>14</sup> that has now become great.

4. Schleiermacher speaks about reconciliation with his own past when he says that “after all, he became a Moravian again”.

5. And then an astounding remark: Schleiermacher sees in the MB what he “discussed and expressed through letters” in the last “six years”, that is since about 1796.

This remark deserves a more precise interpretation. We can understand to a large extent that *everything* written by Schleiermacher at this time could be observed in the MB community. We should therefore associate not only the “Reden”(1799) and the “Monologen” (1800), but also, for instance, the “Vertrauliche Briefe about Friedrich Schlegels Lucinde”(1799) to the MB. This is impossible, especially as regards the last writing. We must therefore choose a weaker interpretation. Only part of what Schleiermacher has written, for example in his “Reden” or in the “Monologen”, and not everything can be associated with the MB. But in general, we can assume that Schleiermacher experiences great peace, something like a home, during his stay in Gnadensfrei. He is “inside himself”.

This positive, almost tender attitude towards the MB’s tradition can also be found in a second letter sent from Gnadensfrei. It is a love letter to Eleonore Grunow in which he describes a walk through a MB cemetery. “I didn’t idealize the people who had used it until now. They were without education, close-minded and knew little about the universe. They had touched only the periphery of the human soul in their search for the godly and the ungodly. Most of them were certainly like this, but they carried as well the Eternal in their heart. They intuited that meaning that holds the world together, and even if they were ignorant of good things, which they might even have criticized, they wouldn’t have loved evil. Peace upon them – I thought – they can now know more and be better. In this way, I walked between the graves”.<sup>15</sup> That Charlotte Schleiermacher read the Monologs with a great approval can also be seen in the correspondence of these months.<sup>16</sup>

After these declarations in 1802, Schleiermacher seems to have greater continuity with the MB. He has left everything “small” behind him but has remained, in a greater way, a MB. This interpretation must now be tested and qualified. Thus we must ask what the reasons were for Schleiermacher’s departure from the MB, and whether he reviewed these reasons later on.

### ***3. Schleiermacher's relationship with the MB since his departure from Barby***

In the letter in which Schleiermacher expresses<sup>17</sup> his doubts to his father, he says at first that he has lost his faith. This declaration corresponds with the interpretation of Schleiermacher's teachers who have pushed him into writing this letter, as seen in the quotation from the Diarium at the beginning of this paper. Yet, in this letter, Schleiermacher doesn't describe himself as an "unbeliever", but rather as "heterodox" (p. 76). Already in his text, undated letter to his father, Schleiermacher writes: "Is it not One God, who created and supports you and me? Is it not One God that we both venerate?"<sup>18</sup> We must with Eilert Herms exclude<sup>19</sup> all assertions that would assume a loss of faith and a conversion on the part of Schleiermacher's. As a matter of fact, Schleiermacher is much more concerned with concrete matters of faith.

These are:

1. Schleiermacher questions the divinity of Jesus because the same Jesus doesn't describe himself as God.

2. He doubts Jesus' death as atonement, because Jesus has never described his death as such. Neither was Jesus' intercession necessary, for "God could not forever punish the imperfection<sup>20</sup> of those he had obviously created as imperfect and needing to strive for perfection".<sup>21</sup>

These are then exegetic and dogmatic problems. But Schleiermacher's uncle Stubenrauch estimates that these problems are not so extraordinary. "I find perfect that you (Schleiermacher) distance yourself from all kind of proselytism. But what disturbs me is that in Barby, more precisely in the seminary, nothing is done to support those students who have doubts, and there may well be a few of them, in a more tenderly fashion, so as to provide them with the time necessary for them to overcome their doubts, without making them leave the community immediately".<sup>22</sup> Confronted with such problems, it was normal that Schleiermacher studied theology. He searched for the liberty to test the veridity of arguments. "The insufficient proof that was given for teachings, the lack of or only partial presentation of those thinking otherwise, without ever alluding to their reasoning or arguments; these and the impossibility of researching into these preferred but obviously censured things are the reasons that made me gradually arrive at where I am now. In Halle this would be circumvented. I would be in a position to verify everything".<sup>23</sup>

3. There is an aspect in this matter however, which puts into question the experiential foundations of the MB's piety. It is the aspect of the purity of

feelings and fantasies as experienced in contact with the Saviour. Stubenrauch already spoke about it in his first answer to Schleiermacher's doubts: "Should there be certain feelings that are not real to you, you would do better to say straightforward that they aren't there than to simulate them. I only ask then again to investigate without bias if you have never before had the same feelings or sensations or representations (the precise word is of no importance), and if you can truly say that when you had believed to have these in the past, they turned out to be mere deceptions".<sup>24</sup>

The examination leads to a negative result. Schleiermacher considers the feelings experienced in the MB as a deception. He comments it in his autobiography written on the 10<sup>th</sup> of March 1794: "We always searched in vain for the supernatural feelings and what was called, in the language of each society, the dialogue with Jesus. The violent efforts of our fantasy were unfruitful and imagination's helping hand always ended up being deceptions".<sup>25</sup>

With these three critiques the heart of the MB's piety (the foundations of experience, the christology and the soteriology) were put into question. We understand better then why the leading brothers in Barby and even Schleiermacher's father believed that Schleiermacher had lost his faith or that he prayed another God entirely.

15 years later, Schleiermacher describes himself as an Moravian of a higher order. The easiest explanation for this would be that in the meantime, he has returned to the MB's three categories. But we can see, that Schleiermacher's approach to these themes differs so greatly from the MB's conception that one must concede a permanent difference in outlook. Only if we see Schleiermacher's positions in the larger context of the discussions of his time, we find that he doesn't deny completely the moravain heritage. We'll concentrate on particularly relevant declarations.

A. In the "Reden" Schleiermacher emphasizes the experiential aspects of religion, as well as separating religion both from metaphysical speculations and from ethics. With the choice of experience, intuition and feeling, Schleiermacher remains in a theological perspective close to the MB's tradition. He would have been much farther from it had he built his religion's theory on ethics or metaphysics. At the same time, there are strong differences, too. Schleiermacher will never look again for "supernatural feelings". As Julia Lamm has shown, he develops a very different, philosophically influenced discourse on feelings<sup>26</sup> at an early stage. This will lead him, in his



‘Reden’, to describe religion as “feeling and taste for the infinite”. But Schleiermacher doesn’t think here of feelings as having a supernatural characteristic through their psychological appearance and realisation. Religious feelings are naturally oriented toward the infinite. It is not revelations from the beyond, but the perception of nature and history that refers us back to the infinite.

Thus, for Schleiermacher, the relationship with Christ isn’t a supernatural meeting with the saviour but rather related with the historical effect of the historical Jesus. Already in his sermons at the beginning of the 1790’s, he does not see the relationship with Christ as a supernatural one, experienced in a mystical meeting, but rather emphasizes the effective dependency of the historical Jesus.<sup>27</sup>

B. This brings us to the second theme. Schleiermacher is again close to the MB’s thinking through the central position that Christ has in his thinking. In the “Reden”, this is less clear than in the years known as the “Glaubenlehre”. For example, in 1831, Henriette Herz uses the typical MB’s discourse of the Saviour to describe Schleiermacher: “Schleiermacher is far from Rationalism and a true believer in God and the Saviour”<sup>28</sup> If we seriously take into account the words about Schleiermacher’s strong refusal of the anti-climax<sup>29</sup> in the second letter to Lucke, then the Christology is without any doubt the main point of his teaching on faith.

So far, we have established connections. But on the other hand, Schleiermacher has never brought again to the fore Jesus’ divinity in the sense of Zinzendorf. In the “Reden”, he refuses clearly this idea.

C. As for his soteriology, it is not based on the concept of atonement through death. Nevertheless, there is a certain proximity with the MB in Schleiermacher’s conception of sin. This conception does not concern itself – as could have been expected after his departure from Barby – with moral perfection, but rather the inhibition and the obscuring of consciousness in its relationship to God. Indeed, in Schleiermacher’s teaching just as in the MB, it is the relationship with God, not what a man is or possesses, which is the main concern. Schleiermacher will not go back to a discourse on eternal damnation.

We can observe the following in this – much too short – overview based only on as few of Schleiermacher’s most important statements. There is no real return to moravian theology in the questions who caused Schleiermacher’s separation from the MB, but in the larger context of the different theological and philosophical positions of his time Schleiermacher recognizes again how

much he is close to Herrnhut. Personal factors and the development of the MB must also be taken into account.

Individually, it is particularly important that Schleiermacher developed good relationships with family members and friends in the MB. This is as much the case with the constant and friendly relationship with Johann Baptist von Albertini, a student friend in Barby and later, the MB's bishop, as with Schleiermacher's relationships with his father and his sister Charlotte.<sup>30</sup> It is also important to point out that the MB changed and opened itself. The anti-scientific seminary in Barby was closed and opened again in Niesky with a younger crowd.

In literary terms, D. Seibert's new study shows that Schleiermacher was influenced in his readings of philosophers by the experiences he had made in the MB. This is particularly the case when he gives prominence to the theme of friendship when he treats Aristotle.<sup>31</sup> Particularly salient in this respect is the manuscript "To Cecile", dated back to 1790 by Meckenstock.<sup>32</sup> The manuscript follows a psychologically interesting and indirect strategy. In fictive letters to Cecilia, Schleiermacher defends her friend Selmar, whom Cecilia sees as having become an unbeliever. The immediacy of the accusation of unbelief is avoided on two counts. On the one hand, Schleiermacher doesn't defend himself directly but rather defends a friend. Thus he overcomes the logic of direct accusation and defence. On the other hand, this "other", who in a sense is Schleiermacher himself, is kept at a distance as Schleiermacher gives him the name Selmar; the same pseudonym used by von Brickmann. In this way, Schleiermacher can handle the reproach of unbelief received two or three years earlier from a relaxed and enjoyable distance. Using this distance, Schleiermacher manages to relate his own story as a coherent development in itself. Schleiermacher develops the image of a process of formation in which enthusiasm and the search for strong impressions from feelings play a great role.<sup>33</sup> We can see in this period an allusion to the MB's experience, though Schleiermacher emphasizes that oneness of man cannot be achieved on this level. Rather, a human being must do what Schleiermacher did through his departure from Barby: he must, solely through the strength of his feelings, reach an attitude based on the principle of reason.<sup>34</sup>

Schleiermacher thus accomplished reintegration into and reconciliation with the MB, partly also as a result of strong family ties. When he describes himself as a MB of higher order, it can mean that he succeeded in integrating his youth in the brotherhood as a positive event in his development. We can

add also another phenomenon. Schleiermacher had distanced himself from the MB only on particular points. On others, he stayed rooted in its thinking and experience. This is particularly the case for the themes of community and individuality. As he got to know other ways to deal with theology and philosophy, it became clear to him how strongly the MB had influenced him. He was fundamentally a MB. He found affinities in particular among those of his intellectual contemporaries who stressed individual expression and the value of friendship. Thus Schleiermacher experienced what a lot of people experience in the process development: in a foreign environment, we learn how strongly we have been shaped by our origins. In contact with the rationalist theology and a critical theory of religion, Schleiermacher saw clearly how fundamentally he was a MB.

For this reason, he can consider the MB to be his spiritual family in 1802.

To illustrate the proximity and the simultaneous distance between Schleiermacher and Zinzendorf, I'd like to conclude with a short description of Zinzendorf's way of thinking about religious experience, individuality and community. You'll see for yourself how similar but also how different Zinzendorf's ideas are. Even if it is not clear whether Schleiermacher has read Zinzendorf's writings, some of his ideas were certainly present in the MB, so that Schleiermacher has been influenced by them.

*4. The relationship between MB and Schleiermacher  
in the light of Zinzendorf's statements on religious experience,  
community and individuality*

Nikolaus Ludwig, count of Zinzendorf (1700-1760), the founder of the Moravian community, is often considered as the first great ecumenist in today's sense, as well as being, the first great Christ centred theologian (K. Barth).<sup>35</sup> As for the actual discussion in systematic theology and for our theme, we'll mainly take into account that Zinzendorf developed a) a phenomenological-psychological theology, characterising the experiences of the individual, and b) an ecclesiology based on trinity, in which a positive evaluation of individual and group differences in Christianity is achieved. These two points shall be described.

A. Zinzendorf's phenomenological-psychological theology as self-description of the individual's experiences: experience and individuality.

Scepticism and especially the reading of Pierre Bayle's *Historical and Critical Dictionary* influenced Zinzendorf philosophically.<sup>36</sup> This is why

Zinzendorf – just as Luther and Kant too – didn't believe that a rational and philosophical understanding of God could have results concerning our salvation. It cannot reach God's mystery.<sup>37</sup> This is why the relationship with God doesn't happen through speculative reasoning or through ethical postulates, but rather through faith and feelings. "Thus faith and the true feeling of Him are the two great and unspeakable blessings that allow our entire soul to function, for we cannot subsist without faith and feeling".<sup>38</sup> The religious experience becomes decisive. It manifests itself in the "daily contact with the saviour". Man succeeds in this contact only through the Holy Spirit. In the Christian community, the Holy Spirit is normally effective through the word of the Bible. This is in the sense of a daily contact of the individual with Christ. The goal of this intimate contact with the saviour is to become more and more like him. The experiences gained in this interaction must be expressed. Zinzendorf always arouses one through his phenomenologically and psychologically precise descriptions of religious experience. To reach this goal, the brotherhood established a real "culture of diaries" that was still alive<sup>39</sup> at the time Schleiermacher was in Niesky and Barby. This is where Schleiermacher learnt the phenomenological-psychological expression of religious experience, which he later describes in the "Reden" as an alternative to metaphysical speculation.

*B. Zinzendorf's ecclesiology based on trinity: community and individuality*

Zinzendorf understands the community of the three persons of the trinity as the first Church: "When I speak about the first Church, I don't mean the apostle Paul's Church. I mean the holy unity of three, the first community. It is the first Church, the one without fault".<sup>40</sup> The reflection of the first Church is the image of the human community of men, women and children. When the trinity says: "Let us make Man", this means for Zinzendorf that it (trinity) represents our community of origin. This representation shall become similar to us. Men, women and children make the Church.<sup>41</sup> The consequence of the latest is that on the one hand, Zinzendorf understands the holy spirit as a mother<sup>42</sup> and that on the other hand, each family can and should see itself as the reflection of the community of origin. This is God's family.<sup>43</sup> This church model didn't find a lasting expression after Zinzendorf, neither in the tradition of the Old Testament nor in Jesus' community. It is only on the cross that Jesus builds a foundation for the church: "Thus he hung there in peace and, naked and uncovered,

reconstructed a church which had been thus far misconceived, and named John and his own mother as the first siblings to the cross. And after having founded his church and conveyed the image of the holy Trinity, personified by his brother John, his mother and himself, to the all those present and as yet uncomprehending, he said: now I have finished, now I have nothing left to command. Then he closed his eyes and died, thus giving Satan his final death-blow". Thus the church is for Zinzendorf the reflection of Trinity. The relevant metaphor is the family and, relying on John, "friendship".

Both community and the individual condition, support and promote one another.<sup>44</sup> As each individual has a unique relationship with the Saviour, the community must act in such a way so as not to oppress individuality. Uniformity in Christianity must be avoided as a danger. "We must act with our hearts [...], but never in the superficial way, considering that men are providentially different in the inside, just as their faces are. We are against moulds, which is an odious word for us. We don't like to shape people. Each one in his innocent nature and the way he acts shall be accepted. We shall not ask from someone who is a tulip to smell like a rose or a carnation [...]. We are not bound to teach a horse to sing, nor a lark to neigh".<sup>45</sup> The high esteem of individuality refers also to the different Christian confessions. They all have their specific values, their details. They are "*Tropoi paideias*", particular ways through which God educates individuals and peoples in a manner true to their nature. Thus Christians from different confessions live together in the MB (Moravian Brothers, Lutherans, Reformed, Catholics, Schwenkfeldianers ). The diversity of confessions asks for "an accommodation of our pastor's faith with his lambs and their many moods and ideas".<sup>46</sup> It can and shall not be overcome under the circumstances of our time.

Schleiermacher kept the experience of the MB during his entire life. This is that community and individuality don't exclude each other. They can on the contrary promote one another.<sup>47</sup> Continuity exists as well in the ecumenical aims, though not in their institutional build-up.

### ***5. Summary of the results.***

#### ***Possible consequences for further research***

Schleiermacher's treatment of the MB can be seen as the example of a successful, personal and intellectual confrontation with a reduced and pietistic form of religion experienced in his youth. At a personal level, it was a success

because the relationship with the people remaining in the community developed positively. Intellectually, Schleiermacher avoided returning to unsatisfying forms of beliefs as while at the same time not negating his roots. Rather, he built something truly personal with the MB's legacy, which is, from philosophical and theological perspectives, highly interesting.

As a result, I'd like to recall the assertion that, contrary to various otherwise-directed philosophical works on Schleiermacher, the MB had a great meaning to his way of thinking. In the perspective of further research, it is recommended to have in mind Zinzendorf's thinking and other MB theologians, as well as testimonies of the religious life in the brotherhood. One will however have to guard oneself from exaggerations which would overshadow discontinuities. Schleiermacher is not only a MB of a higher order, but a lot more.

On the whole, so I hope to have shown, we'll be able to remember the theses from the beginning of this paper summed up in three points.

1. Schleiermacher's statement about himself becoming a Moravian again must be taken seriously. Schleiermacher regained proximity with the Moravian brotherhood through different ways. In important aspects he had never really abandoned it altogether. There is a particularly relevant observation to be made: According to Schleiermacher's own words, we can consider, starting from about 1796, his writings as descriptions of experiences that must be linked with the Moravian Brotherhood.

2. The comment concerning the higher order must be taken just as seriously. What invariably distinguishes Schleiermacher from the Moravian Brotherhood is that in his dialog with different philosophers, both contemporaneous and of the antiquity, he has brought the description of his entire experience to a higher level. The problems that caused Schleiermacher to part with the Moravian Brotherhood remain unresolved and discrepant.

3. Consequently to these first two theses, a "double reading" of writings such as the "Reden" and "Monologuen" is possible. On the one hand as a description of experiences to be considered in relationship with the Moravian Brotherhood and which consequently can be understood as a continuation of a Zinzendorffian sensitivity in the context of early Romanticism and German idealism. On the other hand, these writings can be seen as a poetic account of the struggle with philosophical problems of the time in which Eberhard, Spinoza, Fichte, Jacobi, Kant, Schelling, Hume, Plato, Aristotle and others are the implicit discussion partners.

NOTES

<sup>1</sup> Unmarried brother's choir's diary from April, 16th 1787; quoted in Kurt Nowak, *Schleiermacher, Leben, Werk und Wirkung*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, p. 32.

<sup>2</sup> Schleiermacher to G.A. Reiner, Gnadenfrei, Friday, April, 30th 1802 (KGA V/ 5, pp. 392-393. p. 393).

<sup>3</sup> The following research's overview takes a few important indications from Dor-ette Seibert's work mentioned below.

<sup>4</sup> Kurt Nowak, *Schleiermacher*. (note 1), p. 32.

<sup>5</sup> Eilert Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des System der Wissen-schaften bei Schleiermacher*, Gutersloher Verlag 1974, pp. 32-35.

<sup>6</sup> Erwin H. U. Quapp, *Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten*, Gottingen 1972.

<sup>7</sup> Christian Albrecht, *Autobiographische Integritat als Theoriebildungsmotiv bei Schleiermacher und Freud*. In *Der "ganze" Mensch Perspektiven lebensgeschicht-licher Identitat*. Berlin / New York: Walter de Gruyter 1997, p. 131-173; in particu-lar pp. 131-146.

<sup>8</sup> Frits Weber, *Schleiermachers Wissenschaftsbegriff, Eine Studie aufgrund sein-er fruhesten Abhandlungen*. Gutersloh: Gutersloher Verlag 1973, p. 18.

<sup>9</sup> Gunter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*. Die Auseinandersetzung des fruhen Schleiermacher mit Spinoza und Kant 1789-1794, Schleiermacher-archiv (Berlin/New York 1988).

<sup>10</sup> Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Band 1.

<sup>11</sup> Cf., on this matter, the critical answer from Friedrich Meinecke: "Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitatsgedan-ken". In: *Vom geschichtliche Sinn und vom Sinn der Geschichte*, (Lepzig, 1939), pp. 95-119. Other older papers ask if Schleiermacher actually understood Zinzendorf's theology. See Hermann Plitt, *Das Verhaltnis der Theologie Schleiermachers zu der-jenigen Zinzendorfs*. In *Theologische Studien und Kritiken*, (H. 1872), 198-280. And Bernhard Becker, *Schleiermacher und die Brudergemeinde*. In *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* (vol. 3, Heft 2 und 3. 1894), pp. 45-77.

<sup>12</sup> Gunter Meckenstock, *Deterministische Ethik*, p. 12.

<sup>13</sup> As a method, I principally use Schleiermacher's letters, in particular the one to Reimer. Besides it is necessary to question Schleiermacher's entire theology on this theme. I consider in particular these aspects of the content: the phenomenological-psychological approach to religion that Schleiermacher links with Zinzendorf; the theme of the natural and universal formation of the individuality. To differentiate between Schleiermacher and Zinzendorf, I would like to add to her work the differ-ent reason's understanding. Zinzendorf has a sceptical conception of reason influ-enced by Pierre Bayle. On the contrary, Schleiermacher under different influences defends an optimistic conception of reason.

<sup>14</sup> At Schleiermacher's time, the word "kleinlich" is no longer only a synonyme of "small" (as until the 16 century), but mean shanging to a small one", See Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Fully reviewed by Elmar Seebold (Berlin/New York): Walter de Gruyter 1989, p. 376. And "Kleinlich" in *Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (Leipzig: Verlag from S.Hirzel 1873), pp. 1116-1117.

<sup>15</sup> To E. Grunow, Gnadefrei, Monday (3rd mai 1802), KGA V/5, pp. 394-397.

<sup>16</sup> Ibid 397-402/403-413. From Schleiermacher, Gnadefrei, Saturday (May 9th, 1802) and Wednesday May 12th until Monday, June 7th 1802. In the happy time in Gnadefrei, Schleiermacher is busy with ecclesiological ideas. Thus he writes in the latest letter to E. Grunow: "The clock stroke eight. I sat down on a bench in the alley knowing that Lotte and her sister were celebrating the washing of the feet. I thought with this nice symbol about the humility and you. That could not miss in my church. I want to wash your feet too and you can then lean forward and kiss my forehead". To E. Grunow, Gnadefrei (Monday, 05.03.1802), p. 397.

<sup>17</sup> To J.G.A.Schleiermacher. Barby (Sunday, the 21st of January 1787)

<sup>18</sup> To J.G.A.Schleiermacher. Barby (March 1787), KGA V/1, pp. 63-65, p. 63.

<sup>19</sup> See Eilert Herms, *Herkunft*, p. 33.

<sup>20</sup> In his autobiography from 1794, Schleiermacher says as well that already as a kid, he feared the teaching of eternal punishment and reward. He had spent nights of reflection without sleep. See F. Schleiermacher, *Autobiography*, in Hans Bolli, *Schleiermacher Auswahl*. Gutersloher Verlag (1968), pp. 252-261. p. 254.

<sup>21</sup> Besides these theological question, Schleiermacher mentions unhappiness with the teaching and understanding of the Brotherhood too.

<sup>22</sup> From S.E.T. Stubenrauch (Halle Friday March 16th 1787), KGA V/1, pp. 63-65. Cf. Schleiermacher criticizes proselytism in the "3rd Rede" KGA I/2, p. 248.

<sup>23</sup> To J.G.A.Schleiermacher (Barby, Monday, 02. 12.1787), KGA V/1, pp. 57-58.

<sup>24</sup> To S.E.T Stubenrauch (Halle, Saturday, 02.17.1787), KGA V/1, pp. 59-60.

<sup>25</sup> See F. Schleiermacher, *Autobiography from 1794* (note 20) p. 257. The description of the MB's feelings as "supernatural" is surprising and rather unusual for the Brotherhood. Nevertheless, it concerns the search for feelings that do not come from the world but rather from the holy spirit or the Saviour. This is observed directly through the feeling's psychological appearance.

<sup>26</sup> See Julia Lamm, *The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of Gefühl*, HTR: 87/1(1994), pp. 67-105.

<sup>27</sup> "Many of our brothers have built outside the sphere of our religion a small reassuring and calming body of few truths. Good for them if they can be happy. But let us not be led by the proud madness of these people as if they had then no more responsibility towards Christ. They have hidden from him as well the weak light that illuminated them. Only through Christianity, the truths that complete the own reflection of the mind became universal". SW II/7, p. 12.



<sup>28</sup> Henriette Herz to Alexander Dohna (01.22.1831), in Johannes Bauer: *Unge-druckte Predigten Schleiermachers* (Leipzig, 1909), p. 123.

<sup>29</sup> See F. Schleiermacher, "Second letter to Lucke", in Hans Bolli, *Schleiermacher – Auswahl* (Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus 1968), pp. 140-175: "The idea, my dear, is a strong refusal of each form of the Antiklimax".

<sup>30</sup> A particularly meaningful event is the visit that Schleiermacher paid to his sister in Gnadenfrei in 1796. Charlotte writes that she "made so to say a new acquaintance of her brother" with his visit (Charlotte Schleiermacher, Gnadenfrei, Monday 09.05 until Sunday 09.11.1796, KGA V/2, pp. 5-7). In the years that follow, the correspondence with his sister is Schleiermacher's richest and more personal correspondence. As Schleiermacher alludes in his letter to Reimer in 1796, the visit in Gnadenfrei played an important role for him. He describes this place as a manifest description of what he has been writing after 1796.

<sup>31</sup> The strong link to the MB that D. Seibert sees in the approach of the themes freedom and determinism too, is not so convincing.

<sup>32</sup> Gunter Meckenstock, *Einleitung des Bandherausgebers*, KGA I/1, L II.. "To Cecilie" is edited in KGA I/1, pp. 189-212. 1789 is possible as year of publication too.

<sup>33</sup> See KGA I/1, p. 195.

<sup>34</sup> See KGA I/1, p. 198.

<sup>35</sup> See Karl Barth, KD (= Church Dogmatics) II/2, p. 631

<sup>36</sup> See about this Erich Beyreuther, *Studien zu Zinzendorfs Theologie*, Neukirchner Ed. (Neukirchen, 1962).

<sup>37</sup> See N. L. von Zinzendorf, *Londoner Predigten*, vol. II, p. 177.

"It is not as if we have a particular enmity towards reason. We have ourselves reason and we need it where it belongs. May we not have the magnificent genius, we have at least a practical spirit and a useful understanding. With it, we can cope with the world. But it isn't enough to deal with God's mystery", London and Barby 1756/57 (reprint Hildesheim, Olms, 1963).

<sup>38</sup> N. L. von Zinzendorf, „Jüngerhausdiarium» from 04.03.1755 " in: Otto Utendörfer: *Zinzendorfs religiöse Weltanschauung*, (Berlin 1929), p. 95.

<sup>39</sup> We distinguish between various types of diaries, that each member of the community kept.

<sup>40</sup> N. L. von Zinzendorf, *Gemeinreden I. Hauptschriften* vol. 4 (reprint: Hildesheim, Olms 1963), p. 80.

<sup>41</sup> N. L. von Zinzendorf, *Gemeinreden I. Hauptschriften* vol. 4 (reprint: Hildesheim, Olms 1963), p. 80.

<sup>42</sup> See Dietrich Meyer, *Das "Mutter-Amt" des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, EvTh 43 (1963), pp. 415-430.

<sup>43</sup> N. L. von Zinzendorf, *Gemeinreden I*, (in: note 40), p. 80.

"It is an important grace that we are such a model. Each brother and sister, each faithful couturier and shoemaker, that seats in the living room with his wife, sons and

daughters congratulate themselves. They also realize that it can and shall be the mark of the community of origin and that it can represent a house of God, a family of God.”

<sup>44</sup> See on the one hand : «The community must now take it seriously. It must become a real and continuous dialogue between the Lord and the hearts (of the Christians). The community has an appearance of durability only when this happens”. N. L. von Zinzendorf. „Jüngerhausdiarium“ (10.29.1757) in Otto Uttendörfer, *Zinzendorfs religiöse Grundgedanken*, Herrnhut 1935, p. 117. On the other hand: „I don't establish christianity without the community”. This famous sentence from Zinzendorf is given to us by the Lieutenant von Peiste. See O. Uttendörfer et al. (eds.). *Die Brüder*, p. 103. See *Londoner Predigten 1* (note 37): “God has created us and given us the social link (society). Thus he wants us to be recognised as his disciples when we love each other”.

<sup>45</sup> N.L.von Zinzendorf, „Jüngerhausdiarium (11.15.1758), in O.Uttendörfer, *Zinzendorf religiöse Grundgedanken*. (Herrnhut 1935), p. 156.

<sup>46</sup> N. L. von Zinzendorf, *Homilien über die Wundenlitanei*, reprint: Hildesheim: Olms 1963, p. 156.

<sup>47</sup> Schleiermacher's 1794 autobiography describes as well the happy experiences of friendship in Barby. in (cf. note 20), p. 257: “ We were so happy in our community activities and with the feeling of our friendship.”

## PAVEL FLORENSKY AS THEOLOGIAN AND PHILOSOPHER (Florensky in Romania)

*Liliana SCUREA*

*The University of Bucharest, Romania*

Pavel Aleksandrovich Florensky (1882-1937) has for Romanian theological culture the same important significance that he has for Russian culture. His approach is a typological one: “the Occident”, “Russia”, “Middle Age”, “Kant”, “Plato” are for him symbols of certain metaphysical and existential options that are crucial for the history of humanity’s culture.

We can’t speak of an authentic comprehension of the Florensky’s thinking in the Romanian culture, but it could be a useful exercise for masters and doctoral students to interpret parts of his works, beginning with large fragments from the Romanian version of his most important work: *The Pillar and Ground of the Truth* (translated into Romanian in Iasi, 1999).<sup>1</sup>

The theologian Florensky has already reached the Romanian homes; the philosopher and the scientist are still to come. Romanian theologian researcher, Deacon Ioan I. Ica Jr., from the Theological Institute of Sibiu, has made an outstanding effort to study new-fangled facts and documents related to Florensky’s life and work. To this purpose he visited the Oriental Pontifical Institute in Rome, and his documentation activity there contributed to much better cognition of Florensky’s work in Romania and beyond. We think the Deacon’s studies would be extremely interesting for the Russian biographers and exegetes of Florensky. Deacon Ica’s researches were used as a basis in conceiving the present paper, and we would like to thank him for that.

Florensky received attention and admiration from the Romanian great poet and philosopher, Lucian Blaga, who described Florensky, in his *Mioritic Space* (1938), as “one of the most interesting contemporary thinkers of orthodoxy, and in the same time an engineer, a mathematician, a priest and a theologian”.

A great contemporary Romanian theologian, Priest Professor Dumitru Staniloae, quoted *Letter IV* from *The Pillar and Ground of the Truth* in a key paragraph related to “Being and Persons in Trinity” in his *Dogmatica*

(1978, vol.1, p. 297-310). Professor Staniloae assumes the definition of the Divine Being as “substance-relation”, limiting it only to the Holy Trinity.

From the philosophical perspective, we have to notice Florensky’s influence on the works of the Romanian philosopher Constantin Noica, who was also interested in the thermodynamic of the spirit. In his *Diary of Ideas* (republished in 1990), Noica mentioned the decisive typological dissociation between *homoousie* and *homoiousie* (V, 388; VI, 13), between the faithful ones, believing in the One as Multiple (the Trinity) and having the Taboric light of the true philosophy, and the illuminist partisans of the Aryanism, believing in the One and in the Multiple, the last one being the only one that can be seen.

In the following pages we will try to bring to your attention those themes that have incited the Romanian theologians’ and philosophers’ interest.

### ***The unique and peerless character of Florensky’s thinking***

Priest Florensky’s life and work can easily convince the competent sets of researchers or the public from all over the world that they are in the presence of one of the most eminent personalities of culture, both universal and aboriginal (he was a partisan of the autochthonism pre-eminently, regardless to his non Russian genealogy), an erudite scientist, and a universal, genial and profound spirit of the 20th century. Deacon Ioan I. Ica Jr. considers Florensky a great theologian and orthodox priest, a brilliant philosopher and historian of philosophy, a mathematician, a physicist, an engineer, a philologist, an aesthetician and theorist of arts, language and culture, a martyr of the Christian Church and of intellectual freedom. Finally, after almost three quarters of a century of ideological repression, Priest Pavel A. Florensky has reappeared on the cultural scene, where he is seen, as he was in the opinion of his contemporaries, as “*a Russian Leonardo da Vinci*”, or, in the opinion of the exegetes specialized in religion, “*an orthodox Pascal*”. In a creative manner, in an intense, unique, provocative and concrete experience, he brought together religion and sciences, creed and culture, church and world, revelation and reason. In Deacon’s opinion, Florensky is the most important representative of a unique phenomenon of the modern culture history – the Russian religious philosophy of the end of the 19th century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Although Florensky’s works are still incompletely known, some of them being yet unpublished, he compels recognition through his thinking as a profound and actual figure.

Having a complex style of writing and thinking, Florensky is thought to be one of the pillars of the spiritual life. Although in his lifetime he was accused of heresy, due to his personal manner of explaining religious phenomena, he still remains, undoubtedly, one of the greatest authors of theological orthodox writings. That is why, in order to explain completely the style, proportions and importance of his works (more than 20 titles), even a thousand books are not enough. Because he approached a wide diversity of the theme, always concretely, pertinently and originally, Florensky continues to be known and to draw interest from many perspectives (philosophy, arts, literature etc.). Most analysis and discussion of Florensky's work is based mainly on only one of his books, the truly famous – *The Pillar and Ground of the Truth*, which was at last translated into Romanian and published in 1999. The final version of this book was published in Moscow in 1914 and since then it has been translated into all of the major languages.

Quoting Deacon Ioan I. Ica Jr., we could ask the following questions: "...What does Father Florensky mean to Romania, an orthodox country? Does his life work have the same meaning in his country of origin?" We will try to supply the readers who are insufficiently informed but interested in the matter with some of the implications of this unique book, which is, not only for Russian religious philosophy but for the universal philosophy of all times, thought to be an *opus magnum*. Florensky's contemporaries instantly compared *The Pillar and Ground of Truth* to the famous Saint Augustine's *Confessions* or to *The Apology of Christian Religion*. When the final version of this book was published in 1914, its content was no longer actual for Florensky because he had already surpassed the state of mind and spirit he had at the time when he began to write it in 1904, as a senior student in Mathematics, before he decided to enrol himself at the Faculty of Theology. In other words, the core of this work, published in the original version by a 26 year old author, is nothing but a genial paper by a graduate student in theology. The considerable impact of this work was related undoubtedly to the fact it was the intellectual and religious story of a special conversion to the Christianity of the Orthodox Church. There is no wonder that the reading of this book was then and has since been the reason for the conversion of many Russian intellectuals' to orthodoxy – starting with the professor of philosophy N. O. Losski, father of the theologian V. Losski, the poets Osip Mandelstam, Maksimilian Voloshin and others. Florensky's ordainment as a priest in 1911 made fashionable the ordaining among the Russian orthodox intellectuals

(the most famous example is the ordaining as a priest of the professor of political economics Serghei Bulgacov, in 1917).<sup>2</sup>

A) *Florensky, as theologian*. From 1906, as a sophomore in Theology, Florensky considered that theology should express the very religious reality of man's salvation through the union with God. He noticed that this union could be realized fundamentally only by a vivid religious experience. Although all the dogmatists' opinions had as a constant object the dogmatist's abstract ego, and as a constant predicate the abstract Divinity, Florensky managed to free himself from this abstract dogmatism and to move on convinced of the fact that dogmatism must give way to experimental science. He expressed this opinion in his *Dogmatic and Dogmatism*, which contains the main sense of the architecture of his theological and religious thinking.

The union of man with God is made in a unique and definitive way in Jesus Christ, through Sacred Mysteries and their rituals in Church, and through clerical dogmas. These mysteries and rituals are, in Florensky's opinion, a total and concrete symbolical space of revelation and entrance in communion under the form of a concrete, personal and communitarian experience in the same time; the religious experience is spiritual and symbolical.

Discontinuity, participation and ecclesiology are constants of Florensky's thinking from the first exposure of his ideas in a dialogue in *Empyreum and Empiricism*, written in June, 1904, just after he graduated from the Faculty of Mathematics. This work was not published until 1987. In this work, Florensky shows the final fundamentals of existence are religious, and therefore they are not invented but given through the ecclesiastic experience of the Sacred Mystery. In Florensky's opinion, such an experience distinguishes itself from the empiric experience and the common naturalist psychophysical experience, which is blunted and limited.<sup>3</sup>

On May 19, 1914, in his doctorate dissertation speech (later published under the title *Reason and Dialectic*), Florensky focused again on methodological matters. He explained more accurately the sense of the approach (theodicy) and method (dialectic) he adopted in *The Pillar and Ground of the Truth*. Based on the ontological definition of religion – “*life of ours in God and of God in us*”, and on its phenomenology – “*a system of acts and life experiences that secures the salvation of the soul, and psychologically secures the equilibrium of the spiritual life*”, Florensky specifies more clearly the contents of the two paths – the upward one and the downward one – that are represented by theodicy and anthropodicy. Any religious movement

unifies both paths in an antinomic way. They can be separated only methodological in order to be analysed distinctly, because they meet in different phases of the evolution of the personal and social religious conscience: the upward path is specific to beginners in ascetic and spiritual life, and the more difficult downward path is specific to those who already possess spiritual maturity. Florensky expressed unequivocally the programme of the post-metaphysical religious philosophy: “it has been philosophised enough on religion and about religion, it’s time to philosophise in religion, to plunge into its medium”; this medium is the interpersonal ecclesiasticity that takes part of the Revelation, which is the experience of the communication of religion through the downward path and of the receiving of religion through the upward path.

In 1908, in his graduate dissertation on theology entitled *About the Religious Truth*, the 26-year-old Florensky elaborated on a rough version his own theodicy. In this work he attempted to answer the fundamental problem of knowledge, how could reason exist in a world where “the only sure thing is that nothing is more miserable and more arrogant than man”. The essence of this answer is contained in *Letter II* and *Letter III* about doubt and the Trine Unity. Reason is possible through the truth, and truth is guaranteed by the certainty of the judgments. Judgments give certainty to their statements either immediately through intuition (which is real but finite), or through the discursiveness of the arguments (which is rational but infinite). To know the Truth, embracing of faith is required. Faith is an ascetic law, a crucifixion of the mind, in the same way that ascesis is a crucifixion of the body. Through faith, reason forgets itself in Truth; the internal law of the Truth reveals itself in Trinity as Love. Love, whose metaphysical essence is the a’logical surpassing of the self-identity, is the very Being of God, who has not got Love but is Love. The essence of God is personalized as I-You-He through the Father, the Son and the Holy Spirit. Florensky connects the three personalized modes to the three supreme transcendences: the Truth, the Good and the Beautiful. These are the three hypostizations facets of the singular spiritual life manifested as the Truth (for “I”), the Good (for “You”) and the Beautiful (for “He”). Knowledge, action and contemplation bring Love up to date in the dynamic of the interpersonal relations both in divine and created sphere.

Florensky’s opinion, Love expresses the triple personality of God, the making of creation as a form of divine self-communication and the bringing back of creation in the God-Trinity.

Andrei Sorulot, a contemporary writer, speaks of a current spiritual crisis, “If I don’t believe in God it is mostly because the faithful made Him impossible to me to believe in...”. At first this remark seems vexing, but an analytical look around at the acts and experiences of modern life confirms Sorulot’s statement. It seems Florensky foresaw this spiritual crisis. Even in the first pages of *Dogmatic and Dogmatism* he condemned such thinking. He said the painful words that should awaken each and everyone: “...we are forced to recognise an evidence: nowadays the religious education system has received the hardest hit that could be given to a spiritual value – it has lost its value to conscience...”. What could be this value? It must be the authentic experience, the experience “in the Holy Spirit and in Truth”, as he stated in the beginning of *Dogmatic and Dogmatism*, a work inspired by Jesus Christ’s words to the Samaritan woman (John 4.22-24).

The “hearth” discussed by Florensky is the heart, which through its experience must warm-up the “conscience”, the truth. In case that this warming-up does not happen, the consequence noticed by our theologian can be explained: “the centre of life has come to be outside of life”.

In *The Pillar and Ground of Truth*, Florensky gives a general valid solution in the process of knowledge of the Truth – man’s deifying and transfiguration. Deifying can be reached through Love even if nowadays it is more difficult for us to admit that. Love is the bond in the communion of the Holy Trinity’s Persons. To one trained in the process of deifying, Love is also the viable bond between people. Florensky says: “Because of that the authentic knowledge – knowledge of the Truth – is possible only through man’s transfiguration and deifying and through the accumulation of Love as an essence of deifying...The real knowledge of the Truth is thinkable in Love and only in Love...My Love is the work of God in me and my work in God”.<sup>4</sup>

Florensky – the theologian, philosopher and man of culture – had, throughout his life, a Theo-centred orientation.

In Romania, the novelty of Florensky’s works, given by its quasi-encyclopaedic content, draws the attention of those who are fond of authentic theological knowledge. A good example to that point is Elena Dulgheru, the translator into Romanian of *Dogmatic and Dogmatism*. Dulgheru catches the importance of Florensky in the light of the themes of his texts that have been published thus far into Romanian. These supply her with “not only with a theological view on some domains that have been considered profane so far (linguistics, geometry, physiology etc) but also the proof of a possible



utilization of profane in the service of the interception of the sacred”.<sup>5</sup>

So, Florensky is not only a theologian, he is also a Christian philosopher. In Christian philosophy, he draws attention to “the philosophy of person and of the creative heroism”<sup>6</sup>, and he brings into the foreground the characteristic note of Eastern European philosophy, the philosophy of the spirit or the omiusianism, which is founded on the possibility of surpassing the law of identity. Florensky notices that omiusianism is the original note of the Russian philosophy.

In a philosophical-religious approach, Florensky intersects the two coordinates of love: love as psychological state and love as an ontological act.<sup>7</sup> He places the latter in the plane of a personal philosophy, where it takes an important place in Christian philosophy as a distinctive note. Only by making such delimitation we can understand more profoundly as ever Florensky’s conception about the knowledge of God, respectively about Love, and in the same time also the fact that “everything that will be said from now on isn’t a metaphor but the exact expression of our more authentic comprehension”.<sup>8</sup>

More than ever, as we better understand the core of Florensky’s writings, we feel the imperative need of his presence. Elena Dulgheru thinks the thematic of Florensky’s texts “has the gift of disconcerting both the theologian (usually untrained in the sciences of this world) and the exegete (for whom the final shock had been the invasion of Mathematics and experimental sciences in his territory)”.<sup>9</sup> This is not a reproof of Florensky’s works, but the acknowledgement of grand merit. Florensky’s merit places him as a follower of the Cappadochian Holy Fathers, who, although they were deeply initiated in the secrets of the natural sciences of their times, were still faithful first of all. In that sense we can quote the position of the most important orthodox interpreter of the Holy Scriptures, Saint John Gold Mouthed: “And if the enemies of the truth dwell on sustaining that it’s impossible to be brought something into existence from something that doesn’t exist, let’s tell them so: what has been made the first man from? From dust or from something else? How was made the flash out of dust? How were made the bones, nerves, arteries, muscles, skin, nails, hair? How were made out of a single matter such many organs that are so different in their quality? To these questions they’ll never be able to open their mouth to answer!”.<sup>10</sup> Only faith can answer all of these questions. Even though modern science has proven itself more advanced in material knowledge than at the time of the Holy Fathers, the way God works remains unknown.

Foreseeing the current spiritual crisis of our society, Florensky's entire activity focuses on "the utilization of the profane in the service of the interception of the sacred".<sup>11</sup>

B) *Florensky, as philosopher*. Florensky's philosophical typology (orientation?) is more Platonian than Kantian. Florensky expressed an objective realism of an ancient medieval and ontological type instead of the psycho-paralysing, illusory, fragmental, nominalist subjectivism (in which he perceives and exposes a form of metaphysical selfishness). This Platonism is understood in the light of the Embodiment as a concrete idealism expressed spontaneously in the general human experience of the world.

Florensky understood the meaning of his life as a duty to build ways to a future integral vision about the world. In that sense he can be regarded as a philosopher.

\*\*\*

Both in Occident and in ex-soviet Russia, Florensky's personality and thinking continue to fascinate and incite interest, although the publishing and perceiving of his works are still in an incipient state. Because of the complexity and vastness of his works, in which scientific interests intersect the philosophical and religious-theological interests, the evaluation of his whole collected works, even preliminarily, is for now premature. It will take a considerable amount of investigation – detailed, methodically made and interdisciplinary confronted – before a holographic three-dimensional image of Florensky's thinking can be obtained.

Father Florensky consecrated his entire life to work and study. He never experienced the entertainment, rest and pleasures of this world. Florensky remembered that the bookcase of his childhood home did not contain tale books and his family never discussed religion, neither pro nor contra. Florensky came to know "in time and space" the religious Truth, the Church with all the Mysteries and dogmas (beginning with the dogma about the Holy Trinity and the divine-human Person of Jesus Christ), the mystique-ascetic Church experience; profoundly and concretely under the pastorship of his confessors, Bishop Antoni Florensov and Isidor Gruzinsky. He detached himself from the Christianity of intellectuals, which was partial, anticlerical, abstract, ideological, and sentimental. In *The Pillar and Ground of the Truth*, Florensky noted that intellectual proceedings do not differentiate a faithful scientist from an unfaithful rival. Both have the same structure of the mind, but different beliefs:

“the belief in unfaithfulness, in this decayed world with its laws” and, respectively, “the belief in unfaithfulness, in a superior world with other laws”.

In the 1920's, during the campaign of unveiling relics and confiscating icons, Florensky wrote *The Iconostasis*, in which he showed the spiritual relation between a Saint, his body that is still not rotten, and his icon. In *The Iconostasis* and *Reverse Perspective*, Father Florensky asserted the ontological superiority of icon over lay painting and its general cultural value. During the campaign of changing toponyms and even personal names for the final purpose of destroying historical and religious continuity, Father Florensky wrote *The Names*, underlining the spiritual importance of the name as a manifestation of personal essence.<sup>12</sup>

During the birth and flourishing of the futurism and technical culture, Florensky emphasized the value and importance of the general-human cultural forms that contain spirituality. He strongly believed that a man of culture has the mission to search for the reality of the spirit.

In the above-mentioned works, Florensky opposes the opinion generally accepted by artists and men of culture, that the subjective illusory perspective of art and culture allows man to organize things as he pleases. In Florensky's view such an opinion leads to the loss of the sense of culture and to the destruction of culture and man. He is against considering culture “just a thing,” because in such a case there aren't any criterions of choosing. There is no possibility of being loyal this type of culture while accepting one thing and rejecting another. In order to perceive values, we must step outside of the limits of the culture and must find a criterion that is above culture. In Florensky's view, this criterion is the cult as a unity between heavenly and earthly things, between the mental and the sensitive, between the spiritual and the bodily, between God and man (philosophy of the cult). Culture has its roots and core in cult. Above that, the liturgical work means to him the very core of the entire man's activity and its purpose is the purifying from sins for the everlasting life.

Thinking of Florensky's scientific personality, Bulgacov wrote: “he always astonished with his full mastery of the field, with the lack of dilettantism, with the vastness of his scientific interests. In this regard he resembles mostly to the Renaissance genial personalities: Leonardo da Vinci and others, maybe even Pascal...”. Florensky's recognition as an extraordinary specialist in electrotechnics was so big that after his deportation in 1928 he not only continued to lead the Department of Materials Study of G.E.E.I., but also he was appointed in 1930 as scientific director at the Union Energetic

Institute. In 1931, he was chosen as a presidium member in the Bureau for the Electro-isolating Materials at Union Energetic Committee. In 1932, he was included in the Standardization Committee of Labour and Defence Soviet. He also attended the first and the second Union Conference concerning the Electro-isolating Materials, in 1929 and 1931.

In the 1920's, simultaneously with his huge technical-scientific and organizational activity, Florensky continued to meditate on a synthesis of the mathematical, physical, artistic, philosophic and religious thinking. In 1921, he wrote to V. I. Vernadsky about the existence of what he called "pneumatoshere": structural forms having a material nature, very stable, created by spirit and acting in the circulation of the spiritual culture.

Florensky is considered a martyr of the Church. At a time when the Russian aristocracy's eminent representatives of the "traditionalist and neopatristic" religious trend were emigrating to Paris (Bulgacov, V. Lossky, G. Florovsky etc), he strongly refused to leave his country. Taking inspiration from Apostle Paul's words, he said we should be content with what we have. These events took place after July 26, 1933, at a time when Florensky had already been arrested and condemned by a special "troika" (a commission formed of three NKVD members). He was sent to hard work in re-education work camps in Eastern Siberia (at the beginning), but even there he did not interrupt his scientific activity.

Florensky is a remarkable personality and a foremost representative for the culture of the 20th century. His ideas are as topical in the 21st century as they were when he first launched them. His life and work have started to be perceived and studied with more and more interest, proving his importance for theology and contemporaneous society. Such an interest in a personality of his stature is important nowadays when there is an obvious spiritual crisis, due in part to secularisation and the great importance we credit to technology. These modern trends inevitably remove God from the centre of the Universe. In the light of the Eastern European thinking, Saint Maxim the Confessor asserted clearly that things don not move autonomously in creation, but the very Spirit of God puts them into movement (comments, Genesis 1.2, The Wisdom of Solomon 12.1).

## NOTES

<sup>1</sup> So far, the following works by Florensky have been translated into Romanian: *The Iconostasis*, translation and chronology by Boris Buzila, Bucharest: Anastasia Publishing House, 1994, 256 pp.; *Reverse Perspective and Other Works*, translated by Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu, Ana-Maria Brezuleanu, foreword by Nina Kauchtschischwilli, Bucharest: Humanitas Publishing House, 1997, 272 pp.; *Dogmatic and Dogmatism. Theological Studies and Essays*, translation and foreword by Elena Dulgheru, Anastasia Publishing House, 1998, 344 pp.; *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, translated by Emil Iordache, Priest Iulian Friptu, Priest Dimitrie Popescu, introductory study by Deacon Ioan I. Ica Jr., Iasi: Polirom Publishing House, 1999, 568 pp.

<sup>2</sup> Deacon Ioan I. Ica Jr. in his introductory study for the Romanian Version of Florensky's *The Pillar and Ground of the Truth*, Iasi: Polirom Publishing House, 1999, p. XXXIV.

<sup>3</sup> Ibidem, p. XXXVI-XXXVII.

<sup>4</sup> P. A. Florensky, *Dogmatic and Dogmatism*, Bucharest: Anastasia Publishing House, 1998, p. 3.

<sup>5</sup> Elena Dulgheru in the foreword for the Romanian translation of Florensky's *Dogmatic and Dogmatism*, p. 5.

<sup>6</sup> P. A. Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth*, p. 182.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>9</sup> Elena Dulgheru in the foreword for the Romanian translation of Florensky's *Dogmatic and Dogmatism*, p. 5.

<sup>10</sup> Saint John Gold Mouthed, *Writings I. Homilies at Genesis* (part I) translated by Priest Dumitru Fecioru, Bucharest: the Publishing House of the Biblical and Missionary Institute of the Romanian Orthodox Church, 1987, p. 43.

<sup>11</sup> Elena Dulgheru in the foreword for the Romanian translation of Florensky's *Dogmatic and Dogmatism*, p. 5.

<sup>12</sup> P. A. Florensky, *Dogmatic and Dogmatism*, Bucharest: Anastasia Publishing House, 1998, p. 34-35.

## МАТЕРИЯ ИГРЫ: ИГРУШКА ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ, ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТЫ

Анна ГУСЕВА

Дух, как известно, существует, хотя и творит его  
высокоорганизованная материя

Е.Г. Эткинд *Материя стиха*

Сегодня в области культурологии и философии тема игры стала одной из тем, где почти невозможно сказать что-то новое и ранее неизвестное или непроговоренное, поскольку существуют ставшие классическими исследования (например, «*Homo Ludens*» Й. Хёйзинги). Однако на грани игры и не-игрового бытия есть вещь, которая недостаточно изучена в философском плане, хотя она довольно подробно рассматривалась в психолого-педагогических и дизайнерских работах. Это игрушка.

Что имеется в виду, когда произносится слово «игрушка»? Многообразие вещей, называемых этим словом, не поддается исчислению. Во-первых, это игрушки, изготовленные для детей взрослыми – например, целлулоидная кукла; как правило, это «продукт промышленного или мануфактурного производства». Во-вторых, ситуационно вошедшие в игру (детскую и недетскую) предметы – как ставший «автомобилем» спичечный коробок и т.д. В-третьих, традиционные «народные игрушки» – изделия народных промыслов; в-четвертых, предназначенные для украшения интерьеров безделушки и сувениры. Многие предметы домашнего обихода и ежедневного быта можно оценить как игрушки («машина – как игрушка!»); под обозначение «игрушка» подпадают и псевдофункциональные вещи, включенные в отношения производителя и потребителя, или, в другом варианте, – художника и зрителя, и так далее. Ограничивая это разнообразие и уточняя, приведем цитату из Словаря В.И. Даля: игрушка – «вещица, сделанная для забавы, для игры или потехи, особенно детям» (показательно, что «игрушка» – лишь часть словарной статьи «игра»). Ины-

ми словами, игрушка – вещь, благодаря «общению» с которой человек самореализуется в игре.

Любая вещь может быть осмыслена таким образом, что ее с полным правом можно называть игрушкой, если существует контекст, в котором все отношения определяются через понятие «игра». Возможность такого логического хода заставляет задуматься о том, какова же связь между игрой и игрушкой, или, иначе, что из них является целью, а что – средством? Оказывается, что в многочисленных исследованиях игры игрушка упоминается, но занимает далеко не главное место. Э. Финк относит игру, наряду с любовью, смертью, властью и трудом, к числу основных феноменов человеческого бытия, и в связи с игрой говорит об игрушке; в «Homo Ludens» игрушка также присутствует, однако специально не исследуется. Но при этом в работах, посвященных игрушке, всегда требуется определить, что такое игра. Несимметричность отношений игры и игрушки заслуживает внимания. Конечно, применительно к игре и игрушке сложно говорить о том, что одно явление – цель, а другое – средство, одно «первично», а другое «вторично», но онтологический аспект изучения игрушки требует выяснить эти отношения.

В английском языке для обозначения игры используются два слова – play как «свободное выражение игрового инстинкта», game – как «игра по правилам». Это существенное для психологов – теоретиков игры (К. Гроос, К. Бюлер, Ф. Бойтендаjk, К. Коффка, Д. Эльконин и др.) разделение снято Й. Хёйзингой – он определяет игру «в первом приближении» как «добровольное действие или занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели обыденная жизнь».<sup>1</sup> Хёйзинга объединил два явления, различных для действующего в повседневности человека, который, выполняя действия в игре-game (например, в социальном общении, что описано у Э. Берна), совершенно не обязан задумываться о ней как способе выражения игрового инстинкта, а игровой модус бытия для него совсем не обязательно связан с правилами конкретной игры (в прятки с ребенком).

Понимая термин «игра» либо как обозначение игрового модуса бытия, либо как обозначение игровых действий по жестким правилам,

по-разному можно решать вопрос о соотношении игрушки и игры. Традиционное для психолого-педагогических работ решение таково: игру считают «первичной», а игрушка – лишь «средство» игры, «вторичное» по отношению к ней (этот подход к игре и игрушке представлен Д.Б. Элькониным в книге «Психология игры»).

Однако возможно иное решение. Н.Н. Трубников, описывая логический парадокс взаимоотношений средства и предмета деятельности, когда предмет определяется через средство, а средство через предмет, показал, что в логических операциях определения цели участвует идеальное понятие «средство», а в реальном акте деятельности с использованием реальных предметов деятельности «работает» реальное средство, которое связано с целью не однозначным образом, а более сложными отношениями. В некоторых случаях средство способно если не порождать, то, по крайней мере, ограничивать множество возможных целей, ориентировать в их направлении. Обилие примеров подобного «порождения» средством цели очевидно в творческой (в широком смысле слова) деятельности. В литературном произведении из слов можно, конечно, сделать плоскостные изображения (как у Симеона Полоцкого или некоторых современных поэтов), но скульптурного пространственного объема добиться невозможно. Пример из области технического творчества – невозможно выстроить из кирпича всяческое покрытие, хотя можно – свод.

В игре кукла задает вполне характерные способы взаимодействий с нею – это изображение повседневных домашних занятий, «дочки-матери». Ребенок не станет пеленать и баюкать игрушечную железную дорогу или машинку. Можно рассмотреть игрушку как ставшую игру, момент стабильности в игре, рельсы игры (К.С. Пигров), а игру – как поле применения игрушки. Другими словами, если игровые действия (игра) – идеальное, то игрушка – материальное проявление игрового модуса бытия (который в литературе часто называется «игрой в широком смысле слова», игрой «вообще», как у Э. Финка). Иначе: игра есть поле применения игрушки, а игрушка – вещь, «провоцирующая» игру через разворачивание скрытых в ней игровых смыслов.

В Санкт-Петербургском музее игрушки М. Марченко<sup>2</sup> экспозиция строится следующим образом: в первом зале выставлена традиционная (народная) игрушка, во втором – игрушка индустриальная, и в третьем – современная авторская игрушка, т. е. игрушка «постин-



дустриальная». Это расположение экспонатов вполне оправданно, поскольку игрушка, по словам Н.Д. Бартрама, одного из основателей «игрушковедения» в нашей стране – «зеркало жизни».

До настоящего времени в игрушечном мире сохраняются вещи, которые составляли «систему игрушек» архаики и традиционного общества: модели человека, животных, несложных орудий труда, оружия и т.д. Такие «архетипические» игрушечные образы выражают единство человеческой психики представителей различных эпох и различных культур.

Культура индустриального общества характеризуется распространением механической игрушки. В игрушечном мире постиндустриальной эпохи, видимо, все более распространенными становятся игрушки, в которых использованы компьютерные технологии (электронные собаки, кошки и т.п.). В игрушечном мире очевидно присутствуют «стандартные наборы» игрушек, характерные для разных этапов развития цивилизации и культуры. Это дает возможность разделить игрушки на те, что характерны для традиционного общества, индустриального и постиндустриального социумов. Каждая эпоха вносит в «систему игрушек» свои кенотипы<sup>3</sup>, т.е. «новые способы кристаллизации культурного опыта», сохраняя и развивая исходную архетипическую структуру.

Но, по словам того же Н.Д. Бартрама, другая сторона игрушки – быть «другом ребенка». Именно детские игрушки наиболее ярко, четко, очевидно и телесно выражают реальные ценности социума, поскольку способ их выражения должен быть понятен растущему человеку, еще не освоившему в полной мере принятые в мире взрослых конвенциональные знаковые системы. В историческом и социокультурном аспектах игрушка – способ выражения реальной иерархии ценностей конкретного социума.

К числу наиболее спорных ценностей новоевропейской культуры относятся техника и технология. Возможно анализировать игрушку как технику и, наоборот, осмыслить технику и технологию через понятие «игрушка». Отношения игрушки и техники разворачиваются в двух аспектах – как технологичность игрушки и как «игрушечность» технологии.

Технологичность игрушки, на первый взгляд, заключается в том, что она зависима от технологического уровня цивилизации (проще го-

воря, раньше кубики были деревянные, а теперь пластмассовые). Нам представляется, что в выводах следует идти несколько дальше.

В ситуации, когда промышленность ориентирована на массовое производство, появляется опасность забыть о том, что такое игрушка. Серийное производство профанирует индивидуальные эмоциональные отношения с игрушкой как с «другом ребенка» – какой смысл в том, чтобы любить эту куклу, если в соседнем магазине есть и такие же, и даже лучше... «Дружеские отношения» заменяются отчужденными, основанными на престижности и стоимости вещи. Ребенок с помощью игрушки вовлекается в конкуренцию взрослых и обучается ей.

Отчуждение игрушки выражается и в том, что визуальная привлекательность товара становится важнее собственно игрового применения. Обычная для детских игрушек реклама, которая предлагает воспроизвести изображенный на упаковке способ действия, свидетельствует о тенденции к распространению в них «жестуальности контроля» взамен «жестуальности усилия», для которой важна непосредственная телесность.

Серийные игрушки, предназначенные прежде всего для организации имитационных и конкурентных игр, формируют тенденцию подавления игр креативных. Но собственный креативный опыт, полученный в детской игре – неперемное условие для актуализации творческих интенций взрослого.

К счастью, даже воспитанное на серийной игрушке сознание стремится актуализировать творческий потенциал. Это естественное стремление находит выражение в появлении гаджетов. Вещь, лучше приспособленная для забавы или удовольствия, чем для практического применения, функционально отклоняющаяся от своего прямого назначения, в сущности, – игрушка не для детей, техническое «игрالیще». «То, что ни для чего не годится, всегда может пригодиться нам» (Ж. Бодрийяр), чтобы создать сознанию «алиби» во всемогуществе хотя бы на ограниченном участке технологии, и тем самым сохранить антропоцентрическую картину мира, в которой комфортно существоует «новоевропейский субъект».

«Недоигравший» взрослый не умеет и не может полно реализоваться в культуре, а преобладание таких индивидов приводит ее к стагнации. Как компенсация этого появляется тенденция оценивать лю-

бую вещь, вне зависимости от ее культурного статуса и одушевленности, как игрушку. Если все может оцениваться как игрушка, возникает иллюзия беспредельности индивидуальных возможностей, поддерживаемая различными средствами массовой коммуникации. Игра во власть над людьми и над миром становится принципом, организующим поведение «массового человека», инфантильного по своей сути, как это продемонстрировал Х. Ортега-и-Гассет.

С другой стороны, игрушка есть своего рода «первая техника», первые доступные ребенку технологические «произведения». В мире детских игрушек «игрушечность» технологии репрезентируется специально – в детском техническом творчестве, создании нового технического опыта в творчестве ребенка (например, с помощью игрушек-конструкторов). Кроме того, детские игрушки воспроизводят технические объекты с присущими им технологическими особенностями.

Наиболее наглядно «игрушечность» технологии видна в таких моделях человеческого тела, которые воспроизводят не только внешнюю форму, но и некоторые интеллектуальные функции и действия человека, и из-за сложности и дороговизны предназначены совсем не детям. Освоив возможности своей телесной организации, человек получает представление об их ограниченности и пытается перестроить телесность. Механическая игрушка как привлекательный образец соединения человеческого, или шире – природного, облика с полностью предсказуемыми, механическими действиями, абсолютно поддающимися позитивному описанию – кенотип новоевропейской культуры (предполагающий такую картину мира, в которой многообразие естественных связей объектов редуцировано в соответствии с условиями искусственного языка описания). Такая игрушка моделирует построенный в соответствии с законами Декарта и Ньютона универсум, логически обустроенный и понятный мир. Антропоморфная механическая игрушка представляет человека как функциональную деталь этого мира, «вынося за скобки» иррациональное в психике. Телесность оказывается не столько носителем личных качеств, сколько пространством для работы сознания. Это находит своеобразное преломление в образе «разумной куклы» – истории об андроидах Альберта Великого, автоматах Вокансона; гофмановская Олимпия, дидактичный Пиноккио-Буратино, бабушка-робот из новеллы Р. Брэдбери «Электрическое тело пою», да и все роботы-андроиды из фантастических

произведений – попытка в художественной форме выразить эту идею. Как только автомат перестает быть предсказуемым – начинает «вести себя»<sup>4</sup>, действовать спонтанно и непредсказуемо, он воспринимается как нечто опасное и угрожающее (Суок в «Трех толстяках»). Этот парадокс свидетельствует как о том, что детям через игрушечный мир предлагается упрощенная и схематичная репрезентация телесности<sup>5</sup>, так и о том, что взрослым необходимы игрушки в виде «машины человеческого тела»<sup>6</sup>, поскольку иные технические объекты понимаются не как продолжение-опосредование телесности, а как некая самостоятельная «сущность».

Игрушка, как часть современной массовой культуры, «помогает» построить достаточно мрачный образ мира. В конечном счете серийная игрушка – фундамент массовой культуры. Но – «где опасность, там вырастает и спасительное». Мир игрушки, в первую очередь – детской, всегда сохраняет возможность креативных отношений человека и мира. Выход за пределы массовой культуры осуществляется разными способами.

Наблюдения над детскими игрушками помогли определить приемы, которые заставляют оценить и выделить вещь из предметной среды именно как игрушку. Они могут быть сведены к трем основным: антропоморфизация образа игрушки, изменение масштаба и особенная цветовая гамма.

Антропоморфизация как прием онтологически оправдана тем, что игрушка – способ опосредования телесности. В не-игрушках нет откровенного, явного уподобления облика вещи облику человека, необходимость «подстраиваться под человека» находит другие формы выражения.

Преуменьшение размеров вещи заставляет считать ее освоенной и комфортной, поэтому – игрушечной. Преувеличение размеров предмета, в действительности небольшого, создавая комический эффект, тоже провоцирует игровое состояние. С помощью игры с масштабom вещей удовлетворяется насущная детская потребность в освоении возможностей собственной телесной организации. Для взрослых, имеющих постоянные собственные размеры и в большей степени знакомых с собственным телом, масштабы игрушки не так важны (хотя для становления постиндустриального общества характерна миниатюризация средств и продуктов производства).<sup>7</sup>

О. Хаксли, описывая измененные под воздействием мескалина состояния сознания как аналог визионерских переживаний, отмечает, что все, «видимое посетителями страны антиподов разума, ярко освещено и кажется сияющим изнутри. Все цвета усилены до предела, намного превосходящего все видимое в нормальном состоянии. <...> В стране антиподов разума мы, более или менее, свободны от языка и находимся вне системы концептуального мышления. Как следствие, наше восприятие визионерских объектов обладает всей свежестью, всей обнаженной насыщенностью переживаний, которые никогда не были вербализованы, никогда не уподоблялись безжизненным абстракциям. Их цвет (отличительный признак данности) сияет с яркостью, которая кажется нам сверхъестественной, поскольку он по сути совершенно естественен – совершенно естественен в смысле совершенной неискушенности языком или научными, философскими и утилитарными понятиями, посредством которых мы обычно воссоздаем данный мир по своему собственному тоскливому образу и подобию».<sup>8</sup> Визионерские переживания, отличающиеся от привычного восприятия чрезмерностью эмоций, когда человек выходит из-под рационально-волевого контроля, необходимого для выполнения социальной роли, помещают его в «разрывы бытия». Ребенок еще не успел полностью попасть под власть «системы концептуального мышления», его восприятие мира приближается к «визионерскому», и чем старше он становится, тем больше шансов потерять первоначальную свежесть восприятия, принеся его в необходимую жертву культурной и социальной традиции.

Вопрос не в том, насколько эта жертва необходима, а в том, каковы ее размеры, удастся ли при обретении социально и культурно приемлемых схем поведения сохранить непосредственность восприятия и возможность смотреть на мир не глазами рефлексирующего скептика, а взором восхищенного творца. Игрушка способна помочь или помешать в этом. Но для неизменных, «социальных» состояний сознания «внутренний свет» цветного предмета представляется знаком границы между обыденной «нормой» и «патологией», даже если она визионерская. Особенная яркость и насыщенность окраски вещи, выделяя ее из прочих, «обыденных» вещей, способны вызывать радость, организовать необыденную, игровую ситуацию. Часто именно яркость цвета атрибутирует вещь как игрушку. Как празднично украшенный

торт отличается от блюд ежедневного рациона, так и яркая вещь отличается необыденное, игровое состояние.

Как нам представляется, такой дизайн детских игрушек является доступной детскому сознанию трансформацией важнейших конструкций картины мира. Антропоморфизм детской игрушки – следствие антропоцентризма картины мира, игра с масштабом основана на стремлении освоить как можно более объемный хронотоп, насыщенная цветовая гамма – отражение страсти к проживанию (переживанию) свободного от второстепенных мелочей бытия, приближенного к Абсолюту.

По мысли Фомы Аквинского, есть три признака красоты: цельность, или совершенство; должная пропорция, или созвучие (гармония); ясность, или яркость. Цельность, яркость и пропорция – свойства мира дольнего; совершенство, гармония, ясность – атрибуты горнего мира. Приемы, позволяющие отличить целенаправленно сделанную детскую игрушку от других вещей, прямо соотносимы с признаками, в которых предметы дольнего мира отражают отблеск мира горнего. Антропоморфизм и изменение масштабов соотносятся с цельностью и пропорцией как «отблеск отблеска», а яркость даже не то чтобы соотносится, – просто присутствует.

Детские игрушки как «зеркало жизни» – модель мира, благожелательного к человеку, неисчерпаемого в своем многообразии и неопасного. Этот образ, экстраполированный на мир «взрослых» вещей, помогает в освоении быстро развивающейся техники и определении позиции человека по отношению к ней. Игрушка – образ «материализованной» радости, без которой творчество невозможно.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 41.

<sup>2</sup> Тот факт, что этот музей – первый негосударственный музей Санкт-Петербурга, еще раз указывает на чрезвычайную значимость социокультурного феномена игрушки.

<sup>3</sup> Понятие предложено М. Эпштейном.

<sup>4</sup> См. А. и Б. Стругацкие. Пикник на обочине.

<sup>5</sup> К счастью, креативный потенциал ребенка позволяет даже в гвозде или карандаше увидеть сходство с человеком.

<sup>6</sup> В пределе это, конечно, усовершенствование биологической организации человека через встраивание в тело новейших технологических достижений. Киборг, проанализированный С. Лемом еще в «Сумме технологии», сегодня все больше и больше вероятен – на наших глазах заменимым оказывается не только сердце (хотя бы и частично), но и органы чувств (с помощью специальных чипов).

<sup>7</sup> Дж. Белл. Третья технологическая революция.

<sup>8</sup> Хаксли О. Двери восприятия.

## КАНОН И ТВОРЧЕСТВО В КУЛЬТУРЕ СТАРОВЕРОВ

Надежда ПАЗУХИНА

На первый взгляд, понятие «канон» выступает в роли ограничителя для «свободного» творчества в его трактовке светской культурой. В постромантической традиции творчество принято расценивать как неограниченное самовыражение независимой личности художника (творца) в интеллектуальной, эстетической, религиозной и иных сферах. При этом предполагается ренессансный универсализм личности, ее потенциальная гениальность, жаждущая проявления в какой-либо сфере культуры, а какие-либо рамки, накладываемые извне, носят явно негативный характер по отношению к свободе самовыражения творца.

Религиозное сознание воспринимает канон как гарантию сохранения Истины – изначально заложенного сакрального содержания, которое должно быть воспроизведено без изменений в течение последующих времен. Творчество при этом не ставит перед собой целью проявление собственной гениальности творца/творящего, но является воплощением божественного замысла Творца/Сотворившего. Показательным примером такой интерпретации канона является староверческая культурно-религиозная традиция, основой и целью которой стало сохранение истинной *древлеправославной* веры предков через сохранение форм сакральной (чин богослужения, книги, иконы и церковная утварь) и повседневной (традиции бытового исповедничества, этнографические элементы жилища, костюма, предметов быта) жизни. При этом любым «аутентичным», исконно русским и, следовательно, истинно православным формам придавалось сакральное значение, т.е. действовал механизм средневековой модели культуры, согласно которому форма имеет неразрывную связь с содержанием и ее изменения автоматически ведут к изменениям плана содержания, что особенно опасно с точки зрения сохранения Божественной Истины.

Осмысливая культурный контекст эпохи раскола Православной Церкви (середины XVII века), очевидным становится, что эти события происходили на фоне культурного конфликта – смены культурных парадигм Средневековья и Нового времени, изменения неконвенционального отношения к сакральному знаку на конвенциональное.<sup>1</sup>



Для староверов было принципиально важным сохранить Божественное Откровение во всей его полноте. При этом все богослужebные тексты, церковнославянский язык вообще, иконы и само литургическое пространство храма (как и место в нем каждого верующего) воспринималась как раз и навсегда Богом установленная данность, изменять которую человек не вправе. Все, что касалось сакральной сферы, изначально было ориентировано не на человеческое восприятие (понимание), но на высказывание определенного содержания (смысла), предназначенного исключительно для Бога. Выполнение всех канонических правил (богослужebного чина, домашней молитвы, поста и т.д.) обеспечивало онтологическую связь с Богом, которую скорее можно назвать метафизическим, нежели психологическим общением. Однако если для патриархального уклада Московской Руси включенность повседневной жизни в ритм богослужebного круга была естественной и общепринятой, то после раскола, оказавшись в положении гонимых, в статусе врагов Церкви и государства, староверы были вынуждены искать новые пути сохранения и воплощения Истины в мире антихриста.

В истории староверия, как и в любом религиозном движении, решающую роль имела (да и имеет до сих пор) фигура харизматического лидера. Направляющими во всем движении сторонников старой веры стали несколько выдающихся личностей – Аввакум, Игнатий Соловецкий, братья Денисовы. В дальнейшем старообрядчество распалось на согласия, на более мелкие толки, при этом личность духовного главы становилась доминантой и ориентиром для его последователей. Как правило, духовный лидер апеллирует к древнейшей и истинной традиции, зафиксированной *изначально*, т.е. во времена апостольской общины и Единой Церкви. Наиболее авторитетными считаются Вселенские Соборы, которые установили боговдохновенные канонические правила, которые стали основой и русского православия. Опыт русских святых на практике подтвердил истинность той христианской веры, церковных канонов и образа жизни, которые пришли на Русь благодаря равноапостольному князю Владимиру. В сознании староверов период X-XVI веков воспринимается как единое неразрывное целое, как нечто однородное и неизменное. Удаляясь во времени от исторических событий раскола, весь этот период превращается в тщательно культивируемую мифологему *золотого века русского православия*, которая сосуществует на равных с эсхатологической концепцией Страшного Суда,

т.е. занимает столь же важное место в старообрядческой богословской (точнее, апологетической) мысли. При таком подходе сакральное значение придается не только собственно догматам богословия и богослужебной практике, но и всему жизненному укладу (всей культуре) в целом, т.к. в средневековой Руси не было разделения на собственно церковную и светскую сферы. Такая же однородность с большим или меньшим успехом сохранялась в среде староверов вплоть до XX века. В силу влияния все более вытесняющей патриархальный быт урбанистической культуры возросли попытки староверов реконструировать внешние формы культуры повседневности. Например, опыт рижского кружка ревнителей старины, члены которого, городские староверы, демонстративно носили этнографические костюмы, сшитые по образцам, которые они собирали в поездках по отдаленным старообрядческим деревням.<sup>2</sup>

В целом, начало и первая половина XX века стала ярким периодом *ренессанса* в культуре староверов. Если свободное самовыражение староверов в России было ограничено рамками революции и последующей атеистической идеологией государства, то на территории Балтийских стран староверы оказались в более благоприятных условиях независимых демократических государств, вплоть до 1940 сохраняя правовой статус наравне с другими конфессиями. В период 20-30-х гг. наиболее отчетливо проявилось стремление староверов, особенно из городской среды, к творческому осмыслению традиции. На примере культуры латвийских староверов-беспоповцев прослеживается парадоксальное сочетание творческого подхода к сохранению *древлеправославных* канонов.

Согласие староверов-беспоповцев принципиально отказалось от церковной иерархии священнослужителей, поскольку в связи с реформами Патриарха Никона, по их мнению, была прервана апостольская традиция и господствующая Церковь попала под влияние антихриста. С середины XVII века староверы-беспоповцы имеют лишь два таинства, необходимые для спасения – крещение и покаяние. Оба этих таинства согласно общим каноническим правилам могут совершаться мирянами в чрезвычайных ситуациях при отсутствии священников. Тем не менее беспоповцы сохранили формально неизменный богослужебный чин литургии, доминантой которой является Евхаристия (Причастие). Поскольку без священника таинство Евхаристии не возможно, ста-

роверы выработали догмат о «духовном причастии» – вместо «материального» верующие получают духовное причастие, даруемое им по молитвам и благочестию. На практике подобные богослужения без священника совершались и до раскола, особенно в малонаселенных и отдаленных приходах, где не было постоянных пастырей. Одним из таких районов было Поморье, откуда и происходит беспоповское согласие староверов-поморцев. Хотя с точки зрения православного богословия идея «духовного причастия» кажется по меньшей мере неубедительной, сами староверы возводят этот догмат к учению Отцов Церкви и реннехристианских святых, приводя, например, слова св. Феодора Студита о различии православного причастия от еретического общения: одно соединяет со Христом, второе – с дьяволом, одно оживляет душу, другое – убивает. В начале XX века латвийский старообрядческий наставник М.Власов отвечал на вопрос, почему у староверов нет видимого причастия, словами блаженного Иеронима о церкви еретиков, которая зазывает к себе бессмысленного умом, чтобы он принял ложное таинство.<sup>3</sup> Так, выдвинутая староверами ради оправдания своего существования мессианская идея находила подтверждение в самых неоспоримых основах христианской веры. Изначально структурообразующий вектор староверия был направлен в прошлое. Это позволяло староверам в любой исторической ситуации проводить параллель с архетипом христианской истории – жизнью и гонениями первых христиан в языческом мире. Поскольку после раскола История прекратилась (Божественный промысел был исполнен и наступили «последние времена»), решение любой актуальной проблемы нужно было искать в прошлом, оно было дано предками, непосредственными предками – русскими святыми или общехристианскими предками – Отцами Церкви. Авторитет традиции не просто применялся для разрешения спорных ситуаций, но являлся духовной основой для создания новых религиозно-культурных смыслов.

Спасаясь от преследований со стороны господствующей Православной Церкви, староверы переселялись в отдаленные области Российской Империи, в глухие и малонаселенные места, где зачастую не было не только храмов, но и любого жилья. При таком образе жизни, связанном с частыми переездами, внезапными переходами из одних мест в другие, самыми ценными предметами в личном владении староверов всегда считались так называемые «неисправленные» иконы и книги, созданные до

реформы. Это были те сакральные знаки, благодаря которым становились возможными молитвенная связь с Богом и выполнение взятой на себя миссии сохранения неискаженной Истины. Со временем появилась необходимость создания новых икон для пользования в староверческих моленных, как следствие, постепенно складывалась традиция старообрядческой иконографической школы, использующей в качестве образца в основном московскую иконописную школу и традиции строгановской школы. Особым видом иконописи стало т.н. *поморское литье* – литые металлические складни, которые использовались как переносные иконостасы. Сами староверы всегда подчеркивали, что их иконописцы строго следуют канонам древнерусской иконы, а точнее, правилам Стоглава – писать иконы как писал Андрей Рублев, *«а от своего замышления ничтоже претворяти»*. Крупнейшие старообрядческие иконописные мастерские в России находились в небольших селах Владимирской губернии – Мстере, Холуе, Палехе. В Прибалтике центром старообрядческой иконописи с конца XIX века стала деревня Раюши (Причудье), где свою мастерскую открыл потомственный иконописец Гавриил Ефимович Фролов (1854-1930). Из этой мастерской вышел другой известный старообрядческий иконописец Пимен Максимович Софронов (1898-1973), который в свою очередь проводил различные курсы по технике иконописи в Риге (при Кружке ревнителей старины РГСО, 1928-1929), в Париже (при обществе «Икона», 1931), Праге (при Семинаре им.Н.П. Кондакова, 1932), Белграде (в монастыре Раковица, 1933-1936).<sup>4</sup> Безусловно, пример П.М. Софронова скорее исключение из правила: его опыт представляет собой нетрадиционную систему обучения ремеслу иконописца, если можно так выразиться, «обмирщенный» вариант. Согласно постановлениям староверческих соборов XIX века, к иконописцам, пишущим иконы по древним подлинникам, предъявлялись строжайшие требования, касающиеся не только и не столько их мастерства, а скорее, их личного благочестия и духовности. Так, например, пишущий и отливающий святые иконы должен был стричь волосы «по-христиански», не носить немецкой одежды, не общаться с миром, с отлученными от староверия мастерами, писать иконы на чистом клею, не продавать иконы «никонианского» письма.<sup>5</sup> Поэтому число староверов-иконописцев никогда не было значительным. Знания и умения передавались от учителя к немногим, избранным ученикам. Современный рижский иконописец С.Т. Быкодоров (род. 1922) считает себя последователем школы Г.Е. Фролова, т.к. после окончания

Рижского Художественного училища брал уроки иконописи у Ефимия Кекишева, ученика Г.Е. Фролова.

В основе старообрядческой иконографической традиции лежит строгое следование византийским и древнерусским *иконописным подлинникам* (понятие, введенное на Стоглавом Соборе). Только списки с таких *верных* икон отражали полноту Божественного образа, т.к. восходили к тому времени, когда, по преданию, сам Спаситель запечатлел свой лик на убрусе эдесского царя Авгаря, а евангелист Лука написал икону Богоматери. Кроме того, древние иконы несли в себе (единственную для староверов-беспоповцев) память и связь с истинной церковной иерархией, т.к. древние иконы были освящены дониконовскими иереями.

Искусствоведческий анализ показывает, что в староверческой иконописной школе наряду с сохранением иконографических схем московской школы времени Андрея Рублева и приемов мастеров строгановской школы появляется специфическое цветовое решение («поморская» школа), а в работах иконописцев XX века (П. Софронов, С. Быкодоров) – стилизованные элементы византийской иконографии и модернистские приемы живописи.

Анализируя культурную традицию староверов-беспоповцев в целом, необходимо отметить абсолютную ценность прошлого, «золотого века православия», XV-XVI веков, которая определяет направленность вектора религиозного и художественного творчества (в отличии, например, от традиционного православия). Тем не менее, характерное для староверческой культуры творчество в рамках канона является особым опытом творчества, а не вариантом репродукции.

## CANON AND CREATION IN THE CULTURE OF OLD-BELIEVERS

*Nadezda PAZUHINA*  
*The Latvian University, Riga*

It seems the idea of «canon» limits the “free” creation and how it is understood by the secular culture. Religious consciousness assumes the canon as a guarantee that the Truth will be preserved – meaning the primary

sacral contents will be reproduced unchangeable during the following time. The cultural-religious tradition of old-believers is an example. Their basic aim has been the preservation of true *old-orthodox* belief in the preservation of the sacral (divine service's order, books, icons etc.) and everyday-life (home-prayer rules, ethnographic details in the buildings, clothes etc.) forms. This means any authentic, "true Russian" and so "true Orthodox", form has a sacral signification. This mechanism is typical for the medieval model of culture: the form has an unchangeable connection with the contents and changes in the form immediately bring changes in the contents. This is very dangerous for the Divine Truth, and one of the fundamental reasons for the *Schism* in the Russian

Orthodox Church in the 17<sup>th</sup> century was the replacement of cultural paradigms: for the Middle Ages to Modernity. The unconventional attitude toward the sacral sign was replaced with conventional.

The culture of Latvian *priest-less* old-believers is an example of the paradoxical correlation of creative methods in the preservation of the *old-orthodox* canons.

– *In the sphere of theology*: The priest-less old-believers in principle have renounced the Church's hierarchy, because of the reforms of the Patriarch Nikon. From their point of view, the apostolic tradition was broken by those reforms and the predominate Orthodox Church was the arena of Antichrist. The priest-less old-believers have preserved formal, unchangeable rules of liturgy in their services, the center of them being the Sacrament of Eucharist. As the Sacrament of Eucharist is not possible without a priest, the old-believers have adopted the dogma of "spiritual Eucharist". Instead of "material" Holy Communion, the old-believers receive spiritual Holy Communion, which involves piety and giving thanks in their prayers.

– *In the sphere of church art*: Until 1905, in Russian Imperia there was a prohibition against building churches for old-believers. This explains why the prayer-houses of old-believers were not distinguished by exterior traits. However, the interior of old-believer prayer-houses copies the Orthodox church. The priest-less old-believers have preserved the iconostasis, but it has only formal significance: The altar is not on the other side of this "icons-wall". This is the reason why the signification of the altar was given to iconostasis and *soleia*.

Since the 20<sup>th</sup> century, the exteriors of old-believer's churches have been constructed in the style of old-Russian architecture. The old-believer's iconography has preserved the schema of the Moscow school (the time of Andrey Rublev), but with special coloring («pomorskaja» school). On the icons of 20<sup>th</sup> century (those by the Latvian painters P. Sofronow, S. Bycodorow), elements of Byzantine's style and methods of modern painting can be seen.

– *In the sphere of the divine service*: Old-believers use the “uncorrected” books of the divine service, old sign notation and sign singing. In fact, for example, the oral tradition dominated in the transmission of the Ochtoechos melodies. Therefore singing «after hearing» received «more legitimate» status as authentic sign singing notation.

The old-believers tradition typical cherishes the absolute value of the past, the “*gold century of the Orthodoxy*” (16<sup>th</sup> century). This value determines the direction of the religious and artistic creation. Nevertheless, creation within the boundary of canons is characteristic for old-believers. It is a special experience, not the variant of reproduction.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 333-340.

<sup>2</sup> Отчеты о деятельности кружка см.: журнал «Родная Старина». № 1-13. Рига, 1927-1933.

<sup>3</sup> Личный архив И.Н. Заволоко в Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине.

<sup>4</sup> Маркелов Г.В. Изограф из Причудья // Даугава. Рига, 2000. № 1. С. 97.

<sup>5</sup> Парфенов И. Староверцы – хранители древней иконы. // Родная Старина. Рига, 1928. № 5/6. С. 13.

## **ЖЕЗЛ ЯРОСТИ МОЕЯ: ТВОРИМЫЙ <sup>DS</sup> ОБРАЗ АВТОРА И ВООБРАЖАЕМЫЙ ПРОТИВНИК В ПОЛЕМИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ XVII ВЕКА**

*Виктория ПЕТРОВА*

Последнее десятилетие ознаменовано появлением большого числа работ, посвященных отечественной философской мысли, и значительная их часть содержит рассуждения о специфике русской философии, исключаяющей ее из генерального русла историко-философского процесса. В качестве таких особенных, русской мысли присущих черт, указываются некоторая специфическая национальная духовность, которую она имеет своим содержанием, ее тесная связь с мыслью религиозной и религиозными практиками («умозрение в красках», «умное делание», подвижничество), вообще жизненно-практическая, социальная и антропологическая ее направленность (жизнетворчество), противопоставляемая обыкновенно отвлеченности и рассудочности европейской философии. Значительно реже предметом обсуждения становится форма, в которой осуществляется национальное философствование: отмечается его развитие в недрах богословия и религиозных поведенческих практик в «предисторический» период и тяготение к публицистике в период собственно исторический. Одним из способов установить связь между предметом и формой мышления Руси допетровской и послереформенной России может явиться рассмотрение характерного для отечественной мысли (на любом этапе) способа существования и развития в полемическом дискурсе.

Догматико-полемическое богословие было принесено на Русь вместе с крещением, но в более широком смысле богословская полемика выходит за пределы особого жанра, охватывая также гомилетику, многообразные формы поведенческих практик, проявляясь даже в житийной и аскетической литературе. Полемические средства были заимствованы из традиции восточной церкви и носили образный характер, имея вид не «доказательности», а «показательности», что вполне согласовывалось с конкретно-чувственным и эмоционально-оценочным национальным мирозерцанием, сохранившим свои языческие, мифологические корни.



В связи с тем, что средства доказательства и опровержения в русском средневековом догматико-полюемическом богословии были универсализованы, шаблонны и носили вспомогательный характер, особый статус приобрели образы автора (агонального ратора, обличителя) и противника. Первоначально развивавшиеся в рамках византийской традиции, они получают все большую самостоятельность и наибольшего внутреннего драматизма достигают в XVII в., в период борьбы русской православной церкви с расколом. Замечательный памятник полюемической литературы этого периода – «Жезл Правления... Утверждения... Наказания... и Казнения», составленный Симеоном Полоцким от лица преосвященного собора. Непосредственно опровержения этой книги направлены на положения, изложенные в челобитной попа Никиты и посланиях Лазаря, а в их лице – на все учение раскола.

Настоящая работа имеет задачей показать, как в пределах догматического дискурса реализуются творческие интенции автора, учитывающего прагматическую направленность произведения.

Стиль «Жезла» традиционно связывается в отечественной исследовательской литературе с направлением барокко, с характерными для него витийством, орнаментальностью, избыточным метафоризмом, символизмом, обилием цитат, эксплуатацией традиционных образов Священного Писания, которые не чуждаются соседства с историческими, географическими, естественнонаучными сведениями [см. напр. А. Елеонская, 1978, 173-176]. Барочный текст риторичен по преимуществу, поскольку для него «характерно столкновение в пределах целого участков, отмеченных разной мерой семиотичности» [Ю. Лотман, 1996, 78]. В тексте «Жезла» можно отметить несколько линий такого семиотического напряжения: во-первых, драматургия образа автора, порожденная столкновением между исторически-конкретным автором и моделируемыми им образами, от лица которых ведется возобличение (патриарх Иоасаф, преосвященный собор и архиереи православной церкви); во-вторых, консервация образа противника, который, в противоположность авторскому образу, «одномерен» и не репрезентирует эмпирическую личность, что делает возможным «эстетическое опровержение» [М. Бахтин, 1979, 11-12; В. Федоров, 2000, 233-241]: симуляция репрезентации осуществляется посредством функции «чужого слова» [Волошинов (М. Бахтин), 1995, 331-333]; в-третьих, столкновение образов агонального ратора и его противника, сопровождаемое демонстрацией

преимущества возобличителя при свидетелях: здесь вербальные образы уподобляются пластическим.

Как уже отмечалось, написан и издан «Жезл» был не от лица его автора, Симеона Полоцкого, а от имени освященного собора 1666-1667 гг. и новопоставленного патриарха Иоасафа II, и долгое время авторство приписывалось именно последнему. Тому было несколько причин. Прежде всего, здесь находит продолжение средневековая традиция анонимного авторства, исключая мировоззренческую и творческую обособленность индивида, который выступает выразителем взглядов своей группы и выражает их принятым и освященным традицией способом (в русле канона). В «Жезле» догматическая позиция православной церкви представлена не как суждение частного лица, пусть и весьма искушенного в деле веры и вопросах благочестия, но как возвещаемая народу истина, находящая подтверждение в духовном авторитете церковного пастырства. На этой центральной дихотомии частного мнения, или суждения, и официальной позиции соборной апостольской церкви и основывается центральное противопоставление, смысловая ось книги: всюду позиция старолюбцев рисуется как суждение лица, отрешившегося соборного единства (*безумец; сумудрствующий; никтоже тако мудрствует, яко противницы...*), а позиция церкви подтверждается авторитетом восточных Патриархов, св. отцов и учителей, постановлениями соборов и правилами апостолов. Заявленное авторство Симеона, как видим, разрушило бы это центральное противопоставление: человек выступал бы против человека, мнение против мнения.

Еще по одной причине Симеон не мог быть упомянут как создатель «Жезла»: воспитанник Киевской коллегии и польских католических заведений, он не вызвал бы доверия как аргументатор и проводник воли православной церкви. Более того, сама личность его способна была вызвать раздражение и негодование как со стороны верующего люда, так и расколоучителей, чье агитационное воздействие на массы достигалось с помощью традиционного образа врага православия – «латиняна», одного упоминания которого довольно было для подтверждения мысли о растлении веры в русской церкви.

Но и избежать услуг Симеона не представлялось возможным: испытывая острый недостаток в людях образованных, способных теоретически обосновать официальную позицию церкви по вопросам догматического, обрядового и нравственно-практического характера, вызвавшим нарекания со стороны старолюбцев, церковь и власть пошли на

делку со своей совестью и заключили союз с «униатом» ради победы над частью православных, оказавших сопротивление реформам.

Выступая от имени патриарха, освященного собора и православных архиереев, автор всячески обосновывает свое право на аргументацию. Этой задаче способствует раскрытие символики образа жезла, олицетворяющего архиерейскую власть и имеющего своим прототипом жезл Моисея, Аарона и Иосифа. Поставление в архиереи автор по традиции сравнивает с передачей учительских полномочий своим ученикам самим Христом: «Еще именует Христос Господь Апостолы святые, в нихже и вся Архиереи: Вы есте свет мира, в Матфеи, во главе, 5-й. <...> Именует же и солию: Вы есте соль земли: ибо якоже солию всякия пици сладость исполняется, тако и учением Архиерейским духовный хлеб слова божия исправление же и сладость приемлет». [л. 3-3 об.]. Архиереи – наследники и наместники апостолов, через них от Христа непрерывно и непосредственно принимающие дар внимать слову божьему и учить ему народы: «о нихже (архиереях – В.П.) тожде Христом глаголется, еже и о апостолах святых, [занеже их суть наследницы, и наместницы:] Слушаяй вас, мене слушает, отменяяй жеся вас, мене отменяется, отменяяй жеся мене, отменяется пославшаго мя: во Луке во главе десятой» [л. 11 об.]. Слова Писания, что епископу «подобает быти учителну», любимы автором и не однажды встречаются на страницах «Жезла» [л.л. 3; 6 об.; 73]. С архиерейским, т.е. пастырским, отцовским и учительским образом связаны «сугубая», двойственная сущность и «сугубое» действие жезла: ведь помимо права и обязанности поучать своих детей, отец наделен властью их наказывать, а пастырь – долгом защищать «стадо духовное» от «жестоковых волков» и беречь от «непокоривых и злых овец». Вот почему «жезл доброты» для «покоривых и добрых» становится «жезлом паки схинизмы» для злых и жестокосердных, – «един вещию» и «сугуб действом»: одним утверждение, другим – наказание и казнение.

Несомненно, эти рассуждения приводят автора и предполагаемого читателя к представлению об особой привилегии избранных людей решать вопросы веры, или на «позицию идеологического аристократизма» [А. Робинсон, 1974, 235-236], Обладатель привилегии как проводник божественной воли неуязвим для противников. Собственно, лишь в этом и состоит его преимущество: как человек, он слаб, подвержен страстям и недугам. Лишь укрепляемый верой, он обретает силу, превосходящую

физические и умственные возможности смертного. В «Жезле» эту мысль автор удачно проводит с помощью образа патриарха Иоасафа, который на закате своих дней, в немощи вступает на престол: «Якоже и поспешествова Бог теплотщатливому попечению пресветлости твоя, – обращается он к царю, – егда общим всех согласия единством возведе мое смирение, не по моему достоинству, но по своим неизследимым божественным судбам, на высоту Архиерейскаго председательства: емуже неравна и недоволна мя быти кто не видяй может обрестися; Яве бо есть всему миру века моего старость, недоволная бремени звания. Являшая же здравия скудость [яще и сама старость есть немощь] еяже ради сумнюся, аще возмогу под толикою трудов не изнемогати тяготою, ейже не пиитическаго Атланта рамена, но и великих столпов Церкви не могли бы неутружденны быти. <...> Вся силы моя всесильному вручих Богу, и подложих рамена моя, послушанием убежден, а не любочестием побежден: надежно паче о Бозе, неже дерзновенно о мощи, сей тяготе нестерпимой. Ниже погреших видится ми в надежде: Се бо помощник и покровитель посла ми помощь от Сиона в начатце трудотерпия моего, егда даде во подпор старости моей Жезл сей мысленный, трудолюбием преосвященнаго собора тщатливе сооруженный...» [л. 3 об.-4 вступл.]. За этим высказыванием усматривается, конечно, традиционная для средневековых произведений формула самоуничужения («аз, худый мних...»), также этикетно присутствующая в посланиях, адресованных царской особе. Но в нем же можно найти и признаки новой барочной эпохи и индивидуального стиля Симеона: интересна работа с противопоставлениями, иногда включающая элементы рифмовки (*смирение – высота; достоинство – судьба; послушанием убежден, а не любочестием побежден; надежно паче о Бозе, неже дерзновенно о мощи*); сам образ стареющего патриарха подчеркнута, по-барочному, пластичен, зрим.

Этому-то смиренному принятию божественного усмотрения противопоставляются своевольные претензии противников на учительскую роль. Автор называет их «корреями, дафанами и авиронами» [л.л. 3 об.-4; 71 об.], «втории филистимове» [л. 13], сравнивает с пришедшим на пир без брачных одежд (Матф. 22, 11-14) [л. 5], с «татем и разбойником», тайно проникающим на овчий двор [л. 10], с «прегордыя Голиафы, диаволскими бронями и щиты вооруженныя» [л.л. 7-7 об.; 13-13 об.; 14 об.]. В духе Симеона построен каламбур «буесловец – богословец», не раз встречающийся на страницах книги.

Все эти образы обличают в противнике человека, незаконно захватившего полномочия, ему не принадлежащие, претендующего на роль, справиться с которой он не в силах. К этому же ряду примыкают наиболее часто встречающиеся для противника наименования: *невежда, клеветник, лжец, еретик, буйный, неискusstный, слепой, суемудрый, прегордый, безумный, окаянный, немощный, суесловный, скотоумный, лаятель, озлобитель, досадник, противник, раскольник*. В этих выражениях автор говорит о старолюбцах не только в третьем лице, но и впрямую обращается к ним (*О, пребезумный Никито...; виждь, окаяние, невежда, клеветниче...*). Собственно, само по себе обращение к противнику знаменует некоторый прогресс в отношении к врагу (частично совпадают объект критики и адресат), обнаруживаемый, впрочем, только в сопоставлении с текстами предыдущих эпох.

При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что жест обращения к противнику является частью более «широкого» жеста, адресованного пастве. Возобличения, содержащие разгромную критику обличений расколуучителей, основанную на уже упоминавшихся приемах: от обращения к авторитетам до откровенного шельмования противника, – довольно часто завершаются обращением к православному народу, как бы незримо присутствующему при неравном поединке, значит, к свидетелю убедительной победы соборной апостольской церкви над «раскольницами» и «еретиками».

Все это слишком напоминает «публичную порку» (более того – публичную казнь), чтобы можно было поддаться соблазнительной мысли видеть в нарастающем «диалогизме» и драматизме произведения признаки усиления гуманистических тенденций в обществе. Скорее, можно присоединиться к мнению М. Фуко, увидевшего в замене публичной казни иным наказанием «смену объекта карательной операции» («тело» – «речь»: *мысленный жезл* в данном случае заменяет вполне реальный топор) [М. Фуко, 1999, 26; см. также М. Рыклин, 1992]. Впрочем, этот парадигматический сдвиг пока не отменяет ни физическую расправу, ни зрелище как таковое. Образы «Жезла» очень пластичны и хранят театрализацию казни: «... *отымем главу твою от тебе*», – обещает автор в начале книги [л. 13], уподобляя себя отроку Давиду, а противника Голиафу; другой распространенный образ – отсечение «согнившего уда» от тела церкви. Принимая во внимание этот присущий автору театральный барочный пафос, нельзя не усомниться в искренности выражаемого им

«сочувствия» к противнику. Следует при том признать, что средства, избираемые им для создания образа доброго пастыря и отца, исключительно проникновенны и, несомненно, должны производить ожидаемое впечатление на внемлющий люд. «Но кто отец не жалеет чад своих, аще и зело злобных. Слышим царствующа пророка, в книгах вторых царств, во главе 18, по сыне Авесаломе, аще излиха злобном, на смерть отца искавшом, и с престола изгнавшом, ложе отчее осквернившом, многослезне плачуща и глаголюща: Сыне мой Авесаломе, сыне мой, сыне мой Авесаломе. Тако и мы истиннии суть отцы и пастырие, усердно жалеюще, аще и воставших на ны чад наших, аще и злохуливших на ны, нелепая на всю церковь божию клеветы, и словеса безместная отрыгавших, умыслихом, прежде душевную казнию ударения всех, сей духовный жезл сооружити: имже явственне их указуем погрешения...» [л. 10 об.]. Столь же легко преобразуется «добрый пастырь» в христианского воина (образ заимствован у ап. Павла): «... всяк христианин воин есть Христа Господа, ратуяй выну на диавола: и того ради лепо есть мысленными бронями вооруженну быти, якоже увещает сосуд избранный в послании к ефесом, во главе, 6: Братие, несть наша брань к плоти и к крови; но к началом и ко властем, и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным. Сего ради примите вся оружия божия, да возможете противитися в день лют <...>. Станите убо предпоясани чресла ваша истинною, и оболкшесь (облачась – *В.П.*) во броня правды, и обувше ноze в уготовани благовествования мира. Над всеми восприемлюще щит веры, в немже возможете вся стрелы лукаваго разжженныя угасити. И шлем спасения восприимите, и меч духовный, иже есть глагол божий» [л. 41 об.]. И воин этот готов всякий миг «заградить уста» клеветникам церкви: «... яже благодатию божиею мы жезлом сим сокрушивше, и уста глаголющего неправду заградивше, на прочая прочих вредословия вооружаемся в броне правды, во еже бы лживых учителей полчище... искоренити» [л. 63 об.]. «Сие твое обличение оплевати паче и обругати подобает, – обращается он к Лазарю, – и уста лживая жезлом аки псу лаящему заградити, неже ответ давати: не веси бо еже глаголеши...» [л. 82]. Вряд ли такое озлобление может соседствовать с отчей любовью, как, впрочем, не свидетельствует оно и о сильной ненависти к врагу: проявляясь, в большинстве случаев, немотивированно (в ситуации, когда возможно было бы простое объяснение противнику причин его заблуждения, что и проделывает время от времени Симеон в ответ на гораздо более «нестерпимые

хулы»), оно является только частью творимого Полоцким архиерейского образа. Гнев этот так же фальшив, как фальшива пастырская любовь «Жезла». «Это не трубка», – скажем вслед за М. Фуко.

Почему же так безропотен наказуемый противник? И что заставляет поверить в реальность этого наказания, в подлинность одержанной победы? Реальность противника создается путем введения «чужой речи»: каждому возобличению предшествует обличение, представляющее собой прямую цитату из челобитной Никиты и посланий Лазаря. Враг «поставлен» перед ритором, ему предоставлено слово, через него он высказывается, и с этой тенью врага, с его отражением, а не с самим врагом имеет дело храбрый воин. Этот хитрый ход, изобретенный, конечно, не Симеоном, можно было бы назвать «стратегией Персея». В зеркале отраженным он видит своего врага, показывает его отражение другим, даже ему самому и одерживает победу над настоящим врагом. Нейтрализовав противника, редуцировав его до персонажа, полемист обретает все преимущества «эстетического опровержения», потому что в его мире его персонаж играет по его правилам. В зеркале возобличения (образ этот частотен в текстах XVIII в.) противник становится подобен зверю. «Звериные образы», используемые создателем «Жезла», традиционны для средневековой полемики: *волк*, нападающий на стадо христово, лукавый *змий*, *лис*, губящий церковный виноград, *лев*, ищущий добычи, *пес*, лающий на пастыря, смрадный *козлиц*, *ехидна*, терзающая материнское чрево, *свиния*, роющая церковный вертоград. Часто «звериные образы» используются в составе более сложного противопоставления и уподобления: «Орел светлая очеса своя в солнце зрением исправляет: ночная же птица сова и нетопырь в конец светлыми солнца лучами помрачатся. Подобне благоискуснии мудрости богословския людие, прилежно в ню востремляющися, исправляют умная своя очеса: слепии же невежды внегда дерзати им возвести очеса своя мрачная в солнце богословския премудрости, паче помрачатся, и ослепляются. Во образе имама сего Никиту, еже чрез все житие свое в нощи невежества слепствовав яко Сова, дерзнул есть возвести мрачная своя очеса в светлыя лучи святыя богословии, ихже не токмо не исправи, но в конец погубил есть» [л. 20]. То же сопоставление реализуется в образах «здорового сырища», способного всякую пищу переварить на пользу плоти, и «немощного», повреждаемого и здоровой пищей. Слепота, невежество и безумие противника демонстрируются через метафорический образ безбрежного океана богословия, в плавание по

которому отважился пуститься «неискусный» противник, тонуший даже «на бреге» грамматики, не знающий и «альфа чести» (т.е. читать) [л. 43 об.]. Продолжая издевательство над противником, полемист отсылает его в обучение к «отрокам грамматичесующим» [л.л. 43 об.; 99 об.], выставляет на посмешище перед простым людом: «Осудят вы (вас) в сем и малыя отроцата, оплюют простыя люди, и женеск пол безумию вашему посмеется» [л. 52].

В этом избыточном дидактизме, в живой иронии, явно выходящей за пределы канона, за тщательно создаваемым пастырским образом, за маской архиерея узнается и время от времени заявляет о себе Симеон, книжник и «латин», страстный и живой, в противоположность литературно умерщвленному им врагу. «Жезл» буквально напичкан экскурсами в естествознание и историю церкви, его просветительский пафос и витиеватый стиль явно избыточны для задач собора, часто малоэффективны в аспекте аргументации, а то и вовсе иррелевантны обсуждаемой проблеме. «Латинство» свое Симеон обнаруживает в вопросах мариологии, убеждая противников в непорочности Девы по самому ее зачатию, и в литургике, в вопросе о времени пресуществления даров. Сложно сказать, к чему должно отнести высказывания Симеона, довольно неожиданно обнаруживающие лояльность «православных архиереев» римской церкви. Так, не подвергается сомнению возможность иметь общие с нею обычаи и обряды, хотя и отрицается влияние или заимствование: «Аще бы и латини... подобне глаголали, ничесоже бы нам вреда сотворили, паче же и Господа молим, да едино с нами будут, и вся по уставом и правилом святых восточных церкви творят» [л. 93 об.]. К тому же типу высказываний следует отнести: «Злато цену си имеет, аще и от блага возмется. Бисер от прокаженных рук изшедый, не губит цены своя. Крест, или образ Спаса нашего, аще бы и от жида был чинно соделан, не имамы не почитати или не творити поклона» [л. 42-42 об.]. Последнее высказывание не выражает непосредственно отношение к католикам, апологетом которых Симеон выступает по понятным соображениям. В нем речь идет о других врагах православия, однако, поместив его в должный контекст, легко обнаружить, что примеры «веротерпимости», не только уместной, но и необходимой в определенных ситуациях, Симеон приводит, обосновывая возможность тиражирования православных книг посредством латинских типографий. Так что и здесь не так легко будет обнаружить чистоту гуманистических убеждений автора. Все же следует отдать ему должное:



выражает свои взгляды он достаточно смело, часто в ущерб полемической задаче. Так что именно в этих факультативных высказываниях об иноверцах более явственно прослеживается динамика образа Другого в русской культуре, чем в тщательно прописанном образе противника, который по-прежнему остается мнимым, обладающим в большей степени приписываемыми, нежели подлинно присущими ему характеристиками.

Полемические приемы и аргументация «Жезла» на долгое время определили позицию русской православной церкви в отношениях с раскольниками и наметили пути перехода к новой, светской полемике, которая с XVIII в. становится доминирующей в отечественной мысли и в свою очередь оказывает влияние на средства полемической борьбы в церковных кругах.

### **«THE ROD OF MINE ANGER»: AN IMAGE OF THE AUTHOR AND AN IMAGINABLE OPPONENT IN THE POLEMICAL TEXT OF THE 17 CENTURY**

*Victoria PETROVA*

*St. Petersburg*

The polemical discourse can be considered a specific way of Russian thought being during any stage of its existence. Polemical tools, which have been adopted from the Eastern Church, have images as their attribute and these are correlated with a sensitive and emotional national world outlook that retains pagan and mythological roots. The images of an author (as an expositor) and his opponent have the most important meaning in correlation with unique standard ways of argumentation. First developed within the limits of Byzantine tradition, they have moved away from their sources and have peaked in the dramatic qualities in the 17 century, the period of struggle with the schism (*rascol*). “The Rod of Government” (*Zhezl pravleniya*), which was written by Simeon Polotskiy on behalf of Right Reverend Council, is the great literary monument of that period.

The dramatic composition of the image of the author in “The Rod” a illustrates an exposure on behalf of bishops that also includes remarks on behalf of the Moscow patriarch named Ioasaph and judgments which reveal the authorship of Simeon (in Mariology, questions of liturgy science, through

his attitude to Catholics, knowledge of grammar, rhetoric and learning natural sciences). The original style and the baroque pathos of “The Rod” are surplus for the tasks of the Council and reflect the deficiency of that aspect in argumentative effectiveness.

The image of the opponent remains imaginary and contains more false characteristics than true ones. The text contains not only appeals to Orthodox believers, but also direct speech to the opponent (the object of criticism and its addressee are the same). The dynamics in the image of “the Other” in Russian culture is more clearly shown in indirect narrations about the adherents of a different faith. These do not have the polemical effect, but they are remarkable in demonstrating the tendency to increasing loyalty. The polemical tools in “*The Rod of Government*” define the place of the Orthodox Church in the 17 century, according to the schism and reduced the transition to secular polemics.

#### ЛИТЕРАТУРА

Жезл Правления: на правительство мысленнаго стада православнороссийскй церкви, Утверждения: во утверждение колеблющихся во вере, Наказания: в наказание непокоривых овец, Казнения: на поражение жестоковыйных и хищных волков, на стадо христово нападающих, Сооруженный от всего освященнаго собора, Сбранного Повелением Благочестивейшаго, тишайшаго, Самодержавнейшаго, Великаго Государя Царя и Великаго Князя Алексия Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержца, в царствующем Богоспасаемом и преименитом граде Москве в лето 7174, месяца мая, в 7 день. Ныне же ... вторым тиснением напечатана Книга сия Жезл Правления... М., 1753. (Первое издание – 1667 г.)

*Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

*Волошинов В.Н. (Бахтин М.)* Философия и социология гуманитарных наук. СПб.: Аста-пресс, 1995.

*Елеонская А.С.* Русская публицистика вт. пол. XVII века. М.: Наука, 1978.

*Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996.

*Федоров В.В.* Об «эстетическом опровержении» // Федоров В.В. Статьи разных лет. Донецк: Изд-во ДГУ, 2000. С. 233-241.

*Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М.: Наука, 1974.

**ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ  
МИФОЛОГОЧЕСКИЙ ОПЫТ // MYTHOLOGICAL EXPERIENCE****МИФОПОЭТИКА КАК АВТОПОЭЗИС**

*Дарья КОЗОЛУПЕНКО*

Жизнь человека основывается на мифе. Лосев говорил, что мир вообще основывается на мифе, но я не осмелилась бы утверждать что-либо относительно «мира вообще», ибо «мир вообще», мир без нашего (моего) в нём присутствия не дан нам. Когда мы говорим что-либо о мире, мы всегда уже есть в нём, и приходится считаться с этой неотъемлемостью собственного следа. Поэтому и при разговоре о мифе можно говорить лишь о том, что касается нашего человеческого мира, а не мира вообще.

Но если миф есть основание человеческого мира, то всякая антропология, всякая социальная философия и всякая культурология должны начинаться с мифологии – с изучения мифологии как базиса собственного предмета исследования.

Миф нелогичен, неопределим и необъясним. Поэтому в исследовании его возникает ряд существенных трудностей и, в частности, становится проблематичным говорить о мифологии как таковой. Скорее – о мифопоэтике, ибо поэтика и «творение», очевидно, имеют к мифу гораздо более непосредственное отношение, чем какая-либо «логия».

Факт неопределимости мифа отмечали многие. С возмущением, удивлением и разочарованием. Несмотря на то, что и в одних только

мифологических концепциях конца XIX- середины XXвв. разброс мнений очень велик, можно заметить, что главной особенностью, характерной для всех концепций мифа этого периода, является признание возможности собственной «логики мифа», отличной от логики научного мышления. Различия же касаются вопросов типа этой «логики» и доступности её для исследователя.

Даже при беглом знакомстве с существующими теориями и концепциями мифа можно заметить две явно расходящихся линии, два различных подхода к мифологическому, которые можно условно назвать научно-антропологическим и культурно-поэтическим. Первый из них предполагает исследование и анализ мифа в его традиционной форме и в связи с условиями его существования, то есть с теми формами общественной жизни, в которых он проявляется – линия, свойственная работам собственно антропологов и этнологов и отличающаяся явно выраженной социологичностью (Л. Леви-Брюль, Малиновский, Алексеев, Иванов и др.) Поэтическая же традиция относится к мифу как к необъяснимому по существу своему явлению, требующему особого к себе отношения, почтительности и вслушивания, разговор о котором возможно вести лишь иносказательно, то есть в форме своеобразного мифа о мифе – линия, идущая от романтиков и прочно закрепившаяся в так называемой «мифологической школе» в фольклористике, а также в ряде психологических трактовок мифа (Шеллинг, Афанасьев, Лосев, Юнг и др.).

Однако, оба эти подхода, как первый, так и второй, уже предполагают, что миф имеет некую собственную логику, пусть и «нелогичную» с точки зрения логики Аристотеля. Различие лишь в том, что первый пытается эту логику выявить, в то время как второй считает её исследование с позиции современности принципиально невозможным. И в этом – главное отличие указанных подходов от их предшественников, которые вовсе отказывали мифу в существовании какой бы то ни было собственной, его, особой логики, считая вполне возможным подчинение мифологического правилам рациональности, существующим в научном мышлении.

Впервые такое отличие явно проявилось при формировании первых мифологических теорий романтизма, которые по праву можно считать истоком и основанием «поэтического» подхода к мифу, получившего широкое распространение и признание уже к середине XIX века. «Сущность романтического открытия мифа заключалась в том, что несостоятельность всех старых толкований мифов вдруг стала очевидной.

Мифы были осознаны как Правда (с большой буквы) и как сознание Народа (тоже с большой буквы) и в силу этого стали объектом воосхищения и поклонения».<sup>1</sup>

В этом кратком комментарии романтического толкования мифа, составленном М.И. Стеблин-Каменским, содержится одновременно и то общее, что отличает поэтический и научный подходы к мифу от предшествовавших им концепций мифа (а именно то, что он обозначил как «осознание мифа как Правды и сознания Народа»), и, в то же время, – различие этих двух указанных подходов, базирующееся на различном понимании ими «Правды» (иными словами, различного трактования сущности и природы мифа) и, соответственно, различных принципов её изучения. Различие, которое кажется достаточно существенным и заслуживает, на мой взгляд, более подробного рассмотрения.

Поэтический подход к мифу, как и вообще всякий поэтический подход, достаточно туманно представляет вопрос происхождения и природы мифа, а в области определений и вовсе обнаруживает полнейшее фиаско: ибо если миф (как вид поэзии) недоступен логике и разговор о нём может быть только иносказательным, то о каких определениях можно вести речь? Ведь определение – это уже ограничение и вписывание в логическую сетку. А миф, с точки зрения поэтической теории, изменчив и недоступен логике. Вернее, неуловим для логики формального типа как нечто ей абсолютно чуждое. Во многом в таком подходе к мифологии, ставшем довольно распространённым во второй половине девятнадцатого века, сказывалось влияние немецкой мифологической школы, в особенности – взглядов Ф. Крейцера, О. Мюллера, Я. Гримма, Ф. Шеллинга.

Определение мифа с позиции этой школы даёт в своей работе «Об источниках и формах русского баснословия» Д.М. Щепкин: «Миф есть дело доисторического настроения души, плод живого воображения, увлечённого в мир символических сближений, возникающий естественно для свежего впечатления из самой природы вещей».<sup>2</sup> Несмотря на то, что приведённое Д.М. Щепкиным определение мифа довольно туманно и не даёт никакого более или менее чёткого представления о том, что же это за «плод воображения» и чем он отличается от прочих, не «доисторических» фантазий и «сближений», но, тем не менее, оно передаёт основной пафос немецкой мифологической школы, перешедший затем и в русские мифологические теории, в частности – в работы А.Н. Афанасьева и Ф.И. Буслаева. Пафос этот предполагает особое

отношение к мифу: как к высшему проявлению духовной жизни древнего общества, возникающему естественно и непреднамеренно и имеющему свои особые законы возникновения и построения, отличные от законов логических.

Ф.И. Буслаев, развивая свою теорию мифа, основывается, помимо идей немецкой мифологической школы, на собственном анализе и теории языка. По его мнению, «самая мифология есть ни что иное, как народное сознание природы и духа, выразившееся в определённых образах...».<sup>3</sup> Однако, какое именно «выражение народного сознания» будет являться мифотворчеством, а какое – нет, так и остаётся загадкой. То ли мифологическими следует считать все древние произведения устного творчества, используя для определения «мифологичности» лишь временной критерий (что уже само по себе достаточно проблематично, ибо времени создания мифов точно указать невозможно, разброс будет исчисляться не только что веками, но даже и тысячелетием; упоминаемая в данном случае «древность» – понятие более, чем растяжимое), то ли миф связан с включённостью человека в природный мир и всеодушевлённостью (но тогда мифологическими будут значительная часть, если не все вообще мистические учения, независимо от времени их возникновения и формы построения).

Разрабатывая систему критериев, которые позволяли бы судить о мифологическом генезисе эпических образов, Ф.И. Буслаев отмечает, что у старших богатырей такими признаками близости к мифологии являются их «громкая величина и непомерная сила»<sup>4</sup>, у женских эпических персонажей – «мифический род-племя и вещая натура»<sup>5</sup> и вообще, если «особа» окружена в бытине некой «таинственностью, туманом отдаленья», то это «даёт разуметь о мифической основе бытины».<sup>6</sup> То есть, чем таинственнее и несообразнее, тем ближе к мифологии (древнее). Возможно, это можно посчитать признаком «близости к мифологии», хотя и здесь уже возникают некоторые возражения, вернее, вопросы – например, всегда ли несообразность, абсурд могут быть расценены именно в таком плане – но если рассматривать это положение как критерий, то придется признать, что критерий этот, мягко говоря, недостаточный.

А.Н. Афанасьев уделяет особенное внимание сопоставлению мифа и поэтического творчества, не уточняя при этом, однако, особых свойств ни того, ни другого. М. Элиаде очень близок Афанасьеву, когда пишет о том, что мир общается с архаическим человеком «с помощью звёзд,

растений и животных, с помощью рек и гор, времён года и суток», а «человек отвечает ему, в свою очередь, мечтами и воображением».<sup>7</sup> Объяснение ли это? Скорее, гимн древнему вдохновению. Вдохновение же необъяснимо по сути своей. Однако, несмотря на то, что афанасьевские определения мифа и объяснения его происхождения и сущности не могут быть признаны ни определениями, ни объяснениями в научном плане, то есть собственно определениями и объяснениями строгого логического порядка, общими и полными, но выглядят скорее как иносказания о мифе и описания некоторых его сторон, именно эти поэтические описания и иносказания передают специфику мифа полнее и лучше, нежели все строгие определения, какие можно встретить в работах других исследователей, посвящённых вопросам мифологии.

Несмотря на это, А.Н. Афанасьев трактует мифологию и как особую систему взглядов, мировоззрение, имеющее свои особые законосообразности и свою особую логику, что явно противоречит её (мифологии то есть) пониманию как творчества. Правда, если провести аналогию с поэзией, раз уж само название и пафос афанасьевских работ принуждают к этому, то ведь и в стихотворении есть свои законы – законы стихосложения – и своя «система» и «логика», но их явно недостаточно для создания поэтического произведения: иначе все филологи были бы поэтами. Но Афанасьев не раскрывает ни законов мифологической поэзии, ни отличия мифологического вдохновения от поэтического. Хотя, быть может, это и к счастью – ибо если предположить, что миф сродни поэтическому творению, то законы такой поэзии сказали бы нам о самом мифе так же мало, как законы стихосложения – о поэзии Лермонтова.

Ещё один известный русский филолог, А.А. Потебня, специально разрабатывает теорию мифологического мышления, но в вопросе определений терпит такую же неудачу, как и прочие исследователи. В самом деле, положение о том, что «мифология есть история мифического мирозерцания»<sup>8</sup> объясняет немного. Добавляя несвойственный в то время его коллегам-мифологам тезис о сходстве мифа и науки, а также заявляя о свойстве человека «вносить в мир системность» и его (человека) стремлении «видеть везде цельное и совершенное»<sup>9</sup>, А.А. Потебня в результате лишь ещё больше затемняет вопрос определения мифа, ибо становится неясным, чем же отличается миф от науки и каков тот особый порядок системности, свойственный ему. А ведь это отличие, эта «особость» мифа несомненно должна быть, иначе не воз-

никло бы и самого выделения мифа как некоего специфического и во многом непонятного явления и понятия. Однако, сам миф неизменно ускользает от определений, оставляя после себя лишь пустую форму слов, которые не в силах его отразить. Остаётся от этих определений нечто смутное: даже не улыбка чеширского кота, а некая «улыбка вообще», неизвестно кому принадлежащая.

А.Ф. Лосев, создававший свою «Диалектику мифа» уже в конце 20-х годов XX века, спустя более чем полвека после публикации трудов Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева и А.А. Потебни, пытался учесть их неудачи. Сама его работа построена изначально по принципу негативных определений мифа: миф, согласно этим определениям – не выдумка или фикция, не научное построение, не метафизическое построение, не схема или аллегория, не поэтическое произведение, не специальное религиозное создание, не догмат и не историческое событие как таковое.<sup>10</sup> Каждому такому «не» уделяется отдельная глава с соответственным внимательным рассмотрением сходств и отличий их с мифом. Проводя в рамках формулировки этих негативных определений и доказательства, вернее, показа, их верности анализ мифа сравнительно со всеми перечисленными «не-мифами», А.Ф. Лосев вырисовывает некоторые черты мифологического. Но попытка свести эти черты в одно позитивное определение сводит на нет всю предыдущую картину. Ибо «окончательная диалектическая формула», выведенная в итоге, звучит так: «миф есть в словах данная чудесная личностная история».<sup>11</sup> Ранее даётся ещё одна загадочная фраза: «вещи, если брать их взаправду, как они действительно существуют и воспринимаются, суть мифы».<sup>12</sup> Более того, «весь мир и все его составные моменты, и всё живое и всё неживое, одинаково суть миф и одинаково суть чудо».<sup>13</sup> При этом миф есть «развёрнутое магическое имя» и символ, как поясняется в другой работе А.Ф. Лосева.<sup>14</sup>

Картинка, что начала было прорисовываться на фоне негативных определений мифа, неумолимо стирается, оставляя за собой лишь невнятное мерцание. Общие определения – чудо, символ, личностная история – дают неясный фон, имеющий, конечно, некоторое отношение к мифу, но так и не отвечающий на вопрос, что же отличает миф как миф от символа вообще, например? Всякое ли чудо является мифом? «Данная в словах чудесная личностная история» – всегда ли миф? И чем отличить тогда мифы древние от литературных? А как быть с легендами, которые тоже являются видом «данной в словах чудесной личност-



ной истории»? Если же признать, что всё – миф и «вообще на свете только и существуют мифы»<sup>15</sup>, то можно ли вообще говорить о нём, о мифе? Ведь говорить обо всём вообще – значит, ничего ни о чём не сказать. Вопросы лишь множатся, заслоняя собой приведённые определения и делая их всё более и более смутными.

Возникает ощущение, что миф непонятным образом ускользает от определений, кто бы и с какой бы стороны ни подходил к нему с этой целью. В самом деле, всем упомянутым исследователям – а именно они провели наиболее серьёзный анализ мифа в отечественной мысли последних полутора веков, пытаясь построить теорию мифа, – удаётся построить очень интересные и самобытные теории мифа путём описания отдельных черт мифологического мышления и сравнения его с мышлением другого рода – научным, поэтическим, эпическим, религиозным, находя в каждом из них некоторые отголоски мифа. Но построение цельной картины, законченного образа мифа как такового, попытки дать мифу, мифологии, мифологическому мышлению определение, кажется, обречены на неуспех.

Думается, что неуспех этот отнюдь не случаен. Более того, именно он позволяет заметить одно из основных свойств мифа – его принципиальную неопределимость. Ибо определение предполагает некоторую остановку и ограничение определяемого. Миф же живёт постоянным изменением, перерождением и перетеканием. Определение и объяснение в том виде, в каком мы обычно их понимаем, основывается на формальной логике. Если же допустить, что миф основан на логике иного рода или же вовсе дологичен, как то считал, например, Л. Леви-Брюль, то и определение и объяснение, основанное на логике, становится для него невозможным, и самым близким определением его становится определение самое поэтическое. То есть именно такое, как предлагают А.Н. Афанасьев и А.Ф. Лосев. Логическим путём же при рассмотрении такого нелогичного мифа можно прийти лишь к неопределимости (то есть к констатации бессилия логики в отношении дологического) или к отрицанию существования (как результату столкновения двух типов логик – формальной и мифологической, если можно назвать её логикой).

Тем не менее, всякий исследователь твёрдо знает, что миф устойчив и традиционен, как ничто другое. И что мифов, в сущности, совсем немного. Ведь даже предпринимались попытки – и неоднократно – составить для них небольшую табличку, разложить в ней всё по полоч-

кам, описать основные мифы... Но от этой затеи остались лишь пустые схемы, не имеющие с мифами ничего общего. То есть, конечно, имеющие общее, но только это общее оказалось для мифа вовсе не главным: из схемы с тем же успехом мог получиться и не миф, а что-либо совсем другое, вплоть до исторического романа или, того хуже, анекдота (хотя, может, это и не хуже вовсе? По крайней мере, анекдот тоже «продукт коллективного (народного) творчества».

Словом, мифа в схеме не осталось. Зато его оказалось полно вне этой схемы, вокруг неё. Всё – миф. Но что именно – миф? Можно лишь указать или рассказать его, но он будет новым в каждом рассказе. Изменчивость особого рода, если можно так выразиться, – традиционная или устойчивая изменчивость свойственна мифу, и именно она служит причиной его неопределимости и постоянного ускользания от теоретиков мифологии. И она же, эта постоянная изменчивость, позволяет им говорить о том, что «мифическое творчество не прекратилось и в наши дни»<sup>16</sup> и «конца мифического творчества... мы не предвидим»<sup>17</sup>; она же позволяет сравнивать миф и эпос и находить мифологические черты в религиозном и научном мышлении, равно как и в искусстве. Текучесть, свойственная мифу, сходна с текучестью реки: постоянно меняясь, она, тем не менее, всегда остаётся рекой и даже иногда сохраняет своё название. Но, как нельзя дважды войти в одну реку, так невозможно дважды услышать один и тот же миф.

Невозможность выяснить природу мифа путём схематизации и классификации наглядно показывает нам метод формалистов, в особенности работы В.Я. Проппа, посвящённые мифам и волшебным сказкам, которые предлагалось изучать по «функциям действующих лиц», из которых и составляется схема сказки или мифа. Так, В.Я. Пропп пишет, что морфологически сказка – всякое развитие от вредительства или недостачи через промежуточные функции (всевозможные преодоления препятствий и решения загадок) к свадьбе или другой развязке, и выделяет всего 31 функцию, характерные для волшебных сказок, и позволяющие составить их схемы.<sup>18</sup>

Однако эти схемы не отражают сущности сказки, как соответствующие схемы не могут отразить сущности мифа. По этим схемам может быть написано не только что множество авторских сказок, но и вообще почти любое литературное произведение: фантастическое, приключенческое, детективное, любовное (так называемая «женская литература»)

– все они строятся по тем же ходам и схемам, что В.Я. Пропп выделяет для волшебных сказок. А следовательно, такой формальный критерий выделения не отражает чего-то наиболее важного как для сказки, так и для мифа, – того, что существует лишь до «препарирования».

Миф существует лишь в цельной неразделённости всех своих проявлений, он – то, что позволяет им всем существовать, отражаясь и преломляясь в обрядах, бытовом укладе и слове. Но, как таковой, он недоступен исследователю. Выделенный из общей питательной среды мифологического мироощущения, обряд теряет свою специфику, текст мифа – содержит уже не миф, а только лишь его отпечаток. Так что же остаётся исследователю? Ничего другого, как искать эти следы и отголоски мифа, его эпифеномены, проявления, отблески и, глядя на них, создавать новые их образы. И длить тем самым миф о мифе. Ибо теория мифа становится возможна лишь как его иносказание.

Отголоски и следы эти встречаются практически везде: неуловимый миф порядочно наследил за прошедшие тысячелетия. И отличить их, несмотря на неопределимость и изменчивость мифа, всё же вполне реально. Ибо ещё одним, вот уже два века признанным свойством мифа является его универсальность или архетипичность.

Чему же возмущаться? Базис, основание, предельное не может быть определено, схематизировано, расчленено и разложено по полочкам – иначе это уже будет не базис. Миф как основа человеческого мира не может быть логическим конструктом, но только метафорой, эмоционально-символическим образом, из которого проистекает множество других образов. И потому язык мифа оказывается метафорическим языком творчества, то есть поэтикой.

Мифопоэтика учитывает одну весьма существенную вещь: при взгляде на что-либо, на дом, к примеру, мы всегда видим дом – и ничего больше; но «ничего» всегда больше, чем дома. Потому миф постоянно дрожит между тавтологией («ничего», кроме дома) и метафорой (отражающей «больше» ничего) – и тем самым постоянно создаёт и поддерживает возможность творения и самотворения.

Миф говорит языком метафор и именно потому всегда является не только мифом, но мифо-поэтикой, то есть творением мифа и мифической поэзией – одновременно. С другой стороны, мифо-поэтика всегда оказывается авто-поэзисом, т.е. само-творением, ибо, во-первых, жизнь человека основывается на мифе и строится согласно его построению

(собственно, жизнь есть не что иное как постоянное выстраивание собственного мифа и себя – вместе с ним), а во-вторых, – творение (миф) всегда так или иначе является отзвуком творца – отзвуком, в звучании своём изменяющим сам источник звука.

Ключевое слово в определении функций мифа, заставляющих его неизбежно проявляться во всех без исключения обществах – *уютно*. Миф является, в первую очередь, нашей адаптивной психологической функцией, согласующей наше мировосприятие и наш тип социальности. Он обеспечивает человеку если не комфорт, то, по меньшей мере, определённый уровень приемлемости бытия. Он создаёт правила поведения в этом мире и он же их легитимирует. Он создаёт иллюзию порядка, причём каждый раз именно такого порядка, который позволяет существовать данному конкретному типу социальной организации. Вряд ли стоит говорить в данном случае о первичности и вторичности. Вероятнее всего, тип социальности и тип мировосприятия, основанный на определённых мифах, складываются параллельно. Ибо без такой психологической адаптирующей «подушки безопасности», как миф, социум не может существовать, а поскольку человек не может существовать вне социума и его становление необходимо включается в становление того общества, которому он принадлежит, то, по всей видимости, и говорить о предшествовании мифа или типа мировосприятия типу социальности также не приходится.

Однако, адаптивность, очевидно, – не единственная функция мифа, хотя, быть может, и наиболее существенная. Говорить об истинности или ложности мифа кажется при такой его трактовке не совсем правомерным, так как миф сам по себе не предполагает ни нейтральности наблюдателя, ни объективности в том смысле, какой обыкновенно связывают с понятием истины. Принимаемое на веру, как принимается миф, не требует логических доказательств, хотя иногда и может быть ими сопровождено. Гораздо важнее другое. Вера придаёт уверенность. Не доказательство, но очевидность. Не истину, но смысл. То есть «ту высшую истину человеческого существования, без которой само это существование невозможно»<sup>19</sup> (точнее, без которой оно перестаёт быть *человеческим* существованием). Миф раскрывает нам, тем самым, вторую свою функцию – побуждение к творчеству или снятие ограничений. Миф – это всевозможность. А следовательно – и всеобъемлемость. И если первая функция – адаптивная – служит для принятия и

сохранения некоего вида бытия и некоего мировосприятия, то вторая – творческая – функция позволяет существовать изменению как такому и постоянному распространению интереса человека как вида за рамки, обозначаемые этим бытием и этим мировосприятием, – и обеспечивает тем самым гибкость общества и мировосприятия, а значит, – и выживание этого общества и человека вообще. Ибо динамическая структура оказывается, в конечном итоге, всегда гораздо более защищённой, чем статическая.

Как производные от этих двух основных функций, можно выделить и другие функции мифа:

– познавательную, причём такую, что позволяет создать цельный образ мира, включающий в себя не только мир «внешний», но и «я» познающего со всей нераздельностью его внутреннего мира. Миф задаёт определённую «сетку видения» мира, определённый способ восприятия его и, соответственно, определённую схему должного взаимодействия с этим миром, которая будет меняться при смене мифа;

– коммуникативную;

– координационную: как архетип социального опыта миф передаёт в сжатой форме восприятие «места и роли» различных обитателей этого мира и возможные линии поведения в нём;

– интегрирующую – в силу того, что миф является коллективным представлением и, в то же время, лично переживается каждым человеком, включённым в его культуру; благодаря этой особенности мифа и становится возможным осуществить «сплочение коллектива», о чем писал Дюркгейм. Таким образом, интегрирующая функция мифа играет двоякую роль, способствуя одновременно и устойчивости общества (в силу его «сплочения» и «единомыслия»), и психологической защищённости отдельных его представителей (как средство преодоления чувства отчуждённости).

Миф, судя по анализу его основных социальных функций и психологических оснований, имеет не только социальную и не только антропологическую природу, но – и ту, и другую одновременно. В самом деле, можно согласиться с Дюркгеймом в том, что в той или иной форме, но мифы всегда нужны людям, ибо без них индивид не способен «пристроиться» к окружающему миру. Но если миф является порождением

*только* нашей психики и никак не зависит от социальных факторов, то каким образом можно объяснить различие в мировосприятии, проявляющееся столь очевидно при сравнении мифопоэтических и «цивилизованных» обществ? Ведь психологические факторы, по логике вещей, должны бы, напротив, приводить к унификации этого мировосприятия, исходя из единого строения и общих свойств человеческой психики, независимо от принадлежности к тому или к другому обществу. Очевидно, что различие мировосприятий не может быть, таким образом, связано с биопсихическими характеристиками человека, и если само наличие такого механизма адаптации человека к условиям его существования, как миф, действительно, по всей видимости, связано, с потребностями его психики и выступает как её необходимый защитный механизм, то изменение этого механизма, судя по всему, имеет именно социальную природу и определяется изменением общества, вернее, – сменой типа общества.

Таким образом, миф выступает для нас основой нашей культуры, социума и собственной нашей идентичности, а творение мифа – мифопоэтика в её перевозданном смысле оказывается творением этих трёх основных составляющих человеческого бытия, создавая и закрепляя в языке следы автопоэзиса.

К языку, как и к мифу, отношение в современности неоднозначное. Некоторые, например, – и их не так уж мало, считают, что нужно бороться с языком. Но бороться с языком в языке – дело бессмысленное. Всё равно, что тушить пожар спичками. Бороться с языком можно только одним способом – молчанием. Метод, вероятно, замечательный для мудрецов, но совершенно неприемлемый ни для учёного, ни для художника (в широком смысле слова, то есть для творческого и творящего человека), ни для философа, ни для педагога. Да и зачем бороться? Разве поэт борется с языком? Он лишь слушает его – чутко и нервно, и следует ему. Именно этому учит миф, заменяя логос на голос и придав слову не значение, но ситуативность образного мерцания, поставив вместо бинарных оппозиций означающего и означаемого единство восприятия события-в-слове и очеловечив язык, превращённый в речь, и мир, превращённый в место встречи говорящих друг с другом.

## MYTHMAKING AS AUTHOPOESIS

*Daria KOSOLUPENKO**Moscow State University, Russia*

A human's life is based on a myth. That is the reason to every anthropology, every social philosophy and every culturology. From the beginning, we have learned mythology as a basis of our own subjectivity.

Myth is a strange subject: a-logical, indefinite and inexplicable. Because of that, for example, it is incorrect to speak about mythology. One speaks – about mythopoetic. Myth as a base of the human's world and the human being could not be a logical construction, It is only a metaphor, an emotion-symbolic image, connecting and giving birth to others images, which is why the language of myth is the metaphoric language of creation – the poetic. Myth is always mythopoetic – in others words, it is a mythmaking and a poetry of a myth at the same time. Besides, mytho-poetic is always autho-poesis (or making of myself). Myth changes logos and melos (voice), in listening to it and in the coordination of it.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976. С. 8.

<sup>2</sup> *Щепкин Д.М.* Об источниках и формах русского баснословия. Т. 1. М., 1859-186. С. 7.

<sup>3</sup> *Буслаев Ф.И.* О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848. С. 65-66.

<sup>4</sup> *Буслаев Ф.И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887. С. 18.

<sup>5</sup> Там же, с. 77.

<sup>6</sup> Там же, с. 88.

<sup>7</sup> *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995. С. 145.

<sup>8</sup> *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989. С. 249.

<sup>9</sup> Там же, с. 180.

<sup>10</sup> *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.

<sup>11</sup> Там же, с. 195.

<sup>12</sup> Там же, с. 94.

<sup>13</sup> Там же, с. 183.

<sup>14</sup> *Лосев А.Ф.* Миф – развёрнутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.

<sup>15</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число Сущность. М., 1994. С. 8.

<sup>16</sup> Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Харьков, 1905. С. 596.

<sup>17</sup> Веселовский А.Н. Статьи о сказке // Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т.16. М.; Л., 1938. С. 39.

<sup>18</sup> Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928.

<sup>19</sup> Лобок А.М. Антропология мифа. С. 31.



## ДВУЛИКИЙ ПРОМЕТЕЙ \*

*Аминад МАГОМЕДОВА*

Стремление понять такое текучее и трудноуловимое явление как повседневность с неизбежностью приводит к мифу. Миф предстает как предание, наглядно являющий лики бытия. В мифе заключено знание, пронизывающее и поддерживающее всю сущность бытия.

«Миф не идеальное понятие и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это подлинная жизнь, со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью. Миф – не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность».<sup>1</sup>

Миф реален и конкретен, мифическое сознание оперирует реальными объектами, конкретными и сущими явлениями. Другое дело, что оперирует оно реальными объектами разной степени реальности, от обыденных вещей до событий космического масштаба (сотворения земли). Но именно в этом выражается напряженность бытия, различная степень ее реализации и реализованности. Именно в этом заключена судьба мифа: сущность мифа в его бытийственности, в игре разных ступеней реальности бытия. Миф есть само Бытие, сама реальность, сама конкретность Бытия, воплощенность его. Герои сказаний рождаются, живут, страдают, умирают, т.е. они также как и мы обретаются в некоей парадигме «как должно быть», в границах рождения и смерти. Им не чужды чувства страха любви и ненависти. Мифы эмоционально окрашены, в них представлены целые гаммы построений. Мифические герои нам близки и понятны и именно в силу своей наивности, непосредственности. Они мыслят теми же категориями добра и зла, жизни и смерти, они обыкновенные люди и общаются с обыкновенными людьми и предметами быта.

Для мифического сознания все явлено и чувственно осязаемо. Эти предания поражают своей телесностью и осязаемостью. В них не содержится никаких специальных абстракций высшего порядка философских учений, миф не нуждается в доказательстве тех или иных положений,

в анализе понятий, он настолько явлен и открыт, что излишне дополнительное его трактование. Миф претендует лишь на осмысление и присутствие как некоей заданности, с одной стороны, и преобразования в процессе воплощения, с другой. Он выступает как первообраз и процесс одновременно. В мифе есть своя мифическая истинность и мифическая достоверность. В мифе внешнее проявление соответствует внутреннему содержанию, при этом не следует забывать об их взаимообращаемости. Внешнее проявление можно рассматривать и как частный случай внутреннего содержания, внутреннее содержание – как более отвлеченное, более общее, более смысловое. Тогда внешнее – суть более реальное.

«В мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в различной мере отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного. Яснее это взаимоотношение разных слоев действительности в мифе, в-пятых, характеризуется не как дуалистически-метафизически-натуралистическое противостояние, не как схематическое или аллегорическое взаимоотношение, но как символическое, т.е. иерархично различаемые в мифе слои бытия должны отождествиться вещественно, т.е. так, чтобы была одна неделимая вещь со смысловой игрой взаимораздельных, но и взаимообращающихся и даже взаимоотождествляющихся энергий разных планов действительности. Наконец, в-шестых, эта интеллигентная и символически выраженная субъект-объектная отрешенная действительность предстала перед нами как дорефлексивное, примитивно-интуитивное взаимоотношение субъекта и объекта».<sup>2</sup>

Восхождение от внутреннего содержания к внешнему возможно через сотворение, а осознание внутреннего содержания возможно через присутствие здесь-и-сейчас в каждый момент сотворения, а через это осознание возможно приобщение личности к мифу, к сущностной основе повседневности.

Миф в качестве «жизненно ощущаемой и творимой вещественной реальности»<sup>3</sup> поддерживает традицию и непрерывность племенной культуры, обосновывает устройство общества, его законы и моральные ценности, выражает и кодифицирует верования, придает престиж традиции, руководит в практической деятельности. В своей моделирующей функции миф предстает как первообраз бытия. Самыми распространенными являются мифы о происхождении вселенной и человека. Главный сюжет этих сказаний – преобразование Хаоса в Космос.<sup>4</sup> Интерес

человека к проблеме происхождения наличен во всех культурах. Знание о том, как это произошло необходимо для того, чтобы знать, как это поддерживать. В частности, греков не занимал вопрос о том, что находится за пределами божественного обозримого космоса. Их интерес был направлен на гармонически замкнутый мир, который эллины воспринимали как всеобщую гармонию, т.е. «всеобщий правопорядок и правосудие (dike), всеобъемлющее единство противоположностей, непреложную меру всех вещей, незыблемый порядок бытия».<sup>5</sup>

Ограниченное античное понимание мифа как предания, наглядно являющего лики бытия и возможность снова и снова их пережить подводит, к сути мифа, которая заключена в его бытийности. В мифе заключено знание, которое пронизывает всю сущность Бытия, сотворяя его Здесь-и-Сейчас. Наполненного полнотой осуществленного сотворенного мыслящего существующего Бытия, оно возвращается в миф. Бытие мифа обусловлено онтологической универсальностью.

Миф излагает историю о «начале всех начал». Каким образом реальность достигла своего воплощения и осуществления. Поскольку в нем повествуется о сотворении, то благодаря мифу мы стоим у истоков существования чего-то созданного сверхъестественными существами. Миф раскрывает их творческую активность и сакральность происходящего. Космогонический миф в качестве своего обоснования имеет реальность, существование мира подтверждает миф. Миф позволяет человеку экзистенциально утвердиться, открывая некий божественный акт, через который человеку передается определенное умение. Сакральная история – это тайна и, рассказанная в мифе, она приобретает статус абсолютной истины. Миф раскрывает абсолютную священность, повествуя о деяниях богов, обнаруживая священность их творения, т.е. миф, описывает выходы священного в мир. Прорыв священного в мир и является весомым основанием реальности, первопричиной всякого существования.

«... всякое создание, являясь божественным творением, а следовательно, вторжением священного, представляет собой также вторжение созидательной энергии в мир. Всякое творение разряжается от избытка. Боги творят от избытка мощи, от переполняющей их энергии. Сотворение осуществляется сверх-увеличением онтологической субстанции. Именно поэтому миф, повествующий об этой священной онтофании, об этом победном проявлении полноты бытия, становится образцовой моделью всякой человеческой деятельности: он сам по себе

открывает реальное, сверхизобильное, эффективное. «Мы должны делать то, что делали боги вначале» утверждает индийский текст (*Gatapatha Brahmana*, VII, 2, I, 4). «Так поступали боги, так поступают люди», добавляет *Taittiriya Brahmana* (I, 5, IX, 4). Главная функция мифа заключается, таким образом, в «установлении» образцовых моделей всех обрядов и всех значимых человеческих деятельностей, таких как питание, половые отношения, работа воспитание и т.п.»<sup>6</sup>

Миф излагает историю «о начале всех начал», каким образом реальность достигла своего воплощения и осуществления. Миф раскрывает творческую и сакральную природу космогонии, тем самым, позволяя человеку экзистенциально утвердиться в возможности, как постижения данного бытия, так и возможности его преобразования. Миф повествует о прорыве священного в мир и обосновывает реальность. Сакральное сказание, повествующее о том, как все появилось, каким образом возникли определенные формы поведения, некое как должно быть, составляет парадигму всех значимых актов человеческого поведения. Ритуальное воспроизведение мифа позволяет погрузиться в сакральное пространство, заряженное энергией творения, дает возможность узреть деяния творящего начала и воспринять урок созидания.

Но каким образом сакральное знание становится достоянием мира дольного? Кто передает это знание, кто приподнимет завесу, разделяющую два мира? Кем является тот, который непостижимое и недоступное делает достоянием всех? Бунтовщиком, низвергающим все устои или первооткрывателем, несущем новое и неизведанное? Такая постановка проблемы, несомненно, отсылает нас к одной из значимых фигур в истории культуры – Прометею. Кто он – хакер, взломавший могущество царственного Зевса, и тогда он преступник, дерзнувший посягнуть на чужое, или нечто большее, нежели фигура, крадущая огонь с Олимпа.

Эсхил, описывая противостояние Прометея и Зевса, и соответствующие ему поступки, оправдывает проступки Прометея его любовью к людям. Бесспорно, Прометей их любил, но двигали им и неудовлетворенное самолюбие и стремление взломать самодостаточность олимпийских богов.

История Прометея общеизвестна. По совету своей матери Фетиды, Прометей помогает Зевсу в его борьбе с Кроном. Одолев своего отца, Зевс разделил лавры победы со своими братьями и сестрами, распределив между ними уделы, почести и власть. Прометея, кото-

рый перешел на его сторону и помогал ему советами, Зевс обошел вниманием.

*«Но за помощь сильную  
Богов владыка яростными пытками  
Мне отомстил, наградою чудовищной  
Ведь такова болезнь самодержавия:  
Друзьям не верить, презирать союзников».<sup>7</sup>*

Ставка на Зевса, сознательный выбор в его пользу усилия направленные на победу над Кроном – все это не принесло Прометею равным счетом ничего. Честолюбие титана было задето. Прибыв на Олимп, изумленный титан разглядывает роскошь олимпийских богов и понимает, что он, активный участник переворота, оказался на обочине. Более суток терпеливо ждал Зевс, когда Прометей скажет, зачем он, собственно, пришел. И титан поведал о своем желании создать людей. Совет небожителей, в целом, одобрил замысел Прометея, лишь мудрая Афина предупредила, что они не должны быть совершеннее богов, т. е. не должны быть самодостаточны. Получив принципиальное согласие, мудрый титан лепит из глины людей, а затем наблюдает, как день ото дня растет число людей. Он учит их строить жилища и засеивать поле, игнорируя условие Афины: он не упоминает богов. И это принципиальный ход титана. В новом мире Зевс не дал ему никаких полномочий, и Прометей сам создает пространство, которое возможно творчески преобразовывать и это пространство – людской род. Он передает им сакральное знание – парадигму всех значимых актов, и в силу этого предстает перед людьми как центральное звено мироздания.

Собственно говоря, идея противостояния Зевса и Прометея заключается в том, что титан пытается доказать небожителю Крониду свою ценность, свой потенциал. Прометей иплицитно отсылает Олимпийца к несправедливости, допущенную по отношению к нему.

На первом этапе Прометей демонстрирует свои творческие способности – из глины лепит человека – «новое существо, доселе неизвестное богам».<sup>8</sup> Затем, обучая их строить жилища и засеивать поле, титан ретранслирует сакральное знание, тиражирует его.

*«Они как дети были несмышленные.  
Я мысль вложил в них и сознанья острый дар».*

*Об этом вспомнил, людям не в покор, не в стыд,  
 Но чтоб подарков силу оценить моих.  
 Смотрели раньше люди и не видели,  
 И слышали, не слыша. Словно тени снов  
 Туманных, смутных, долгую и темную  
 Влачили жизнь. Из кирпичей не строили  
 Домов, согретых солнцем. И бревенчатых  
 Не знали срубов. Врывшись в землю. В плесени  
 Пещер без солнца, муравьи кишащие –  
 Ютились».<sup>9</sup>*

Реактуализация первоначальных событий дает возможность человеку различать и удерживать реальность, в которой интегрированы абсолютные ценности, способные направлять человека и придавать смысл его существованию. Через сакральный опыт человек постигает аксиологические понятия. Благодаря длительному повторению парадигматического жеста во вселенском потоке раскрывается что-то незыблемое, абсолютное. Реальность раскрывается и выстраивается в ритуальном действии, которое протекает в сакральном пространстве и сакральном времени. Возможность отмены хронологического профанного времени дает осознание обратимости времени. Ритуал не только позволяет человеку имитировать жесты Творца, он дает ему возможность войти в мир и преобразовать его. Космогоническая модель будит творческую фантазию и дает уверенность в возможности преобразования неизвестной территории в место обитания.

«Человек того общества, где миф – явление живое, пребывал в «открытом» мире, хотя и «зашифрованном» и полном тайны. Мир «говорит» с человеком, и чтобы понять этот язык, достаточно знать мифы и угадывать символы. Через символы, связанные с Луной, человек проникает в таинственную связь между временем, рождением, смертью и воскресением, сексуальностью и плодородием, дождем, растительным миром и т.д. Мир уже не есть непроницаемая масса объектов, произвольно соединенных вместе, но живой космос, упорядоченный и полный смысла. В конечном счете, мир раскрывает себя как язык. Он говорит с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами».<sup>10</sup>

Тяга к эталонному и парадигматическому типу поведения обусловлена тем, что любое действие и любой предмет обретают реальность,

если они повторяют некий архетип. Реальность обретается исключительно путем повторения. Не имеющее образца лишено смысла. По мнению М. Элиаде, метафизические концепции архаического общества не всегда были теоретически сформулированы. Сложная организация связанных представлений о высшей реальности вещей как составляющей метафизической системы отражена в символе, мифе и ритуале. Миф выступает как результат осмысления картины мироздания и содержит в себе некоторые метафизические положения.<sup>11</sup> Повторение первичных архетипов, актуализирующее мифическое время, в котором было совершено действие – архетип, постоянно поддерживает мир в одном и том же всеобщем изначальном времени. Согласно В.Ф. Гегелю, бесконечная повторяемость заложена в природе вещей. Для человека архаического явления повторяются до бесконечности, поэтому ничего нового не происходит. Но эта повторяемость действий – архетипов наделяет события реальностью. Процесс реактуализации прерывает профанное время, чем снимает проблему необратимости истории.

Желание человека архаического общества отвергнуть «историю» и продолжать бесконечную имитацию архетипов свидетельствует о его стремлении к реальному, о его ужасе «потеряться» в ничтожной суете мирского существования. Жить согласно космогонической модели, находящейся вне власти человека, означает жить в самой реальности, сотворенной и творимой. Все что делается человеком здесь-и-сейчас, уже было сделано, его жизнь наполнена беспрерывным повторением дел когда-то совершенных другими. Сознательное повторение определенной парадигмы выдает их онтологическую сущность.

Не столь важно, что формулы и образы, через которые античный человек выражает реальность, порой кажутся нам детскими и даже смешными. Его поступки определяются глубинным смыслом: его поведение определяется верой в абсолютную реальность. Противостоящую мирскому миру «нереальностей», в конечном счете, мирской мир не является собственно «миром», он есть нечто в высшей степени «нереальное», не-созданное, не-существующее: ничто.

Мир человека замыкается на Прометее как на творце и учителе, как на некоем первоначале, относительно Олимпийских богов люди находятся в неведении. Лишь угроза Зевса уничтожить людей за их небрежение богами, вынуждает Прометея обещать Крониду жертвоприношение богам. Уступая силе, титан выстраивает акт жертвоприноше-

ния таким образом, что князь Олимпа выбирает из предложенного наименее ценное. И вновь Прометей пытается показать Зевсу, что он необходим в качестве различающего, в качестве советника, что он более умен и проницателен, нежели Громовержец.

*«Ни примет зимы остуженной  
 Не знали, ни весны, цветами пахнущей,  
 Ни лета плодоносного. И без толку  
 Трудились. Звезд восходы показал я им  
 И скрытые закаты. Изобрел для них  
 Науку чисел, из наук важнейшую  
 Сложенью букв я научил: вот она  
 Всепамять, нянька разуменья, мать муз!  
 Я первый твари буйные в ярмо запряг,  
 Поработив сохе и вьюкам. Тяжести  
 Сложил я с плеч людских невыносимые.  
 Коней в телегу заложил, поводьями  
 Играющих, - забава кошельков тугих.  
 А кто другой измыслил льянокрылые,  
 Бегущие по морю корабельщиков  
 Повозки?»<sup>12</sup>*

Прометей обучает людей различать лето и зиму, учит их математике – «матери муз», передает модели земледелия, скотоводства и кораблевождения. В одном лице он соединяет учителя, ретранслятора сакрального знания в профанное пространство и обустроителя жизни людей. Он демонстрирует свои способности и понятно, что не тем, кто от него зависит, а тому, кто может их оценить – Зевсу. Титан пытается провоцировать лучшее в Князе Олимпа, но последний принципиально упорствует в своем нежелании играть по правилам титана.

Олимпиец, лишенный лучшей части жертвы, лишает людей драгоценного дара титана – огня. Таков его ответный ход в этой партии с титаном. Но Прометей в стебле фенхеля выносит огонь с Олимпа и вновь дает его людям. Ответный ход Зевса подражателен: если стебель фенхеля выступает как хранилище драгоценного, то Пандора как сосуд всех бед. Она, скорее всего, отождествляется с той жертвенной кучей костей, прикрытых жиром – так же прекрасна снаружи, но так же неаппетитна внутри. Громовержец дарит Эпиметею, брату Прометея, Пандору, прекрасную внешне, ужасную внутри. Недалекий Эпиметей не ви-



дит в даре богов ничего опасного, Прометей же чувствует подвох и просит брата отказаться от подношения с Олимпа, но очарование Пандоры сильнее его доводов. Как и предвидел мудрый титан дар богов оказался пагубным для людей. И как считает Ж. Вернан, с ее приходом начались основные проблемы человечества, которые не разрешимы и по сей день.<sup>13</sup> Самого же титана князь Олимпа подвергает жесточайшей пытке: приковав к горе Кавказа – терзанию плоти, предав забвению в памяти людей – терзанию духа.

*«Столько хитростей и всяческих  
Художеств я для смертных изобрел, а сам  
Не знаю, как из петли болей вырваться».*<sup>14</sup>

Прометей, страдающий от когтей безжалостного орла и сетующий на свою бессилие, еще не знает, что и дела его предаются забвению в сознании тех, кого он сотворил, чье бытие обустроил. Удар оглушительный для титана. Тем более, если список его деяния столь внушительен, что даже Старшая Океанида восхищается им: « Для смертных был ты свыше сил помощником».<sup>15</sup> Такова ее реакция на рассказанное страдающим титаном.

*«Послушай дальше, удивишься, сколько я  
Искусств, сноровок и ремесел выдумал.  
Вот главные: болезни жгли тела людей,  
Они ж лекарств не знали, трав целительных,  
И мазей, и настоек. Чахли, таяли  
Без врачеванья. Я открыл им способы  
Смешенье снадобий уврачевающих,  
Чтоб злую ярость всех болезней отражать.  
Установил науку прорицанья,  
Открыл природу сновидений, что считать  
В них вещей правдой. Темных слов значенье  
Раскрыл я людям и примет дорожных смысл.  
Пернатых, кривокогтых, хищных птиц полет  
Я объяснил, кого считать счастливыми,  
Кого – дурными. Птичьи все обычаи  
Растолковал, чем кормятся и любят как,  
И как враждуют, как роятся стаями.  
Я научил, какого вида черева*

*Должны быть жертв, чтоб божество порадовать,  
 Цвет селезенки, пятна пестрой печени.  
 Огузок толстый и лопатку жирную  
 Я сжег собственноручно и для смертных стал  
 Учителем в искусстве трудном. С огненных  
 Незрячих раньше знаков слепоту я снял.  
 Все это так! А руды, в недрах скрытые,  
 Железа, медь и серебро и золото!  
 Кто скажет, что не я, а он добыл руду  
 На пользу людям? Нет, никто не скажет так,  
 Или бесстыдной похвалой похвалится.  
 А если кротким словом хочешь все обнять:  
 От Прометея у людей искусства все».<sup>16</sup>*

Таковы дары Прометея людям. Он тот, кто приподнял завесу с сакрального, кто наполнил осмысленностью жизнь человека, кто раскрыл потенциальную возможность творческой деятельности. И по логике вещей и по разумению самого титана, ему должны были бы поклоняться люди, его восхвалять, ему приносят жертвы, но греческие мифы говорят о другом: Афине приписывается покровительство ремеслам, Асклепию – тайна врачевания, Гестия покровительствует домашнему очагу, а Зевс по прежнему правит ими. Прометей оказывается наказан забвением тех, ради кого рисковал, и лишь горшечники осуществляют забег с зажженными факелами в его честь, но и здесь его вытесняют Афина и Гефест. Чем объясняется такой парадокс: почему люди забыли Прометея, который их слепит из глины и всему научил, почему олимпийские бога присвоили его заслуги перед родом людским? Почему Прометей не состоялся в том качестве, на которое он претендовал? Возможно фигура другого героя греческой мифологии, Эдипа, поможет пролить свет на эту проблему.

Как известно, потомок фиванских царей стоит особняком в ряду мифических героев, потому что пытается противостоять судьбе, т.е. предначертанному богами уделу. Это единственное исключение в жанре, которое из общей картины древнегреческой мифологии. Человек, который не уповает на богов и не списывает недостойное на судьбу, а берет ответственность на себя, т.е. считает себя свободным, это исключительная фигура, не укладывающаяся в основную концепцию античного мифа: «На все воля богов, человек – игрушка судьбы» и

«Покорного судьба ведет, непокорного тащит за волосы». В этом, т.е. в осознании своей свободы как меры взятой на себя ответственности, фигуры Прометея и Эдипа близки. Как впрочем близки и их судьбы, насыщенные страданиями. И тот и другой обречены на провал, поскольку не встраиваются в общую модель мирозерцания.

Возможно, несостоятельность Прометея обусловлена императивом восстановления попранной справедливости. Передача сакрального знания осуществляется Прометеем в состоянии обиды. Видимо, это расценивается как недостаток силы, поскольку сакральное должно быть наполнено силой самодостаточного начала, чтобы оно могло осуществить прорыв из мира горнего в мир дольний, чтобы оно могло иметь силу структурирующую хаотическое в упорядоченное.

Возможно, Прометей как и Эдип является жертвой отпущения. Жертва отпущения необходима, когда насилие приобретает угрожающие размеры, когда жертвенный кризис достигает своего апогея. Жертва отпущения необходима для преодоления кризиса различий. Как только сообщество попадает в ловушку взаимного насилия, оно уже не способно оттуда вырваться. Допустимы размышления о природе данного механизма, но одно несомненно: накопленный внутри сообщества капитал ненависти и недоверия неисчерпаем. Насилие обладает интенсивной миметичностью: каждый стремясь отразить возможную агрессию другого, всегда приумножает насилие. И в этом смысле, есть лишь один выход из этого порочного круга: ликвидировать колоссальную задолженность по насилию. Перехитрить насилие можно лишь, предоставив ему какой-то отводной путь – нужен козел отпущения.

«Если всем удастся поверить, что лишь один из них несет всю ответственность за весь мимесис насилия, если им удастся увидеть в нем оскверняющую всех «скверну», если они действительно единокорны в этом своем убеждении, то эта убежденность неизбежно будет подтверждена, поскольку нигде в сообществе уже не окажется модели насилия. Которую можно было бы принять или отвергнуть, то есть на самом деле – воспроизводить и размножать. Уничтожая жертву отпущения, люди будут убеждены, что избавляются от поразившего сообщество зла, и действительно от него избавятся, поскольку среди них уже не останется заворачивающего насилия».<sup>17</sup>

Рене Жирар считает, что миф об Эдипе основан на структурном механизме, совпадающем с механизмом жертвы отпущения. Любое

общество предрасположено к насилию, а миметичность насилия ведет к ее эскалации. Снять кризис, устранить всеобщую взаимность насилия удастся благодаря неравному распределению аспектов кризиса – через смещение обезразличенности насилия. Вся мера вины переносится с общества на одного и целиком концентрируется на нем. Этот единственный становится вместилищем всех зол и бед. Вместо всеобщего насилия миф выводит чудовищное прегрешение одного-единственного члена сообщества. В этом смысле Эдип – ответственен за бедствия Фив. Он – козел отпущения.

*«Не боитесь скверны: зол моих из смертных,  
Опречь меня не вынесет никто».*<sup>18</sup>

Это признание самим Эдипом, что за все что случилось, отвечает только «жертва отпущения» и только она должна расплачиваться. Эдип – ответственное лицо по преимуществу, настолько ответственное, что ни на кого другого ответственности не хватает. Хотя справедливости ради, надо сказать, что в ходе дознания по поводу жертвенного кризиса намечались три кандидата: Эдип, Креонт и Тиресей. Эдипу не удалось возложить вину на своих оппонентов, зато Креонт и Тиресий успешно это осуществляют.

«Повсеместность двойников, то есть окончательное исчезновение различий, обостряющее ненависть и делающее ее предметы полностью взаимозаменяемыми, составляет необходимое и достаточное условие единодушного насилия. Для того чтобы порядок мог возродиться, беспорядок должен достичь предела; для того чтобы мифы могли сложиться заново, они должны полностью разложиться.

Где всего несколько мгновений назад были тысячи отдельных конфликтов, тысячи изолированных пар братьев-близнецов, там снова возникает сообщество, собранное воедино в ненависти, которую ему внушает только один из его членов. Вся злоба, прежде раздробленная на тысячи индивидов, вся ненависть, прежде направленная куда попало, теперь сходится к единственному индивиду, к жертве отпущения».<sup>19</sup>

В тот момент, когда найден «виновник», антагонисты жертвенного кризиса, разделенные невероятными различиями, постепенно начинают спланиваться в нечто единое. По мере ужесточения кризиса все члены общества начинают превращаться в близнецов – двойников насилия. Насилие настолько нивелирует людей, что каждый из них в любой мо-

мент может стать объектом всеобщей заморозки и ненависти. И тогда он занимает место жертвы отпущения.

Аналогично Эдипу Прометей становится жертвой отпущения. Понятно, что не он запустил машину насилия, но ясно одно: он – тот единственный, который ответит за все. За отцеубийство Кроноса, за отцеубийство Зевса, за братоубийство титанов – за кризис различий. Прометей удобен в качестве жертвы, он – менее ценная фигура из числа небожителей, а с другой стороны – весьма строптивая.

## DOUBLE-FACED PROMETHEUS

*Aminad MAGOMEDOVA*

*Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg*

The desire to comprehend such a fluid and subtle thing as everydayness inevitably leads to myth. Myths contain knowledge that penetrates and supports the whole matter of life. A myth is real and concrete, and mythical consciousness deals with real objects, concrete and existing phenomena. True, myths deal with real objects of a different degree of reality, from everyday things to cosmic-scale events (like the creation of the earth). But this is just how myth expresses the intensity of being, and the different degrees of its realization and realizedness. The fate of myth and its essence are in everyday manifestations, in the play of different degrees of reality of being.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ, грант № 03-06-80217.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф-число-сущность. М., 1994. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 72.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> См.: Ланг Э. Мифология. М., 1901. С. 96.

<sup>5</sup> Кессиди Ф. От мифа к логосу. М., 1972. С. 31.

<sup>6</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 64-65.

<sup>7</sup> Эсхил. Прикованный Прометей // Эсхил. Софокл. Трагедии. М., 2001. С. 119.

<sup>8</sup> Метерлинк Р. Античные легенды и сказания. М., 1992. С. 3-8.

<sup>9</sup> Эсхил. Прикованный Прометей // Эсхил. Софокл. Трагедии. М., 2001. С. 128.

<sup>10</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 144.

<sup>11</sup> См. : *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 12-13.

<sup>12</sup> Там же. С. 128.

<sup>13</sup> *Вернан Ж.* Пандора как первая женщина. Лекция, прочитанная в лицее Франсез Альянс в декабре 2000 г.

<sup>14</sup> *Эсхил.* Прикованный Прометей // Эсхил. Софокл. Трагедии. М., 2001. С. 128.

<sup>15</sup> Там же. С. 130.

<sup>16</sup> Там же. С. 128-129.

<sup>17</sup> *Жирар Р.* Священное и насилие. М., 2000. С. 104.

<sup>18</sup> *Софокл.* Царь Эдип // Софокл. Драмы. М., 1990. 1114 -1115.

<sup>19</sup> *Жирар Р.* Священное и насилие. М., 2000. С. 101.

## НАУКА И МАГИЯ (Мифические аспекты творчества Паскаля)

*Марина САВЕЛЬЕВА*

### I

XVII век в истории философии, как правило, ассоциируется с Декартом и Спинозой. Реже – с Ф. Бэконом и Локком. И почти никогда – с Паскалем. С точки зрения «последовательной рациональности» его сознание кажется лишенным жесткости позиции, занимаемой в отношении самого себя и физического мира и однозначности извлекаемого знания. Ведь как раз это привычно воспринимается как ментальная норма Нового Времени.

Но это сегодня. А вот современники не всегда доверяли суждениям Декарта и Спинозы. Может быть, из-за их желания представить рациональность особой онтологической сферой, тогда как на самом деле она была лишь формой обоснования и для этого могла использовать самые различные способы изложения, в том числе мистику и теологию.

Последовательная наукообразность создавала вокруг этих философских систем барьер отчужденности у широкой публики (отчужденность не стоит путать с маргинальностью). Ни одному из мыслителей, с которыми обычно связывают основные заслуги в области рационализма XVII века, не удалось стать «властителем салонов». Большинство из них составляло официальную оппозицию менталитету, – к тому же оппозицию стихийную, лишенную внутреннего единства.

Радикализм многим ставится в заслугу. Однако именно из-за него наиболее яркие умы оказывались «в стороне» от своего времени. Тогда и говорили, что время над ними «не властно». А может, это они не могли с ним справиться?.. История убедительно доказывает, что невзрачные и тусклые личности при жизни почему-то становились симптомами эпох. Таковыми были Сенека и Монтень. И в данном случае – Паскаль.

Странная, какая-то болезненная популярность философа у французской публики заставляет задуматься о некоторых малоизученных особенностях сознания XVII века. Паскаль привлекал людей не столько своеобразием таланта, сколько умением откликаться на потребности их настроений. Хотя очевидно, ни сам философ, ни публика этого не осознавали.

В XVII в. тексты Паскаля интриговали тем, что напрочь отсутствовали и у Декарта, и у Спинозы, и у Локка с Бэконом: интонацией. Меланхолической интонацией, местами неустойчивой, но отнюдь не сентиментальной, исходящей из глубины по-настоящему верующей души и свидетельствующей о неразрывности авторской позиции и содержания. Тексты Паскаля никто не мог прочувствовать лучше самого Паскаля, – вот почему так требовалось его присутствие в салонах.

Но не только авторская прониновенность снискала ему славу. Паскаль заставил публику увлечься математикой, сделав ее едва ли не главной темой для салонных разговоров. Он превратил ее, с одной стороны, во всеобщее содержание движущегося сознания, с другой – в меру выражения всеобщего благочестия (не следует забывать, что знание – критерий добродетели). Таким образом, Паскаль не оставлял своим почитателям выбора. В его текстах математика иная, чем у Декарта, потому что являлась особым – **магическим** – способом достижения достоверного знания. Единственным способом освоения **мифического** мира.

\* \* \*

В своем трактате «О геометрическом уме» Паскаль утверждал: «В геометрии признаются только определения, которые логика называет определениями имен к вещам, которые самым ясным образом описаны посредством выражений в совершенстве известных...».<sup>1</sup>

В этом утверждении привлекают к себе, по крайней мере, три особенности, сильно диссонирующие с официальным рационалистическим характером менталитета XVII века. Во-первых, «имя» как исходное для построения языка геометрии, а не привычное «понятие». Во-вторых, требование «совершенства выражения описания», т. е. утверждение некоего коренного различия языка имен и традиционного предметного языка. И, в-третьих, сама процедура «определения», выходящая за рамки логической операции в область практического разума: применение имен к вещам.

Между этими особенностями очевидна непосредственная взаимосвязь. Если понятие устанавливает с вещью лишь абстрактно-логическое, рассудочно-отчужденное от субъекта отношение, оставляя основание где-то «по ту сторону», – то имя и личность находятся в отношении если не абсолютном, то универсальном, которое поглощает их всецело, устранив между ними эмпирическую границу («границу тела», как выра-



жался Кант) и делая их единым «именем-личностью». Или самим отношением. Тогда все последующее совершенство описания личности есть молчание или окликание, вместо слов предполагающее нечто «в виде слов», – чем и являются имена. Наконец, поименованной личности не требуется логическое самоопределение, которое снимает в себе описание, сосредоточиваясь на отличии от другого предмета описания. При этом определяется уже не сама личность, а одна из функций ее проявления. Для личности же необходимы реальные действия, обнаруживающие ее не как субъекта познания, а как выразителя и носителя единства материальных и духовных качеств. Это и будет тем, что Паскаль называл «геометрическим определением» или определением очевидности.

Но если внутренняя связь составляющих этой методологической установки, в общем, ясна, то проблематичными остаются, во-первых, выбор основания методологии: имя как исходное движение мысли; во-вторых, стремление обосновать геометрию как форму мыслительного движения.

Имя как «видимое слово», слово-образ или слово-форма, облипающее личность смысловой пленкой, оказывается главным ее качеством, собирающим в себе основательность личностного проявления. Личность без имени, в отличие от неозначенного предмета, оказывается лишенной своего главного качества – проявленной, о-формленной самости, поскольку все качества для нее имеют смысловой статус, – а смыслы оказываются втянутыми в область имени. Личность без имени оказывается неполной, саморазорванной, – причем не только (!) духовно...

Но Паскаль говорит, что возможно также применение имен к вещам.

Если истолковывать это утверждение с позиции содержания познания, то оно представляется мистическим. В этом случае наука неизбежно вытесняется (или сопровождается) магией. Если имя как носитель другого содержания предполагается принадлежащим другой сущности, то его присутствие предполагает существование в границах вещи некоего «нуминозного существа» – высшего персонифицированного подобия, способного откликаться на имя. Примером может служить средневековая традиция именования оружия, доспехов, городов, лесов, полей и проч. Здесь не только необходимость различения предметов между собой, но и установления личной взаимосвязи с каждым отдельным предметом. Связи неповторимой, ничем не обусловленной, но указывающей на присутствие живого, Божественного и значит неподконтрольного.

Но если истолковывать это утверждение с позиции определения формы сознания (для Паскаля это – «геометрический ум»), т.е. попробовать определить роль сознания в процессе именованного и выражения поименованного, – то оно является мифическим. Т.е. объединяющим предмет со своим определением для выражения некоего изначального «прагматизма» ситуации познания, который состоит в безусловной необходимости действовать с целью самовыражения. Тогда магия не будет ничем отличаться от других видов познания, только при этом будет отражать не предметно-логический аспект сущности вещи, а Божественный, не требующий доказательств.

Т.е. в отличие от понятия, которое как знак отделяет смыслом предмет от предмета, имя – это словесным образом превращенная сознательная форма бытия в конкретном воплощении, направленная на всеобщее объединение вещей. Именем для человека схематизируется образ Божественного и отличается особенностью человеческого к нему отношения. Поэтому имя применимо везде, к любой вещи, – ведь ничего не говорит о ее природе, а только о свободе человеческого разума в приобщении к процессу именованного. Иными словами, если Паскаль говорит, что именование не затрагивает природы вещей, то указывает тем самым на расширение возможностей самовыражения, которые не всегда основываются на знании.<sup>2</sup>

Воплощенность Абсолюта в имени гарантирует последнему универсальность. А единство Абсолюта выражается как неразрывность пребывания имени с вещью и в то же время – как невозможность обоснования этой неразрывности: между смысловым созвучием имени и предметной осмысленностью вещи нет другой связи, кроме безусловной и случайной. Но незыблемость единства имени и вещи символизирует меру самосоответствия бытия Трансцендентного. И значит, неспособность найти ему предметное отражение. Если понятие оказывается «разлитым» между вещами как их отношение, то имя заставляет вещь «самое» выступать основанием отношения, потому что в нем вещь демонстрирует бесконечное приближение к бытию. Поэтому оно определяется символически через бесконечность вещественных характеристик – через описание вещи.

Описание не есть извлечение сущности, говорит Паскаль, сущность принадлежит имени, которое выражает отношение к самому себе или к описанию. Процесс описания нарушается, если имя пытаются

определить через другое. Например, говорит Паскаль, нельзя определять «время» через «движение вещей»<sup>3</sup>, потому что при этом сталкиваются два отношения и два имени. Две бесконечности. Иными словами, происходит методологическая путаница. Описание как будто производится на словах, в которых отражена природа вещей. Но ни «время», ни «движение» уже не содержат природы реальных форм движения или времени. Еще меньше отношения они имеют к «чистому движению» и «чистому времени».

Но каким образом может быть поставлен вопрос об отношении имени и личности в геометрии? Если имя – это форма самовыражения, то где здесь личность как содержание? Ясно ведь, что речь не идет об эмпирическом, авторском присутствии мыслителя среди формул. «Теорема Пифагора» – словосочетание условное, «пустое имя»; знак для облегчения запоминания.

И в то же время не пустое, – ведь если бы теорему о прямоугольном треугольнике доказал кто-то другой, то ей бы присвоили другое имя...

Очевидно, Паскаль обращал здесь главное внимание на то, что наличие объективных условий и человеческого мышления – еще не гарантия успешного свершения каких-то действий. Должно быть нечто, что все это соединяет, и оно – не механического и не диалектического свойства. И если оно не произойдет, не проявится, – то и вообще ничего не произойдет.

То, что должно произойти, Паскаль называет «проявлением имени». Но вопрос может быть поставлен иначе: если геометрия оперирует именами, то, возможно, она занимает иное место среди других наук; возможно, она не наука, а воплощение формы сознания в основании? И возможно, именно ее принадлежность к основанию определяет ей место самой точной из всех наук?..

Очевидно, говоря о личностно-именном единстве в геометрии, Паскаль имел в виду формальную проблему. Он интересовался не содержательно-смысловой стороной имен и логическим сходством их с понятиями, а способом их извлечения. Иными словами, его интересовала сама возможность возникновения отношений (т. е. проблема, конструируются ли они, или проявляются), а не то, какие стороны в них участвуют. Понятия могут вмещать в себя исторический аспект отношений, в котором выражается множество понятий и смыслов, – но формально не пре-

одолевают историю, а только наилучшим образом вписываются в нее, заключая ее внутри себя. Имена же воплощают трансцендентальный аспект отношений – бесконечность происхождения, уходящего в темноту Сотворения мира в Слове. Таким образом, имя создает собой смысловое пространство, которое потом заполняется понятиями.

Феномен **бесконечности** проявляется как абсолютное качество-смысл, отраженный в имени. А в ее пределах можно конструировать какие-то локальные количественные смыслы, не нарушая ее целостности. Имя всегда одно: «бесконечность», «бесконечное движение, точка, наполняющая собой все, момент покоя; бесконечность, лишенная количественных определений, неделимая и бесконечная»<sup>4</sup>. И личность поэтому одна. Всякий раз одна, когда речь идет об осмыслении имен. А вот понятий все больше и больше, они окружают имена предметностью и отделяют их друг от друга, создавая атмосферу содержаний, овеществуя символическую сущность имен.

Действительная наука должна быть выстроена на основе именно такого единства, которое только и может гарантировать ей точность. Последняя есть следствие необратимости, а значит, «неподвижности» смыслового основания. В этой связи Паскаль четко разделял «геометрию количеств», где каждое новое слово появляется в результате дробления восприятия предмета и само побуждает предмет к дальнейшему дроблению, – и «геометрию качеств», где имя, неся в себе абсолютную полноту смысла, остается одним и единым и вмещает в себя сущность лично-лично переживаемого феномена бесконечности.

Таким образом, понятия оказываются инструментами познания имен, осуществляющими совокупный магический путь к ним. Механизм этой своеобразного «магического рационализма» становится понятным на примере утверждения Паскаля о том, что веры (или любого другого безусловного понимания) можно достичь путем многократного рассудочного убеждения. В статье VIII части I своих «Мыслей» он указывал, что если путь к вере все равно неизвестен, то это дает свободу выбрать любой; абсолютность ошибки косвенно подтверждает абсолютность истины. Например, некоторые действия можно повторять так, «как если бы вера в них уже была», и тогда они будут совершаться адекватно. Главное – не перерывать процесс повторения: пить святую воду, заказывать обедни и проч.<sup>5</sup>, – или постоянно упражняться в математических задачах, изучать произведения философов, рассматривать

творения художников и т.д. Тогда постепенно все существо наполняется смыслом. Понимание приходит, если сосредоточиваться на личностной стороне этих манипуляций, на позиции, занимаемой сознанием в отношении к ситуации бесконечного воспроизведения. Т.е. нужно уметь видеть смысл не как результат, отчужденно воплощенный в математической формуле или догматическом тезисе, а как основанный на единстве с мыслящим существом. Увидеть для себя абсолютную невозможность избежать этих действий.

В этом вопросе проявилась, пожалуй, наиболее уязвимая сторона философии Паскаля, позволившая М. Мамардашвили однажды назвать его «очень плохим мыслителем». Паскаль ратовал за возможность возникновения знания на голом месте, лишая его всеобщих бытийных оснований. Тем самым он хотел приблизить его к реальности, но на деле только отдалял. Вот если бы он, подобно Декарту, утверждал предзаданность геометрического опыта, тогда теорема Пифагора, круги Архимеда и сам он, Паскаль-математик, уже состоялись до того, как реально осуществили свои открытия. Они как личности, не зависели бы от случайности своих действий. Их субъектная неопределенность восполнялась бы целостностью. Любой результат оказывался бы не столь важен, как подводящие к нему условия. Но поскольку сторонний зритель видит лишь то, что лежит на поверхности, то процесс для него свернут, спрятан, а результат процессуально растянут во времени. Вот он и отдает предпочтение последнему, хотя на деле все наоборот.

Получается, что Паскаль вольно или невольно шел на поводу у публики (по крайней мере, не перечил ей в этом заблуждении). И тогда его рассуждения упирались в вопрос: как объяснить, что в некоторых случаях положительный результат все же не достигается? Бесконечные хождения в храм не порождают внутреннего самосогласия, бесконечные упражнения математикой не проясняют ее сущности и даже не научают ее основам. И как, в конце концов, объяснить тот казус, что человек продолжает без толку совершать действия, потеряв всякую надежду?.. Это, конечно, определенное проявление свободы, но свободы бессмыслицы. Это все равно, что окликать по имени, не зная его значения и не понимая отклика.

Но это и есть самая настоящая магия как способ рационального, последовательного восстановления иррационального события с целью возможности его многократного повторения. Мистика оборачивается

на деле хорошо обоснованной метафизикой. «Иррациональным событием» можно считать любое, взятое не в своей фактичности, содержательности, предметности, а как актдовый процесс, как «длящаяся во времени возможность результата». Так, в случае с Паскалем таким может выступать событие понимания сущности геометрии. Следовательно, магия является способом разложения во времени и пространстве трансцендентальной полноты с целью овладения ее сущностью.

При этом в зависимости от занимаемой сознанием позиции, наблюдателю могут являться различные картины. Если наблюдатель абсолютно посторонний (зритель, заинтересованный или равнодушный, но одинаково далекий от состояния мага субъекта магического действия), – тогда он будет наблюдать распад единства в частных манипуляциях и ритуалах. Если же это непосредственный участник действия (например, посвященный или ученик), то он будет переживать его как выстраивание внутри трансцендентальной полноты автономного, свободного мира пространства и времени, о которых «снаружи» ничего не известно. Таким образом, соучастие в магическом действии ничем не нарушает основания бытия. И, наконец, если это сам действитель-маг, то он в силах распространить автономное пространство-время за пределы своей формы сознания на мир с помощью магических манипуляций. Это явление основания как трансцендентальной сферы-предмета, в котором маг также лишь принимает участие, – правда, уже как конструктор-творец, – но знаний у него не больше, чем у ученика.

В отличие от Декарта, который полагал основанием единства бытия форму сознания, Паскаль переносил это единство в другую область: в предметную бесконечность. Поэтому со временем его опыт трансформировался в логику постороннего сознания. В современном восприятии опыта Паскаля процесс познания бесконечности отделяется от подготовительных к нему этапов. Но для самого мыслителя магический процесс был одновременно и подготовкой к познанию бесконечности, и самим процессом ее познания, и самой бесконечностью как результатом. Для Декарта предзаданность основания означала предзаданность результата: я знаю, что должен встретиться с самим собой в событии, потому что ничего другого знать не могу и, потому что сознание порождает только сознание. Но для Паскаля встреча в магическом действии проявляет неизвестное. Я и Другой предметны, потому абсолютно отличны друг от друга. Поэтому результат как отношение между ними

запланирован по форме, но содержание его темно, так как конструируется в процессе. В любой момент сознание может остановиться и получить результат. Но если оно остановится раньше или позже, то и результаты будут разными.

В опыте Паскаля магия выступает таким способом осмысления сознательной формы с помощью своих содержаний. По замыслу философа, «геометрический ум» – это вырвавшаяся на свободу реальность бесконечности, которая к тому же может быть логически схвачена. Это логика, бесконечно распространяющаяся в своей структурности в мире через бесконечность содержаний своих категорий: пространство, время, число. Иначе говоря, это рационалистическая разработка «обратного пути» сознания по восстановлению себя в Первоедином через многообразное и особенное. Эманация Божественного в вещах представлялась Паскалю как субстанциальная, предметно-реальная, – как эманация Божественного Имени в отдельных именах, дающих начало вещам. Этот язык Божественных имен и составляет совершенство описания геометрических объектов.

Субстанциальный характер связей, пронизывающих бытие, объясняется апостериорной необходимостью управления ими. Божественное эманурует таким образом, чтобы обязательно быть познанным, чтобы совпасть с движением формы сознания, став частью ее содержаний. Поэтому оно эманурует через Имя. Но время этого совпадения может отставать сколь угодно далеко.

Таким образом, «основной магический вопрос» состоит в том, чтобы понять сущность и способ действия каждой отдельной группы имен и выяснить, какие группы вещей поставлены в субстанциальные отношения с этими именами.

Паскалю представлялось, что связь имени и нуминозного существа вещи не абстрактно-логична, как в субъект-объектной связи, а несет на себе буквальный, чувственный отпечаток, зримый признак преображения (что-то похожее прослеживалось при перемене имен у древних еврейских патриархов). Например, такими признаками могут стать внешний облик или определенные правила и нормы поведения, по сути вырабатывающиеся у человека непроизвольно и не в соответствии с общественным мнением и привычками, а на основании его глубинной связи с Божественным Логосом. Поэтому поведение человека, занимающегося точными науками, отличается от поведения невежды или представителя

другой профессии, не вникающего в собственную сущность. Математик видит то, чего другой на его месте видеть не в состоянии. Паскаль говорит, что науки, которыми занимается сознание – своего рода «талисманы», выполняющие спасительную функцию, так как сосредоточивают в себе часть Божественной силы. Это микрокосмы, содержащие универсумы и оттого действующие универсально. Если правильно пользоваться ими, то можно преумножить собственную силу и даже распространить ее за пределы своей персоны. А путь к этому лежит через постоянное повторение сознательного опыта без гарантии на будущее.

Главное – это достичь понимания имен.

Понимание не предполагает иного пути, кроме магического, поскольку имя одновременно и субстанциально, и персонально. Оно воплощает собой предметное и Божественное, то есть выражает нечто реальное, существенное, но ограниченное, зависимое и связанное. От него невозможно произвольно освободиться, потому что нельзя сконструировать, – в то же время само оно придается произвольно. Перемена имени всегда стихийна, внешня, содержательна. Сущность не затрагивается там, где нет трансцендентального обоснования. Паскаль сказал бы: переименование возможно, когда того захочет Бог. А поскольку Бог – не только имя, но и весь целиком в каждом конкретном имени, то, в конечном счете, имена меняются без сознательного вмешательства человека, по законам своей собственной логики.

Со своей стороны, Божественное только является в Имени и потому ничуть не раскрывает Своей непознаваемой сущности. Имя ведь своим присутствием ничего не меняет и ни во что не вторгается. Значит, любое описание при помощи имен является совершенным в своей невозможности искажения.

В этом главный парадокс магии, который предстояло осмыслить Паскалю. Рационализм требовал контролировать сознательный процесс и практические действия. Однако если есть нуминозное существо, значит, оно свободно, живет по своим законам и, в конце концов, непознаваемо. Так в магическом действии пересекаются две силы: субъект-демиург и свободный мир Божественного. В точке их пересечения возникает «третий мир» – магический мир сознания. Принцип бесконечности сводит на нет принцип единства мира. Но только как принцип, не нарушая при этом процесса существования реальности. Магия ничего не создает и не разрушает; она только присутствует, сопровождает, цели ее до конца не ясны.



Неразрешимость ситуации в том, что в условиях любого проявления бесконечности – и на уровне бытия, и на уровне индивида, – воплощенной в единстве имени и личности, – познание не способно прекратить многократность повторения шагов. Превращение деятельности в автоматизм обесмысливает движение. Познание сводится к утверждению невозможности достижения качественно нового. Имена не выбирают и не используют. Их достигают в процессе магического познания или получают после свершения магического действия. Имя – символ безусловного понимания свершившегося. Процесс достижения имени свободен, потому что неотделим от личности эмпирически. А если можно разделить личность и имя, то это будет лишь логической операцией, происходящей вследствие отличия логики от предметной реальности.

Тот же самый подход и к определениям имен в геометрии. Паскаль говорит, что самая точная и универсальная наука также и свободна, поскольку имена – из области сущности ее самой, а не содержания вещей. Свобода происхождения имен означает, что какие-то отношения личности с миром неотделимы от нее эмпирически, а отличимы только логически. Поэтому логика допускает, что математики можно избежать, но жизнь говорит обратное.

Однако даже хорошо обоснованная абсолютная невозможность избежать геометрии не позволяет полностью стереть отчужденный налет в личностном переживании. Как бы близко к сердцу не принимал Паскаль свои аргументы за веру или науку, он представлял, скорее, не ценность их, а полезность.<sup>6</sup> Паскаль кажется предшественником именно просвещенческой парадигмы мышления с ее центральной категорией «полезности», усиливающей технический аспект достижения истины.

Но усиливающей бесконечно. До такой степени, что отсутствие конкретного временно момента устраняет момент истины. Поэтому, с одной стороны, последовательность магических манипуляций делает «техника» полноправным распорядителем событий и самого себя; с другой – достижение цели как полезного результата отодвигается в бесконечность, а все внимание сосредоточивается на процессе, где каждое действие обретает самостоятельную ценность.

Таким образом, здесь снова двойственное проявление позиции сознания. «Ценность» и «полезность» в понимании Паскаля должны были отождествляться, поскольку речь шла о трансцендентальном основании познания. Но это основание имело вполне предметные очертания:

это магический путь достижения имени. Тогда «ценность» и «полезность» все же разводятся в процессе свершения магических действий. Сознательное предпочтение отдается полезности, хотя путь к ней лежит через преодоление бесконечной суммы ценностных актов. Таким образом, снятие налета отчужденности с факта полезности виделось Паскалю в отстранении его в бесконечность.

Паскаль, конечно, понимал всю сложность описания магического действия и старался компенсировать двусмысленность возведением ее в бесконечную степень и расстановкой акцентов таким образом, чтобы термины постоянно менялись смыслами в зависимости от употребления. Например, он говорил не о «полезности самой по себе» (не о голом количестве как о бессмыслице), а о «полезности доказательства». Т.е. рассматривал ее сущность как проявление отношения к действиям, которые ею же направляются.<sup>7</sup> Т.е. как обратную сторону ценности. Отсюда становилось понятным желание (и возможность) «самому» конструировать смыслы: это количественная операция, неизбежная для человека, пребывающего в мире качеств.

По сравнению с такой установкой более «легковесная» Декартова кажется гораздо глубокомысленнее, потому что снимает самую проблему внутренней противоречивости сознательного действия. В одном из своих писем к Мерсенну Декарт признавался, что сам удивлен, как это ему до сих пор даются математические выкладки, – ведь он никогда толком не понимал природы числа. При этом он делал акцент на безусловности движения своей мысли, на том, что единственной причиной для занятий были желание и удовольствие, – но никак не внешняя аргументация полезности или моральности.

Иными словами, отношение Декарта к математике не магично, а сугубо рационалистично, поскольку в основе его лежит вопрос о возможности знания, а не о действительном достижении его. Декарт вовсе не уверен, что в следующий момент сохранит способность быть математиком, потому что ему неизвестны абсолютные причины для этого. Но поскольку он не видит другого основания для мышления, кроме самого мышления, – это дает ему ироническую надежду на то, что «все обойдется».

Однако и Паскаль был по-своему прав. Факт остается фактом: постоянные упражнения не только повышают мастерство, но и порождают его почти на голом месте; действия вещей приводят в действия мыс-

ли, предметное становится личностным, а слова превращаются в имена. Аналитическая геометрия (=геометрия количеств) занимает свое место среди правил для руководства ума (=геометрия качеств).

Конечно, слова Декарта Мерсенну – не только кокетливы, но и наполнены немалыми сомнениями по поводу всеобщей сознательной способности к математическому знанию. Но у Паскаля на этот счет имелся весомый аргумент. Всеобщая полезность чего бы то ни было возможна лишь как отсутствие индивидуальной полезности. Если Паскаль упоминал о «полезности доказательства», то имел в виду индивидуальную полезность, не находящую применения во всеобщем. И дело здесь вовсе не в отсутствии «диалектического метода». Всеобщая полезность геометрии означает, что на уровне индивидуальных упражнений последняя проявляется как бесконечная ценность. И наоборот: всеобщая ценность (=непостижимость) магического действия в индивидуальном опыте проявляется как польза (=как момент освоения): как желание, удовольствие и проч., о которых говорил Декарт.

Индивидуальная полезность (как и ценность) не может перейти во всеобщую, утверждал Паскаль. Это противоречило бы закону бесконечности. Последняя не может состоять из суммы конечных элементов, даже если сама эта сумма бесконечна.<sup>8</sup> Это означало бы, что в мире есть такое «место», где бесконечность отсутствует, а это противоречит логическому определению бесконечности.

Поэтому индивидуальная полезность как символ бесконечно малого проявления полезности может сочетаться лишь со всеобщей ценностью как проявлением бесконечной суммы бесконечно малых проявлений. И наоборот. **Бесконечно большое есть действительность (=предел) возможности, заключенной в бесконечно малом. А бесконечно малое есть возможность (=предел) действительности, заключенной в бесконечно большом.** Таким образом, возможность и действительность не препятствуют друг другу при взаимном переходе (в том числе и логически), а потому они сосуществуют неразрывно и способны размежевываться (опять-таки на уровне логики) только в магическом акте.

Все эти рассуждения подтверждают мнение Паскаля о том, что природа геометрии способна переживаться на уровне формы. И восстановление геометрической способности означает реабилитацию сознания как такового. Но будет ли верным также и обратное утверждение, что сознательная форма есть всегда способность к геометрии?

Почему процесс именованья определяется Паскалем именно как «геометрическая способность» ума?

Видимо, это произошло потому что, в отличие от Декарта, Паскаль все еще придерживался пантеистической трактовки соотношения материального и идеального, науки и религии. Здесь наиболее близкой ему оказывалась позиция Николая Кузанского: взять хотя бы общность центрального понятия николаевской метафизики и паскалевской геометрии – бесконечность, – и весьма похожее на «Абсолютный максимум» и «Абсолютный минимум» представление о бесконечно малом и бесконечно большом.

В то же время позиция Паскаля отличалась от позиции Кузанца стремлением как можно яснее представить себе положение субъекта познания. В отличие от него, Паскаль – все же ученый, а не клирик. Его задача – не представлять трансцендентальное основание науки, а описывать трансцендентное рационалистическим способом. Но описывать таким образом, чтобы представить его как «трансцендентный предмет».

В условиях рациональности XVII века обозначением для него могло быть только имя как «имя трансцендентного предмета». А средства наглядности трансцендентного могли быть только геометрическими, выражающими формальное соотношение явленных структур. Паскаль говорит, что когда ум достигает уровня первичных понятий, – таких как «движение», «пространство», «число», – то созерцает сквозь них явленность бесконечного, если оформляет их в предметные аналоги. Таковыми являются геометрические тела как символы возможности структурирования бытия в сознании.

Геометричность является всеобщим качеством и для предметов, и для человека. Но Паскаль считает, что «всеобщность» не способна отчуждать признак в абстракцию. Наоборот: она сообщает вещам принцип единства. Геометричность не уравнивает их количественно и не обезличивает, а трансформирует предметы в тела, делая их формы (а, следовательно, и отношения) сходными с человеческими. А человеческие отношения и связи выстраивает по аналогии с геометрическими изменениями.

Здесь позиция Паскаля достаточно неустойчива в силу обнаруживаемого парадокса сознания. Паскаль желал одновременно сохранить за собой положение субъекта познания и сделать его объектом собственного наблюдения. Это известная установка картезианства. Но Декарт не

ставил задачи представлять трансцендентный предмет в рамках собственного сознания. Такой предмет уже есть. Это Бог, а все имена пребывают в Божественной сфере. Паскаль же стремился утвердить механизм именования или описания трансцендентных предметов, которыми могли выступать любые вещи, несущие на себе печать Божественного.

Трансцендентальное единство, образуемое Божественной сферой, именем и личностью, выявило неопределенность Паскаля в отношении к возможности формирования научного языка. С одной стороны, Паскаль говорил о действительности совершенного средства описания, которым является язык Божественных сущностей-имен: пространства, времени, движения, равенства. С другой стороны – совершенство описания отдаляет геометрический ум (по сути самое способность сознания) от наук. По сути дела, за сто лет до Канта Паскаль предложил невозможность метафизики как науки. Более того: для него **и математика как наука невозможна**, потому что в своих функциях совпадает с метафизикой. Геометрические понятия у него обладают всеобщим бытийным статусом, поэтому к ним не могут применяться требования, выдвигаемые для определений. Геометрия, по замыслу Паскаля, оперирует утверждениями, – по сути, априорными синтетическими суждениями, не требующими доказательств и лежащими в основании логической картины мира. Любая теорема на самом деле ничего не доказывает, а лишь разворачивает описание очевидности трансцендентного. Невозможность оборачивается действительностью.

Так обосновывается необходимость нивилляции субъекта научного познания, проявляющаяся в совокупности с нивилляцией сущности: ведь если сущность, имя становится объектом разума, есть угроза описания «имени имени», имени ничего.

Но и совсем обходиться без субъекта было невозможно, потому что этого требовал трансцендентный предмет основания. Паскаль изначально был уверен в возможности познания оснований бытия. Проблема была лишь в правильном выборе способа познания. Магический путь позволял Паскалю «сконструировать» субъекта вне науки, чтобы устранить опасность тотального субъективизма и агностицизма. Для этого он и принял Божественную данность Имени как основание, тем самым, исключив из структуры бытия необъектное как таковое. Субъект оказывался во власти Божественного провидения и беспрекословно выполнял Его первую и главную заповедь: «Я Господь, Бог твой, Который

вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх.20:1). Субъект оказывался не только вне науки, но и вне сознания. И это означало, что круг возможностей разума заранее определен; каких-то вещей человеку не дано совершить никогда. А если все определения уже даны, остается только утверждать, верить – и действовать. Если невозможна математика как наука, – то **возможна религия как наука**. И только она.

## II

Популярность паскалевских суждений не в последнюю очередь обусловлена их совпадением с теми объективными социальными переменами, которые сопровождали Европу с середины XVI по XVIII век. Вряд ли творчество Паскаля стало их отражением. Скорее, было коррелятом с постоянно меняющейся позицией.

Начало Нового Времени возродило самое забытое и самое старое в общечеловеческом опыте – **миф**. На этот раз – как миф реальности государственной формы Абсолюта. Быстро формирующаяся новая государственная система внушала гражданам чувство уверенности во всеобщем порядке, порожденном, к тому же, естественными причинами. Общество находило смысл в единстве государства, которое, в свою очередь, воплощалось в одном лице – лице монарха. Божественное само вызревало в недрах (человеческой) природы, медленно поднимаясь вверх, как Солнце на рассвете. Трансцендентный предмет, носящий в сознании облик Имени, реальность трансформировала в личность с реальным именем и функциями. Время продолжало двигаться на кругу: удаляясь от мистики, мыслители замечали где-то впереди ее знакомые очертания, – теперь уже снабженные рационалистическими (субстанциальными) атрибутами. Небесный Град воплотился на земле Абсолютной монархией, которая требовала к себе и беспрекословного повиновения, и разумно обоснованного движения.

После пятнадцати столетий теологического рационализма к мифу привыкали с трудом. Парадоксальный характер абсолютизма не мог вызывать однозначного отношения, в том числе и со стороны философской мысли. И дело здесь вовсе не в недовольстве и критике жизненных устоев, а в невозможности последовательно охватить мир в логике. Декарт поступил мудро, отвернувшись от мифа, когда покинул страну. Но Паскаль обрек себя на бесконечные сомнения и терзания, когда по-

пытался участвовать в перипетиях этой странной мифической логики. Он не в состоянии был предугадать, насколько внешне различными окажутся роли соучастников мифической реконструкции бытия. Например, в сфере религии эту роль взяли в свои руки сторонники Реформации и члены Ордена Иисуса, с которыми Паскаль вел борьбу всю жизнь. А ведь все они очень мало противоречили друг другу. Реформаторы стремились обосновать незыблемость формы, в которую исторически облекается религиозный опыт, и для этого стремились избавиться от непотребных содержаний. А иезуиты занялись как раз этими содержаниями, пытаясь обосновать допустимость предметно-деятельностного вмешательства в трансцендентальную аргументацию.

Паскаль не мог примириться с ними по двум причинам. Во-первых, так как сам он принимал непосредственное участие в восстановлении мифа, то не мог выступать сознательным, т.е. посторонним и объективным, наблюдателем. Во-вторых, даже если бы ему это удалось, то любая попытка воплощения мифа в жизнь реальными средствами: как превращенной логико-теологической формы или нормы поведения, – приводила к его искажению, извращению в самых уродливых, лицемерных и жестоких событиях. Иначе говоря, миф безобиден лишь тогда, когда он «миф». Т.е. когда он не-реален, когда он Ничто. Но его присутствие в мире даже на уровне мышления переводит Ничто в нечто, искажая фундаментальные представления и влияя на образ жизни.

Поэтому можно сказать, что Паскалю удалось участвовать в восстановлении мифа, лишь сознательно отрекаясь от него. Пытаясь прочесть мифическую сущность средствами разума, он должен был если не отыскать, то, по крайней мере, предначертать пути обретения добродетели в мифическом пространстве. Поэтому, стремясь обосновать мифический субъект, он закономерно вывел его сущность как негативную (и по форме, и по содержанию). А деятельность такого субъекта – как созидающую себя в саморазрушении.<sup>9</sup>

Поскольку миф является аморфным единством с точки зрения современной логики<sup>10</sup>, то мифический субъект должен выступать одновременно и его основанием. А если миф воплощен в абсолютизме, то только один человек способен соединять в себе субъективность и основание: абсолютный монарх.

По поводу отношения Паскаля к монархии существует различные, весьма противоречивые мнения. Действительно, иронический тон, с

каким он поминает эту опасную тему, сбивает с толку, фрондерское прошлое его семьи укрепляет версию антироялистских настроений философа.

Однако стоит вчитаться в его слова внимательнее. «Справедливо подчиняться справедливости, нельзя не подчиняться силе»;<sup>11</sup> «Когда владения переходят во власть вооруженной силы, там воцаряется мир»;<sup>12</sup> «Власть, основанная на общественном мнении и воображении, мягка, полна доброй воли, но она преходяща, тогда как власть, основанная на силе, неискоренима»;<sup>13</sup> «Нет беды страшнее, чем гражданская смута. Она неизбежна, если попытаться всем раздать по заслугам, потому что каждый тогда скажет, что он-то и заслужил награду. Глупец, взошедший на трон по праву наследования, тоже может причинить зло, но все-таки не столь большое и неизбежное». <sup>14</sup> Конечно, в этих словах отчетливо слышна насмешка. Но и покорное смирение с некоей исторической неизбежностью и неопровержимостью, которой сопровождается власть силы.

Когда говорят об отсутствии у Паскаля какого бы то ни было пиетета перед «империей власти» и даже малейших иллюзий относительно ее разумности и справедливости<sup>15</sup>, то подтверждают этим не демократические симпатии философа (об этом не могло быть и речи; Паскаль – монархист, а бесславный крах Фронды только укрепил его роялистские настроения), а именно отношение к монархии как мифическому основанию. Закон, основанный на разумности и справедливости, предполагает распределение (даже разделение) власти. Пиетет возможен там, где с помощью реформ или идеологической работы удается приблизить к действительности иллюзию справедливой и «бескорыстной» власти, или народной власти.

Но у Паскаля на этот счет не было никаких иллюзий: власть не может быть народной, так как по определению должна кем-то управлять. Потому и отношение к власти у него спокойное, безразличное и только иногда сопровождалось иронией, если приходится кому-то разъяснять ее сущность. Сила основательна не только собственной неопровержимостью как главным аргументом и вытекающей отсюда способностью к упорядочению. Абсолютизм стал идейным «противовесом» всеобщности критического духа, наполнившего события XVII и XVIII веков. А Паскаль всегда относился с недоверием к любому проявлению рационализма, ибо из двух «неразумностей» предпочитал выбрать ту,



что существует дольше и значит, больше оправдана. «Всего ошибочнее законы, исправляющие былые ошибки, – писал он об отношении к средневековым авторитетам и политическим идеалам, – кто подчиняется им потому, что они справедливы, тот подчиняется справедливости, им самим вымышленной, а не сути закона, который *сам себе основание* (выделено мной. – М. С.). Он закон, и больше ничего».<sup>16</sup>

Абсолютизм и был таким «основанием самим по себе», воплотившимся в самой древней и безоговорочно принимаемой форме – форме силы, произрастающей из древности и преумножающейся во времени. Поэтому отношение к нему не могло быть однозначным, если, к тому же, попытаться выразить его средствами классической рациональности. Паскаль, принадлежавший к «судейскому дворянству», не мог не поддерживать абсолютизм, так как был обязан ему многими привилегиями. Таким образом, он оказывался жертвой собственной зависимости.

Это не могло не сказываться на манере его письма. В полном согласии с мифом (т.е. по собственному произволу), Паскаль чутко улавливал разношерстность настроений у различных слоев французской публики и старался откликнуться лишь на те, которые представлялись ему достойными внимания и поддержки. Со стороны же казалось, что он использует парадоксальный стиль высказываний, чтобы скрыть свою непоследовательность. Однако миф не допускает непоследовательности, так как изначально исходит из нее.

Таким образом, желая быть гражданином своей страны, в полной мере нести ответственность за все содеянное перед народом, Паскаль остался в истории мифической фигурой. Он стремился реально пережить и выстрадать в себе миф. Выстрадать, избрав одно направление – добродетель. Но бесконечность не имеет направлений, и реальный процесс переживания всегда завершается смертью. А в мифическом пространстве это происходит скорее рано, чем поздно, потому что среди мифического бытия нет места рефлексии: мифическое единство мира не способно «удваиваться» в опыте сознания. Реальный опыт совпадения бесконечно большого мифа и бесконечно малого акта рефлексии сводится к нулю. И на этот раз «нуль» – вовсе не «символ» перерыва-ничто, а его реальность. «Ничто-жная» реальность, – настолько, что лишает себя статуса реальности.

Еще при жизни Паскаль был опутан легендарностью и таинственностью. Единственной ясностью его жизни стала болезнь, симптом несов-

местимости с миром, породившим его. Настоящая же роль его в ментальном движении так и осталась непроясненной, проступая «серым по серому», не отражая окружающего и не вмешиваясь в будущее. Но, проявляясь там и тогда, где и когда новое или хорошо забытое старое подводит человека к вопросу о границах собственной зависимости.<sup>17</sup>

Пожалуй, никогда за всю историю человечества этот вопрос не вызывал столько воодушевления и отчаяния

В XVIII в. чувство новизны в который раз открытого Абсолютного уже стерлось, – до такой степени, что с ним расправились по законам революционного времени. Но в XVII веке Новое – еще Божественно, потому что его внешние причины еще не ясны.<sup>18</sup> В это время формирование любых отношений и представлений (в том числе и к математике) – это выражение поисков нового Бога. Причем такого, который более понятен, познаваем и главное – управляем.

Но любая новая возможность означает и новую зависимость, что и нашло отражение в опытах картезианства. Декарт пробовал обосновать Абсолют как возможность для человека, пребывающего вдали от Бога. А Паскаль видел Абсолют реально воплощенным в мифе, со своей собственной историей. Что тоже никак не приближало к пониманию его сущности. К тому же Паскаля, очевидно, не вполне устраивал отечественный «вариант» этого мифа.

Паскаль надеялся с помощью магии расширить возможности познания. Но не учитывал, что в границах мифа познание не имеет самостоятельного смысла: оно пропадает на фоне формы мифического сознания, которой выступает монаршая воля. Законы мира, конечно же, познаваемы, но по-другому, чем это представлено последовательной рациональностью. Эти законы открыты для разумного вмешательства и даже не только со стороны человечества, но и всего вещественного мира, который в акте именованья являет личностную сопричастность. Однако, в этом смысле «законы» как таковые существуют весьма условно, поскольку настоящей «действующей причиной» является мифическое, предметным образом воплощенное основание закона: личность абсолютного монарха. Рядом с ним любой закон *de jure* превращается в фикцию, сводится к механическому равновесию неравных (даже несовместимых) элементов. Так, перед Богом оказываются равными человек и вещь. А чтобы обосновать это равенство логически, функцию Бога выполняет Король-Солнце.

Впрочем, большинство подданных такое равенство не слишком унижало, потому что компенсировалось метафизическим возвышением разума и уверенностью, что порядок в мире устанавливается не Богом...

## SCIENCE AND MAGIC (mythical aspects of Pascal's creativity)

*Marina SAVELIEVA*

*Kiev, Ukraine*

This paper deals with the basic mental feature of the New Age epoch – which absolutizes the opportunities of human reason and identifies it with other ways of knowing the world, in particular, with myth.

The scientific experience of B. Pascal. constitutes the central research in this area. Pascal uses *names* instead of concepts for designating things in his treatise “To the geometric mind”. In principle, this results in the creation of the “perfect language for the description of things”. A name is identical to a thing and absolutely reflects its essence, unlike a concept.

World cognition with the help of names is magical knowledge. Science has always been accompanied by magic, for it names not only inanimate things, but also animate things in the world. Man assumes he is the unique carrier of reason, but he has no absolute proof for this assumption. It is confirmed by the absolute impossibility of man's cognition of the world.

Pascal considered the highest level of cognition is *giving of the name*. But when man correlates his thinking to the entire world, it is primarily a mythical cognition..

Pascal's conception was not, however, based on primitive myth. It was based on Christian myth. Pascal considered the name as The Name of God in Which the absolute knowledge consists. This origin explains the necessarily of beginning with the knowledge of names.

Pascal's spontaneous manipulation of the myth was caused by objective circumstances. The myth was revived as the myth of the state in the middle of 17 century. The Divine Absolute was embodied in the absolute of state monarchy, so it found the concrete person and the concrete name.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Паскаль Б. Соображения относительно геометрии вообще. О геометрическом уме и искусстве убеждать // Вопросы философии, 1994. № 4. С. 126.

<sup>2</sup> См.: Паскаль Б. О геометрическом уме. С. 128.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> Паскаль Б. Мысли. К., 1994. С. 326.

<sup>5</sup> См.: Паскаль Б. Мысли. С. 134.

<sup>6</sup> См.: Паскаль Б. Мысли. С. 329. В этой связи стоит отметить, что Б. Выше-славцев несколько преувеличил роль Паскаля в создании теории ценностей (См.: Выше-славцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 293-294). Окончательно не преодоленный пантеизм не позволил представить трансцендентное как ценность. Позднее Кант назвал это «бесконечными ценностями», т.е. тем, что невозможно представить как ценности, *измерить* их точную ценность. У Паскаля же эта бесконечность обосновывается не с помощью морали, а наглядным способом, что, в конце концов, приводило к искажению сути ценности.

<sup>7</sup> См.: Паскаль Б. Мысли. С. 328-329; Паскаль Б. О геометрическом уме. С. 126 и др.

<sup>8</sup> См.: Паскаль Б. О геометрическом уме. С. 132.

<sup>9</sup> В пользу этого утверждения говорит хотя бы тот факт, что Паскаль относился с глубоким вниманием к философии римских стоиков (См.: Паскаль Б. Разговор с г. де Саси об Эпиктете и Монтене // Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 459-469. Подробное исследование вопроса об отношении представителей римского стоицизма к государственному мифу см.: Савельева М. Сенека: Феномен «постмифического» // Номо. К., 1999. № 3. С. 177-208). О влиянии римских стоиков на становление художественной и философской культуры барокко и классицизма неоднократно упоминал Шпенглер (См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 11. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 326, 560 и др.

<sup>10</sup> Обоснование этому см.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.

<sup>11</sup> Паскаль Б. Мысли. С.338.

<sup>12</sup> Там же. С. 339.

<sup>13</sup> Там же. С. 344.

<sup>14</sup> Там же. С. 342.

<sup>15</sup> См.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. С. 231 и др.

<sup>16</sup> Паскаль Б. Мысли. С. 336.

<sup>17</sup> В каком-то смысле такая ситуация делала Паскаля неуязвимым. Никакие самые однозначные, радикальные оценки не способны были причинить вред его посмертной «репутации». Удары или лесть смягчались и пропадали в аморфном пространстве, в которое он сам себя поместил. Парадокс, но к нему применимо любое суждение, поскольку символизм его фигуры многолик и способен порождать смысл там, где его нет. Например, в истерическом сравнении

Паскаля Львом Шестовым с Юлианом Отступником есть свой резон. Если не принимать во внимание ретроградные цели императора, то остается опыт соединения Римского мифа с его рационалистическим содержанием, воплощаемым средствами традиционной мифологии. Аналогичной видится роль Паскаля и в становлении классицизма.

<sup>18</sup> Возможно, этим объясняется негласное деление эпохи на «Новое Время в узком смысле» (XVII в.) и «Новое Время в широком смысле» (до нач. XX в.).

## ТВОРЕНИЕ – ТВОРЧЕСТВО – РЕПРОДУКЦИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ОПЫТ // METAPHYSICAL EXPERIENCE



### МУДРОСТЬ И ЗНАНИЕ

*Леонид СТОЛОВИЧ*

Главное – мудрость: приобретай мудрость, и всем именем твоим приобретай разум.

Высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к ней.

*Библия: Книга притчей Соломоновых, 4; 7,8.*

В «Словаре русского языка» после слова МУДРЕЦ в первом его значении стоит пояснение: *Устар.* Во втором значении, не устарелом, это слово характеризуется как шутовское и *ироническое*. Правда, слово МУДРОСТЬ, слава Богу, еще не устарело и определяется как свойство МУДРОГО – одаренного «большим умом» и обладающего «знанием жизни, опытом». <sup>1</sup> По В. Далю, МУДРЫЙ – «основанный на добре и истине; праведный, соединяющий в себе любовь и правду; в высшей степени разумный и благонамеренный», а слово МУДРЕЦ, еще не успевшее устареть, означало: «философ, мудрый муж; человек достигший ученьем, размышлением и опытностью до сознания высших житейских и духовных истин». <sup>2</sup> Но что правда, то правда, и в ДАЛЬНЫЕ времена, и поныне из корня «мудр» проросли насмешливо-иронические слова «мудрить»,

«мудреный», «мудрствовать» и даже «мудрец», на которого, по пословице, «довольно простоты» или который «мудрствует лукаво». Существует и словосочетание «ложная мудрость», которая, по словам автора «Вакхической песни», «мерцает и тлеет / Пред солнцем бессмертным ума».

В отношении слова ЗНАНИЯ особых разногласий нет. Это сведения, результат познания либо обладание этими сведениями, информация о мире.

Как соотносятся между собой МУДРОСТЬ и ЗНАНИЕ? Уже интуиция нам подсказывает, что между ними есть нечто общее. Наверное риторическим является вопрос: Может ли мудрость быть без знания? Но вопрос отнюдь не риторический: Всякое ли знание ведет к мудрости?

Что об этом говорили и писали действительно мудрые люди?

### *Античные мудрецы о мудрости и знании*

*Гераклит Эфесский*, по свидетельству Климента Александрийского, утверждал, что «многого знатоками должны быть любомудрые мужи», а, как передает эту мысль Порфирий, «подлинный философ – знаток многих вещей». Вместе с тем, Гераклиту же принадлежит высказывание: «Многознание уму не научает...». Ему соответствуют многие последующие афоризмы от Козьмы Пруткова («Многие люди подобны колбасам: чем их начиняют, то и носят в себе») до Станислава Ежи Леца («Он – это сплошная пустота, до краев наполненная эрудицией»). Иронически звучит русское слово «многознайка».

Впрочем, Гераклит не жалуется и самого Пифагора, заявляя, что он «занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадевшись себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество».<sup>3</sup> Между тем, как писал Диоген Лаэртский, «философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор». Притом, «мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть «мудростью», а упражняющегося в ней – «мудрецом», как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ [“любомудр”] – это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости».<sup>4</sup>

Поэт и законодатель Солон, причисленный к Семи мудрецам, утверждал, что «первый в мудрости – бог».<sup>5</sup> Поэт Эпихарм, которого ценил Платон, считая, что

*«Нет на всех единой мудрости,  
Но есть во всем живом свое понятие»,*

провозглашал:

*«Одной природе эта мудрость ведома.  
Она сама же у себя же учится».<sup>6</sup>*

Однако сам Платон был убежден в том, что Бог – высшая инстанция мудрости. Для него мудрость – «нечто издревле божественное» («Протагор»)<sup>7</sup> и «...действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию» (Т. 3. Ч. 2. С. 497). Полагая, что «тот, кто не умеет правильно считать, никогда не станет мудрым», и «поэтому необходимо класть в основу всего число», основание этого Платон усматривает в следующем: «...Бог с более высокой целью сделал так, чтобы человек всякий раз отдавал себе отчет во взаимных соотношениях чисел» («Послезаконие» Т. 3. Ч. 2. С. 486, 488).

Вместе с тем, создатель «Пира» полагал, что «из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится». Занимаются же философией «те, кто находится посередине между мудрецами и невеждами», а сама «мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ...» (Т. 2. С. 134).

Однако мудрость, по воззрениям древних греков, была присуща не только богам или природе, но и людям. В произведении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» неоднократно приводятся высказывания поэтов и философов, в которых характеризуется степень мудрости различных мыслителей и деятелей («кто в мудрецах лучший»). То одного, то другого аттестовали как «мудрейшего из эллинов». Фалеса, «в мудрости старшего всех», считали одним из Семи мудрецов. Сама Пифия – жрица-прорицательница в храме Аполлона в Дельфах – свидетельствовала:

*«Сократ превыше всех своею мудростью».*

И Диоген Лаэртский в своих стихах писал:

*Пей у Зевса в чертоге, Сократ! Ты назван от бога  
Мудрым, а мудрость сама разве не истинный бог?»<sup>8</sup>*



Гераклит называл Гомера «мудрее всех эллинов», хотя и он, как другие люди мог быть обманут явлениями.<sup>9</sup>

В платоновском «Тезетете» Сократ поставил проблему: «Одно ли и то же знание и мудрость?» (Т. 2. С. 230). Здесь мудрость рассматривается как истинное понимание, а невежество как ложное мнение (см. Т. 2. С. 263). Для Платона в «Протагоре» мудрость – полная противоположность безрассудству, а мудрейшие – ведающие природу вещей (см. Т. 1. С. 216, 223). И всё же мудрость и знание – разные понятия, понятия, «лежащие в разных плоскостях».

1. Мудрый, по Платону, не всегда является всезнающим. В «Законах» мы читаем, что мудрыми называют людей, противоположных невежественным, «хотя, как говорят, им многое невдомек» (Т. 3. Ч. 2. С. 160). Сократ, прославленный своей мудростью, имел смелость говорить: *я знаю, что я ничего не знаю*. В платоновской «Апология Сократа» он говорил: *я «кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю»* (Т. 1. С. 98).

2. С другой стороны, знающий не всегда является мудрым. «Так называемые знания», отмечал Платон в «Послезаконии», «отнюдь не делают мудрым человека, занимающегося ими и их усвоившего» (Т. 3. Ч. 2. С. 483). Можно знать, что лучше всего, но поступать иначе, уступая силе удовольствия или страдания (см. «Протагор». Т. 1. С. 241). В «Меноне» же говорится, что знанию можно научиться, а мудрости нельзя, поскольку мудрость является добродетелью, а не просто знанием (см. Т. 1. С. 409).

3. Мудрость причастна к процессу познания в той мере, в какой он определяет практическую деятельность человека и, прежде всего, его деятельность *нравственную*. Философы-киренаики, последователи Аристиппа, учили, что «знающий человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, ибо он мудр». Аристипп «на вопрос, чем отличается мудрый человек от немудрого» ответил: «Отправь обоих нагишом к незнакомым людям, и ты узнаешь».<sup>10</sup> В «Послезаконии» Платон утверждает, что «следует считать мудрым человека благого». Быть мудрым – это значит не быть «невеждами в вопросах добродетели, а значит и невеждами вообще» (Т. 3. Ч. 2. С. 499). Как отмечал Аристотель в «Первой аналитике», мудрость есть знание о благе.<sup>11</sup> Таким образом, мудрость – не просто знание, а знание особое, знание добродетели, знание о благе, или, как бы мы сейчас сказали, постижение ценности.

4. Античные мыслители наделяли свойством мудрости опытное знание, усматривая мудрость в различных видах ремесла и искусства, в управлении государством. Но в такого рода мудрости усматривалась определенная иерархия в соответствии с уровнем и глубиной познания. Еще Гераклит, предвосхищая философское учение о всеединстве, говорил от имени Логоса: «должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно».<sup>12</sup> «...Мудрость убегает от нас, когда мы приближаемся к разумности так называемых искусств, ученых занятий и других тому подобных вещей, относимых нами к знаниям, тогда как ничто *из этого не заслуживает такого обозначения, раз вся мудрость этих занятий обращена на человеческие дела*», – читаем мы в «Послезаконии» Платона (Т. 3. Ч. 2. С. 482). А в «Законах» утверждается: «Всего справедливее было бы назвать самой большой мудростью прекраснейшую и величайшую гармонию. Ей причастен тот, кто живет сообразно с разумом» (Т. 3. Ч. 2. С. 160). В сочинении «Определения», не принадлежащем Платону, но достоверно излагающем его учение, дается следующее определение мудрости: «Мудрость – беспредпосылочное знание; знание вечных вещей; умозрительное знание причины существующего».<sup>13</sup>

Аристотель в «Метафизике» подвел четкий итог античному пониманию иерархии мудрости в ее соотношении со знанием: «...Так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому <...> человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theoretikai) – выше искусств творения (poietikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах».<sup>14</sup>

Античные мыслители были убеждены в том, что душа должна быть мудрой, но они знали, конечно, об относительности человеческих представлений о мудрости. По словам Платона, «большинство людей совершенно расходит друг с другом во взглядах», «какова эта мудрость» («Послезаконие». Т.3. Ч.2. С.488). Ведь софистами (от греческого слова sof...а – мудрость) называли не только таких философов-мудрецов, как Протагор, но и так называемых «учителей мудрости», под которой понималось прежде всего красноречие. Поздние софисты подменяли мудрость поверхностным «многознанием» и, если верить Платону, некоторые из них даже считали, что «мудр тот, кто заработал боль-

ше всего денег» («Гиппий Большой». Т. 1. С. 153). Они нередко прибегали к *софизмам* и были основоположниками софистики (а ведь слова «софизм» и «софистика» тоже происходят от слова *sof...a!*). Поэтому-то, стремясь преодолеть относительность человеческих представлений о мудрости, Пифагор, Сократ, Платон и его последователи высшую мудрость усматривали в сверхчеловеческом начале мира. Как писал Платон в «Послезаконии», «действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию». (Т.3. Ч. 2. С. 497).

***Кант: мудрость как категория «практического разума»***

Античные философы определили существенные особенности понятия мудрости и это подтвердил великий Кант спустя более чем две тысячи лет: «Учение мудрости, <...> будучи наукой, есть *философия* в том значении, в каком это слово понимали древние: для них она была указанием на понятие, в котором следует усмотреть высшее благо, и на поведение, которым следует достигнуть этого блага. Было бы хорошо оставить этому слову его старое значение как учения о высшем благе, поскольку разум стремится создать из него науку».<sup>15</sup>

По Канту, «мудрость, рассматриваемая теоретически, означает познание *высшего блага*, а рассматриваемая практически – *соответствие воли с высшим благом*».<sup>16</sup> Следовательно, Кант соотносит мудрость с познанием, однако не просто с познанием, а с познанием «*высшего блага*». И вместе с тем, мудрость для него не только познание. Она означает направленность воли в соответствии «с *высшим благом*». Мудрость имеет два аспекта: теоретический и практический. И оба эти аспекта соотносимы с «*высшим благом*», т. е., говоря языком аксиологии, *высшей ценностью*.

Кант подчеркивает практический характер мудрости. Для него мудрость «вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании».<sup>17</sup> Мудрость – категория «практического разума». И не случайно об обращается к этому понятию именно в «Критике практического разума» и в предшествовавшей ей трактату «Основы метафизики нравственности».

Но и «практический разум» – это тоже разум. И понятие «мудрость» обладает не только практическим, но и *теоретическим* аспектом. Поэтому Кант, отмечая, что «сама мудрость <...> больше состоит в образе действий, чем в знании», вместе с тем писал, что она «все же нуждается

в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его». <sup>18</sup> В «Критике практического разума» Кант развивает эту мысль: «...Путь к *мудрости*, дабы он был надежным, удобопроходимым и верным, у нас, людей, неизбежно должен идти через науку; но только по завершении науки можно убедиться в том, что она ведет к этой цели». <sup>19</sup> И далее: «Наука (критически исследуемая и методически поставленная) – это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости*, если под этим понимать не только то что делают, но и то, что должно служить путеводной нитью для учителей, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти, и предохранить других от ложных путей; хранильницей науки всегда должна оставаться философия». <sup>20</sup>

### ***Вл. Соловьев: София и мудрость***

Первоначальное значение слова «мудрость», судя по его этимологии на разных языках, носило вполне земной характер. Так греческое слово *sof...* означало «разумное умение, реализующее себя в целесообразном творчестве». <sup>21</sup> Но, как мы видели, высшая мудрость у древних мыслителей приписывалась богам и рассматривалась как божественный дар. В греческой мифологии мудрость олицетворяла богиня Афина (в Риме – Минерва). В Библии «Премудрость Божия» персонифицировалась в женский образ Художницы при Боге в период сотворения Им мира и ее радость «была с сынами человеческими» (Притч. 8:22, 27-31). Философский же термин «софия» в поздней античности стал обозначать то, что в библейских текстах именовалось *Премудростью Божией*. Вл. Соловьев писал, что «в канонической книге “Притчей Соломоновых” мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма)». <sup>22</sup>

Еще в дохристианской и раннехристианской античной философии – в неоплатонизме и гностицизме, а затем и в целом ряде философско-мистических и богословских учений Европы уже Нового времени, рассматривались такие философско-богословские вопросы, как место Премудрости-Софии в священной иерархии, ее отношение к Богу и другим лицам Божественной Троицы – Христу и Святому Духу, ее отношение к человеческому роду. Особое отношение к Софии было на Руси. Наследуя традиции византийского христианства почитания Софии, православие на Руси посвятило Софии три главных храма, построенные

еще в XI в., – Софийские соборы в Киеве, в Новгороде и Полоцке. София в виде ангела в царском облачении изображается на иконах XV – XVI веков. Образ Софии сближался с образом Богородицы и выступал как воплощение Вселенской Церкви.

Григорий Сковорода в стихотворном произведении «Разговор о Премудрости (Мудрость и человек)» в уста Мудрости вложил такие слова:

*У греков звалась я Софія в древной век,  
А мудростью зовет всяк русской человек,  
Но римлянин мене Міневрою назвал,  
А хрістіанин добр Христом мне имя дал.<sup>23</sup>*

Опираясь на философско-богословскую традицию трактовки Софии-Мудрости, Вл. Соловьев разработал свою концепцию Софии, оказавшую большое воздействие на последующую русскую философско-религиозную мысль и поэзию символистов. Соловьевская София – «осуществленная идея», «тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства». София в таком понимании входит в Христа, осуществляющего это «божественное единство» как «цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе». И так же, как Христос, объединяющий в себе Божественное и человеческое, София, по Вл. Соловьеву, образует «организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира». По словам автора «Чтений о Богочеловечестве», «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе».<sup>24</sup>

Важнейшая для всей философии Вл. Соловьева мысль о едином Человечестве как Софии, т.е. как *высшей мудрости вселенной*, обретает необычайную актуальность и пророческую силу и в начале XXI столетия. Ведь от того, насколько человечество осознает свое единство и целостность, зависит само его существование перед лицом грозящих ему военных и экологических катастроф.

Но помимо такого онтологического понимания мудрости как Софии Вл. Соловьев рассматривает «человеческую мудрость»<sup>25</sup> как одну «из так называемых кардинальных (краеугольных) добродетелей». Русский философ отмечает, что он следует за Платоном, определяя мудрость как добродетель, наряду с воздержанием, мужеством и справедливостью.<sup>26</sup> (Мудрость-София в системе богословских добродетелей является «матерью» Веры, Надежды и Любви). Но при этом Вл. Соловьев оговаривается: «Впрочем, названия этих четырех добродете-

лей я принимаю в их общем значении, независимо от того особого смысла, какой они могут иметь в учении Платона».<sup>27</sup>

Мудрость определяется Вл. Соловьевым как «понимание наилучших способов и средств для достижения поставленных целей и умение надлежащим образом применять эти средства», «Она получает свое значение добродетели не просто в качестве этой формальной способности к наиболее целесообразному действованию, а в неперенной зависимости от достоинства самих целей. Мудрость как добродетель есть способность наилучшим образом достигать *наилучших* целей, или умение целесообразнейшего приложения своих умственных сил к предметам наиболее достойным. Без этого последнего условия можно быть мудрым, но такая мудрость не будет добродетелью. Библейский “змей”, конечно, оправдал свое название мудрейшего из животных земных тем пониманием душевной природы человеческой и тем умением, с которым он воспользовался этим пониманием для достижения своей цели; но так как сама цель не была доброй, то вся эта превосходная мудрость змея не признана добродетелью, а проклята как источник зла, и мудрейшее животное осталось символом безнравственного, ползучего ума, мудрствующего только низкое и недостойное. - И в повседневной жизни не признается добродетелью та житейская мудрость, которая не идет далее понимания людских слабостей и умения устраивать личные дела сообразно с целями эгоизма».<sup>28</sup>

Вл. Соловьев, как мы видим, подчеркивает нравственное значение мудрости. В письме к А.А. Фету от 21 августа - 6 сентября 1888 г. он отмечал: «Как справедливо во всех языках различается мудрость от разума! Настоящая мудрость состоит в том, чтобы, признавая права разума в теории, как можно менее доверять ему на практике. А из этого противоречия следует, что *безусловное* значение принадлежит не умственной, а нравственной области. . .».<sup>29</sup> Пример с библейским «змеем» также призван был различить *мудрость* от *разума*. Правда, в современных переводах Библии говорится о том, что змей был не мудрее, а «хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3,1). Вл. Соловьев, следовательно, противопоставляет нравственную мудрость разума безнравственной хитрости, хитроумности, подчеркивая тем самым нравственно-ценностный смысл мудрости.

### *Мудрость и ценностное отношение*

В философии XX столетия имеются прямые аксиологические интерпретации понятия мудрости. Так, Николай Гартман характеризует

мудрость как «проникновение чувства ценности в жизнь, в любое чувствование вещей, во всякое действие и реагирование вплоть до спонтанного «оценивания» («Wertantworten»), сопровождающего каждое переживание; постижение всего действительно этического бытия с точки зрения этого бытия; всегда лежащая в основе образа действия практического сознания его связь с ценностью».<sup>30</sup>

Другую формулировку связи мудрости с ценностями дает киевский философ В.А. Малахов: «Мудрый человек – не просто много знающий, даже не просто умеющий применять знания на практике. Мудрый – тот, кто способен практически соотносить жизнь и смысл, возводя их к единству, основанному на позитивных человеческих ценностях». Понятие «мудрый», по этой концепции, говорит «о мере просветленности реальной человеческой жизни надындивидуальным ценностным смыслом».<sup>31</sup>

Конечно, соотнесение мудрости с ценностями обретает конкретное значение, когда раскрывается сама трактовка ценности и ценностного отношения, которые могут быть самыми различными.<sup>32</sup> Вместе с тем вся история категории «мудрость» показывает, что существенное свойство этой категории раскрывается в ценностном отношении.

Однако эта история и проявления человеческой мудрости также обнаруживают, что мудрость сопряжена с деятельностью разума, а потому вправе исследоваться и в эпистемологическом ключе. Одной из наиболее интересной попыток выявить соотношение *мудрости* и *знания* в этом плане является концепция *Михаила Эпштейна* в книге «Философия возможного». «Мудрость, – по мнению автора книги, – это не актуальное знание, а потенциальность ума, не скованного никакими аксиомами науки и догмами веры. Мудрость относится к знанию, как потенциальное – к актуальному. Философия же сама по себе есть даже не мудрость, а только любовь к мудрости, т. е. потенция потенций. Философ *хочет мочь знать*». Философия, по этой концепции, «занимается теми же предметами, что и другие науки, только в модусе возможного, или, используя традиционное разграничение, не как «логия», знание, а как «софия», мудрость. Знанию принадлежит область фактов, мудрости – область потенций. Ученый знает, мудрец – может знать. Он знает, что ничего не знает, и одновременно не знает, что он знает. Его знание – и меньше и больше фактического знания, ибо оно уходит в более обширную, но менее проявленную область потенциального».

В эпистемологическом аспекте М. Эпштейн остроумно трактует и отношение *мудрости* и *веры*. По его словам, они соотносятся со сверх-сильными онтическими модальностями чудесного и должного». Вера - «не могу знать, но знаю». Мудрость - «не знаю, но не могу не знать».<sup>33</sup>

Автор книги «Философия возможного» определяет действительно существующее различие между мудростью и знанием, поскольку знание - нечто наличное, а мудрость - способность получения знания. Но, вместе с тем, при выяснение природы мудрости нельзя обойти такие вопросы: всякая ли умственная способность может быть интеллектуальным основанием мудрости? Любое ли знание по своему качеству может быть мудрым знанием?

Отвечая на первый из этих вопросов, мы не можем не отметить, что мудрость - это способность высшего проявления умственной деятельности человека, его разума, а не просто рассудка. И этот разум - не только данность природы, но разум, *умудренный жизненным опытом*. Вот почему, как говорят, «умный человек находит выход из трудного положения, а мудрый в это положение не попадет». Однако даже исключительная развитость ума еще не гарантирует мудрости. Такой ум может быть не только мудрым, но и хитрым и коварным.

Поэтому-то и встает вопрос о качестве мудрого знания. Оно прежде всего ценностно значимо. Мудрость - способность постижения ценностного смысла жизненных явления. Притом, чем шире и глубже этот ценностный смысл, тем больше мудрость. В этом плане мудрость является *интуицией разума*, подобно тому, как совесть - это нравственная интуиция, а эстетический вкус - эстетическая. *Практическая мудрость* запечатлевается как мудрое знание в различного рода текстах - философских, религиозных, художественных. Одной из популярных форм выражения мудрости является афоризм, в том числе народные пословицы. В познавательном-философском аспекте значимость афоризма обусловлена глубиной и широтой выраженной в нем мысли, степенью ее мудрости, т. е. осознанием ценностного смысла жизненных явлений, а также мерой интуитивной *прозорливости* и очевидности. Лучшие афоризмы - сгустки мудрости. По формуле Вл. Микушевича, «афоризм - это краткое изречение, мудрость которого не нуждается в доводах».<sup>34</sup>

Мудрость - способность оценивать явления в соответствии с их подлинной общечеловеческой ценностью и находить наиболее целесообразную ценностную ориентацию. Вот почему Станислав Ежи Лец



утверждал: «Сатирик должен оттачивать свой язык на оселке мудрости». И сам смех как общечеловеческая способность воспринимать мир во всем сплетении его светлых и темных сторон несомненно таит в себе мудрое начало. По словам одного бабелевского персонажа, «только мудрец раздирает смехом завесу бытия».<sup>35</sup>

Мудрость и знание – стороны противоречия. Однако сама мудрость содержит в себе диалектическое противоречие – *противоречие между познавательным и ценностным* началами. Ведь мудрость – это плод познания жизни, но познания в ее ценностном аспекте, жизненно-опытное постижение ценностей. Мудрое знание – это не просто владение информацией, но знание, нередко интуитивное, *ценности информации*. Мудрость – ценный сплав познания и оценивания, информации и ценности. Философия как *любовь к мудрости* предполагает, как и сама мудрость, внимание и к познавательной, и к ценностно-ориентационной деятельности человека.

## WISDOM AND KNOWLEDGE

*Leonid STOLOVICH*

*Tartu University, Estonia*

What is the correlation between wisdom and knowledge? We know intuitively they have some-thing in common, so perhaps the question. “Is it possible to have wisdom without knowledge?” is rhetorical. However the question “Does any knowledge lead to wisdom?” is not a rhetorical question.

The views of the ancient sages regarding the correlation between wisdom and knowledge can be summarized in the following statements:

1) A wise person does not always know. Socrates, who was famous for his wisdom, had the courage to say, “I know that I know nothing”.

2) On the other hand, a person who knows is not always wise. It is possible to know what is best, but to act otherwise by conceding to the power of pleasure or suffering. According to Plato, one can learn knowledge, but not wisdom, because wisdom is a virtue and not just knowledge.

3) Wisdom is part of the process of cognition to the extent that the latter determines the practical activity of a person and, first of all, his or her moral behavior.

4) Ancient thinkers ascribed the property of wisdom to experiential knowledge and perceived wisdom in various kinds of art and trade, and in state government. They also recognized a certain hierarchy in such wisdom according to the level and depth of understanding.

5) Ancients thinkers knew, of course, that human notions of wisdom are all relative.

According to Kant's teaching, wisdom is the category of "practical reason" and it has both practical-moral and theoretical aspects.

In late antiquity, the philosophical term "Sophia" came to denote what in biblical texts is called the Wisdom of God. Vladimir Solov'ev developed his concept of Sophia as unified Humanity – the supreme wisdom of the universe – based on the traditional theological-philosophical interpretation of Sophia-Wisdom. Wisdom as "human sagacity", as virtue, according to V. Solov'ev, is "the ability to apply in the most expedient way one's mental ability to the most worthy, i.e. value-oriented objects".

Wisdom and knowledge are two sides of the antinomy. However, wisdom contains in itself yet another dialectical contradiction – a contradiction between cognitive and axiological principles. Wisdom is the fruit of the knowledge of life, but knowledge is, in its axiological aspect, the experiential understanding of values in their vitality. Wise knowledge is not simply a possession of information; it is knowledge – often intuitive – of the value of information. Wisdom is a valuable fusion of cognition and evaluation, information and value. Philosophy as love of wisdom – like wisdom itself – presupposes attention to both cognitive and value-oriented human activity.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Словарь русского языка*. В 4 т. 3-е изд. Т. II. М.: Русский язык, 1986. С. 308.

<sup>2</sup> *Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля*. Том II. СПб. М., 1881 (репринтное переиздание: М.: Русский язык, 1981). С. 357, 356.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 191, 195, 196.

<sup>4</sup> *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 66.

<sup>5</sup> Там же. С. 71.

<sup>6</sup> Там же. С. 154.

<sup>7</sup> *Платон*. Сочинения в 3 т. Т. I. М.: Мысль, 1968. С. 227. В дальнейшем ссылки на это издание (1968-1972) будут даваться в тексте указанием в скобках тома, части и страницы.

<sup>8</sup> *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 71, 72, 73, 115, 118.

<sup>9</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 197.

<sup>10</sup> *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 133, 127.

<sup>11</sup> *См. Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 189.

<sup>12</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 199.

<sup>13</sup> *Платон*. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 432.

<sup>14</sup> *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 67.

<sup>15</sup> *Кант И.* Критика практического разума (1788) // Иммануил Кант. Сочинения в 6 т. Т. 4, Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 439.

<sup>16</sup> Там же. С. 464.

<sup>17</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности» (1785) // Иммануил Кант. Сочинения в шести томах. Т. 4, Ч. 1. С. 241.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же, с. 477.

<sup>20</sup> Там же, с. 501.

<sup>21</sup> *Аверинцев С.С.* София // *Философская энциклопедия*. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 61. П.А. Флоренский писал, что у Гомера и Гесиода слово *sof...* а употреблялось «в смысле технического знания, т. е. способности воплощать некоторый замысел в действительности», а древнееврейское слово «*хохмб*» – мудрость – восходит к общесемитскому корню со значением «быть разумным, мудрым», первоначально – «быть сильным разумом» (*Флоренский П.А.* 1. Столп и утверждение истины (II). М.: «Правда», 1990. С.752-753). См. также статью *В.Н. Топорова* «Древнегреческая *sof...* а: происхождение слова и его внутренний смысл», в которой отмечается, что в дофилософском словоупотреблении словом *sof...* а обозначалось «некое умение, мастерство, сметка в техническом плане». Но в самой семантической структуре этого слова, по мнению исследователя, заключалась возможность его философского и богословского значения как идеи софийности (*Античная балканистика*, вып. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. М., 1978. С. 46-50).

<sup>22</sup> *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т., Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 109.

<sup>23</sup> *Григорий Сковорода*. Избранное. Песни, басни, притчи. М.: Художественная литература, 1972. С. 85. В трактате «Жена Лотова» Г. Сковорода в присутствии ему стиле таким образом проводит различие между Ученым и Мудрым: «Ученый премного жрет. Мудрый мало яст со вкусом. Ученость, прожорство – то же. Мудрость же и вкус есть то же» (цит. по кн.: *Лошиц Юрий*. Сковорода. М.: Молодая гвардия, 1972. С. 189).

<sup>24</sup> Там же. С. 109, 119, 113-114.

<sup>25</sup> *См. Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 317, 625.

<sup>26</sup> *См. Платон*. Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 217-232. Выделяя четыре добродетели идеального государства, Платон имеет в виду муд-

рость, мужественность, рассудительность и справедливость. Притом, рассудительность – «власть над определенными удовольствиями и вожделениями» (с. 221). Видимо, поэтому Вл. Соловьев называет ее *воздержанием*.

<sup>27</sup> Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 187.

<sup>28</sup> Там же. С. 187-188.

<sup>29</sup> Письма Вл. С. Соловьева. Т. 3. СПб., 1911. С. 118.

<sup>30</sup> Hartmann Nicolai. Ethik. Berlin und Leipzig, 1935. S. 390.

<sup>31</sup> Малахов В.А. Искусство и человеческое мироотношение. Киев: Наукова думка, 1988. С. 129.

<sup>32</sup> См. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994.

<sup>33</sup> Эпштейн Михаил. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. С.73, 297, 298.

<sup>34</sup> Владимир Микушевич. Проблески. Таллинн: Aleksandra, 1997. С. 179.

<sup>35</sup> Бабель Исаак. Рабби // Избранное. М., 1957. С. 46.

## CARL JUNG ON CREATION, THE RELIGIONS AND RELIGIOUS UNITY

*John P. DOURLEY*

*Carleton University, Canada*

### *Jung on Creation*

Jung's psychology has much to contribute to a contemporary understanding of creation. For Jung, creation, in its deepest sense, refers to the human attainment of self-consciousness universally. Creation in this sense describes the initial birth of the ego, as the bearer of consciousness, from its origin in the unconscious at the insistence of the self. Creation occurs as humanity becomes self-conscious in the evolutionary process and reoccurs in every individual who reaches this psychological state. This initial creation of consciousness then becomes the basis of an intrapsychic dialectic. The dynamic of this dialectic is one in which consciousness, initially freed from the womb, must reenter the womb in a rhythmic maturational development that can be described from many viewpoints.<sup>1</sup>

At the individual level the movement of repeated return to and exit from the ego's origin is experienced as personal revitalization, the effect of an ever intensifying integration of the ego with the many complexes in the emergence of a broader personality. The individual becomes increasingly at home with what Jung calls one's "supraordinate" or more "compendious"<sup>2</sup> personality, a personality marked by an ever greater synthesis of one's centre of consciousness with the potentially competing forces that constitute the more total person and that should be included in it.

Beyond and accompanying the psychological integration of the person, the reimmersion of the ego in its source enables the ego to return to the conscious world with a sense of ever broadening unity with the external totality through dissolution in the source of that totality as the ground of one's individual life. This experience moves the individual toward an empathy potentially as encompassing as that of the creator of the totality intersected in the depths of the individual's psyche. Jung describes this process as one of progression and regression. He likens it to the diastolic and systolic movement of blood to and from the heart.<sup>3</sup> In its progressive movement consciousness proceeds from its source in the unconscious funded by the energies of the unconscious.

In movements of regression the ego returns to its source to be renewed and reborn from it. This rhythm recurs repeatedly as the foundational movement of the maturational process Jung terms "individuation".

The self is involved in each moment of this movement. It initially thrusts the ego out of its containment in the unconscious and then recalls the ego to its source as the ongoing prelude to its resurrection in a consciousness of new energy, balance and extended sympathy. The self not only orchestrates this process. It becomes increasingly incarnate in the resultant consciousness produced by the process itself. The self does so through the unity it works between consciousness and its unconscious source so that the creator of consciousness becomes progressively conscious in its creature. From its side the creature must constantly sacrifice its limitations toward an ever greater ingression of the source of consciousness in it. For Jung the mutual, though intrapsychic, completion of creator and creature through processes of reciprocal sacrifice to each other is the basic meaning of incarnation<sup>4</sup> and describes the relation between God and humanity depicted in the Christian myth and enacted in its liturgical expression in the Mass.<sup>5</sup>

In interpreting Christianity as a compelling description of the incarnation of the self and the mutual suffering of creator and creature in the process, Jung deviates from orthodoxy in his implication that in processes of redemption the human and divine must sacrifice to each other. In this view the human plays a larger role in this reciprocity than orthodox understanding of grace can allow. For with Jung the human must not only sacrifice constantly to the demands of the divine becoming conscious in it, but the divine is ushered into full consciousness only within the confines of human finitude and with the necessary cooperation of the human. Just as the unconscious fulfills a God-like role in creating consciousness, so is God painfully and so reluctantly born into consciousness as the *filius philosophorum*, the son of the alchemical philosophers and the child of human cooperation with the unconscious.<sup>6</sup> Put succinctly consciousness as the son of God gives birth to God as its son through its cooperation with the self becoming conscious in it. Effectively Jung, in the footsteps of Jacob Boehme, is saying that God creates to become progressively conscious in the creature as the only centre of discretionary consciousness in the universe.<sup>7</sup> The redemption of the divine in personal life is the basic meaning of both the suffering and joy in every life.

At the macrocosmic level this same process is the meaning and goal of history. In his late work on Job, Jung describes humanity as caught up in a

“pleromatic drama”.<sup>8</sup> The drama is that of humanity being led by the Spirit into the fullness of the unconscious, the “pleroma”, to redeem this divine plenitude by bringing it ever more into human historical consciousness. This means that history moves progressively to the making conscious of the total wealth of the unconscious in a consciousness that moves to a more perfect reflection and realization of the total divine possibility. In short history moves to an ever greater epiphany of its divine ground in human consciousness.

If the glory of history is to move toward such an epiphany, such movement is not without its suffering. If the ground of consciousness creates consciousness to become conscious in it, the form this consciousness will take is the resolution in history of the antinomies or conflicting opposites that seethe in the unconscious source of consciousness. In effect Jung is arguing that historical humanity is tasked with bringing to resolution in itself the contradictions that divinity could neither perceive nor resolve in its eternal but unconscious life.<sup>9</sup> All the opposites that clash in history have their archetypal origin in the unconscious as the creator of history and seek their expression and, hopefully, their mutually enriching synthesis in historical consciousness.

Thus the battles between good and evil, male and female, body and soul, unrelated affirmation and universal compassion are rooted in the unconscious and are expressions of it. So also are all the cosmologies, religions, philosophies and political systems that carry the imprint and the lure of the numinous. For Jung every myth, dead or alive, has served to orient individual and civilization as maps of meaning throughout the history of religion and culture. This process, though inescapable, is not without its own dangers. Because the archetypal source of consciousness can never be exhausted in any of its expressions, and because the synthesis of divinely based contradictions can only be approximated and never definitively achieved in history, the evolution of religion and culture must always seek to supersede their current forms and so are in a state of necessary and endless evolution. The possibility of a final revelation or an ultimate and all inclusive manifestation of the divine, in either religious or political form, is forbidden in principle in Jung’s understanding of the contribution religion makes to culture in their joint historical development.

### *Jung on Religion*

In Jung’s view, the collective unconscious is also the power known as the Great Mother or the Goddess,<sup>10</sup> or the “matrix mind”<sup>11</sup> because she gives

birth to human consciousness and to its archetypal expressions. For this maternal power is also the seat of the archetypes. The archetypes are the psychic powers that give rise to the experience of the numinous and through this experience to the profusion of the world's religions. The archetypes do this when they impact on consciousness and leave the individual thus shaken with the strong conviction that she or he have been addressed by divinity. For Jung, then, religion, in the first and most primordial sense, is simply the "scrupulous observation" of that which approaches consciousness from the unconscious.<sup>12</sup> Observational dialogue with the unconscious thus constitutes dialogue with the source of religious experience and so is the basis of the individual's immediate conversation with the divine source of all religions. The power of the archetypes and the individual's conversation with them become, for Jung, the basis of a personal revelation and the foundation of one's personal myth. This dynamic is what Jung means by his discovery of a legitimate and universal "...authentic religious function in the unconscious".<sup>13</sup>

Through dialogue with this presence in the psyche, the individual's own mythic truth is revealed as one's truest foundation as well as the source of one's creativity. Creativity thus becomes the process of living into and expressing one's personal myth as the truth of the self becomes ever more incarnate in the individual's consciousness. Living into one's personal myth is also the basis of one's strength and integrity in relating to the myths into which one is born in one's surrounding culture. The experiential recovery of one's mythic foundation enables the individual to respond to collective myths in a variety of ways ranging from greater appreciation of the symbol system into which one is born, through various levels of modification to personal need, to outright rejection. In this way the cultivation of the individual's myth can transform the collective myth in dramatic ways, as do the founders of the religions, or in less dramatic but equally effective ways, as when collective consciousness is imperceptibly corroded through the gradual development of a supplanting myth working through many individuals in touch with their deeper truth. In either case, argues Jung, the supplanting myth is collectively acceptable only because it carries the spiritual needs of the culture transformed by its reception.

At the cultural level all great and enduring literature, poetry and mythology are thus expressions of the archetypal world but religion is, perhaps, the most powerful and binding form of archetypal experience. Religious and, especially mystical experience,<sup>14</sup> held a certain priority for Jung as expressions of the archetypal because of the powerful sense of the numinous such



experience carries with it. Because such experience is so laden with a sense of the divine it can only be expressed in symbolic language. Jung spent much of his life as an apologist for religious symbolism<sup>15</sup> and deplored that fact that many contemporary religious communities and individuals read their revelations and dogmas literally as describing events wholly external to the psyche and usually located in a distant past.<sup>16</sup>

For Jung the leading of the symbolic life did not mean the imitation of past historical events in the distinguished lives of various saviours, messiahs or saints. Rather it meant reliving in one's personal life the archetypal patterns described in the scriptures and myths left behind by those whose lives such patterns had so notably vivified.<sup>17</sup> For instance, for Jung, the reality of death and resurrection would remain foreign and literal to a believer who had yet to experience their reality in his or her psychic and so spiritual life. This appreciation of the potential power of the psyche for positive religious transformation in the life of the individual led Jung to a conception of faith as the immediate and intense personal experience of the truth expressed in scriptural, that is, archetypal literature,<sup>18</sup> and to deplore the fact that this sense was too often defeated in contemporary religiosity by a literalism, historicism and externalism that jointly destroyed rather than enhanced the power of the symbols culminating in their rejection by the educated and, indeed, by anyone possessed of a deeper religious sensitivity.<sup>19</sup>

### ***Jung on Religious Unity and the Current Religious Situation***

Jung understood the current state of religious evolution to be one in which humanity was coming increasingly to locate the origin of its religious experience, and so its religions, in the psyche and in the archetypal forces of human interiority however described. Jung understood this stage in the evolution of humanity's religious consciousness to be the consequence of a "millennial process"<sup>20</sup> and by extension to be a formative factor in humanity's future religious development. Such a development would mean ideally that human spirituality would increasingly turn inward for a more immediate individual dialogue with divinity. Such a development would also come to appreciate the world's religions as originating from and pointing to foundational movements within the deeper psyche as the source of their common birth.

The turn to human interiority as the foundation of religious life would have many consequences. Perhaps the most important consequence would be the laying to rest of the often lethal contentions between the various reli-

gions and the cultures they inform and bond. This pacific effect of an enhanced sense of the human origin of the absolute would also extend to what Jung calls the “isms” and so to all political, ethnic, and national claims to a superiority or finality in whatever mode this claim might be made.<sup>21</sup> All religious and political claims to the absolute would be appreciated as valid but necessarily partial expressions of the archetypally human. None would be considered final and exhaustive of the inner depths from which they are collectively born. In this context, processes of the internalization of divinity and its containment within the psyche would lead to a redeeming relativity in the all too frequently competing concretions of divinity in the communities they bond and often render unconscious in the bonding. The same relativity would humanize archetypally based political systems and their cultures. The absolute commitment such secular forms of thinly disguised religiosity so frequently demand would dissolve into an appreciation of different archetypally based religions, cultures and political organizations in a consciousness that would embrace the relative truth and good of each while bowing unequivocally to none.

### *Jung and the Emergence of a Myth of Supersession*

The recall of divinity to its origins in the psyche was, for Jung, of immense consequence in the world of Christianity and the cultures it has influenced. For immediate dialogue with the archetypal powers of the unconscious can reveal to those who engage in it the rudiments of an emerging myth which currently would appreciate but work to supersede the limits of the reigning Christian myth. As stated, Jung understood the unconscious to work toward a consciousness in which all of its resources and oppositions were surfaced and brought into harmonies. This position is at the basis of Jung’s understanding of compensation and of revelation as compensating the society into which it breaks as meeting that society’s deepest human and spiritual need. In Jung’s reading of their history, Christianity and its sister religion Mithraism compensated the one-sided and pathologizing contempt for and debasement of life so common in the society and empire of that day.<sup>22</sup> Hence there was a societal need for a spiritual religion to compensate the abuse of human physical and instinctual life then so prevalent. In that historical context the religious compensation brought by Christianity meant that the spiritual, the masculine, and the good were sacralized. The bodily/instinctual, the feminine and the demonic came to share a joint exclusion for the sacred and were not infrequently and unfortunately identified with each other.

Though Jung will pay high tribute to the Christian emphasis on spirit as contributing to the foundations of Western culture, he was equally convinced that what it had excluded from the realm of the divine had now to be included if the Christian culture was to escape the reverse pathology of a one-sided emphasis on spirit. In effect he felt that the recovery of the sacrality of the earth, the feminine and the demonic would constitute the creation of a new and surpassing myth whose Spirit would include more in the realm of the sacred than the Christian Spirit could easily accommodate. Likening himself to Joachim di Fiore, Jung suggested that the West was entering into an age of a new spirit which would surpass the spirit of current Christianity much as Joachim suggested at the end of the twelve century that Christianity was on the brink of a third age of the spirit which would surpass Christianity's then current form.<sup>23</sup> More Jung strongly implied that, in his experience of the modern psyche, it currently urged such a myth and that his psychology could be a significant catalyst in both tracing its origins in the West and ushering it into contemporary Western consciousness.

The myth would recover the divinity of the feminine and, indeed, give a certain priority to the Goddess forgotten or hidden by patriarchal concerns with the world of relatively superficial and unrelated consciousness. The recovery of the sacred feminine would foster an androgynous consciousness working toward the unity of male and female in members of each gender. The realities of heaven and earth would unite, a union Jung saw as the symbolic substance of the Roman declaration of the Assumption in 1950.<sup>24</sup> Divinity and matter would remarry in a more integrated psyche. God and matter would no longer be at war. Finally Christ and Satan, helpfully differentiated in the Christian scriptures, would embrace as the light and dark sons of a common Father.<sup>25</sup> Such embrace would give to a one-sided luminosity its much needed darker deepening. Such a union would also make it increasingly difficult for those caught up in a more limited mythology to demonize anything or anyone, especially communities or individuals bonded by myths other than their own.

Whether the widening inclusion of what is sacred in the myth Jung saw now emerging is compatible with the Christian myth remains to be seen. Whether the religions of the world can come to see themselves as various expressions of the same psychic source and so capable of honoring each other in their very differences remains also to be seen. The alternative would have to be some form of a unilateral victory and predominance of one, or the agreement to split the world into cultures informed by competing versions of

the holy. Neither option would hold much promise for humanity and would fall far short of Jung's version of the myth of the future.

The extent and depth of the vision that would inform such a myth is evident in Jung's appropriation of the alchemical tradition and its symbol of the *unus mundus*, the one world unified by its transparency to its sacred ground for those whose perception of their surroundings proceeds from their resonance with the ground of their individuality as the ground of the universe. In coming to this consciousness Jung describes an ascetic phase which removes the soul from the body through the agency of the spirit. But the soul now spiritualized is then reunited with the body in a harmony of body, soul and spirit.<sup>26</sup> This unity is a heavenly state on earth and culminates in the consciousness of the one world, that is, a consciousness which perceives surrounding reality from the inhesion of consciousness in "...the eternal Ground of all empirical being..."<sup>27</sup> It is to such unity of opposites that Jung would see the new myth moving. The realization of such a mythic consciousness in history informs his late statement of hope for the future. "The afternoon of humanity, in a distant future, may yet evolve a different ideal. In time, even conquest will cease to be the dream".<sup>28</sup> It can be argued that the threats to the human future are perhaps greater now than they were when Jung died in the middle of the Cold War and perhaps they are not. In either case, there may still be time to move through potentially suicidal conflict between religions and their cultures to humanity's distant afternoon, if there is to be one, when conquest will cede to a different dream.

## NOTES

<sup>1</sup> On this dialectic Cf. Edward Edinger, *Ego and Archetype*, (New York: Putnams, 1972) and his description of the ego/self axis; cf. by the same author, *The Creation of Consciousness* (Toronto: Inner City, 1984) and Marie-Louise von Franz, *Creation Myths* (New York: Spring Publications, 1972).

<sup>2</sup> C.G. Jung, *Transformation Symbolism in the Mass*, *CW 11* par. 390, p. 258. Citations from Jung's *Collected Works (CW)*, are from the Princeton University Press edition and will be documented by essay or volume title, volume number, paragraph and page.

<sup>3</sup> C.G. Jung, *On Psychic Energy*, *CW 8*, par. 70, p. 37 and *Psychological Types*, *CW 6*, par. 428, p. 253.

<sup>4</sup> C.G. Jung, *Answer to Job*, *CW 11*, par. 642, p. 406; par. 749, p. 462.

<sup>5</sup> C.G. Jung, *Transformations Symbolism in the Mass*, *CW 11*, p. 203-296.

<sup>6</sup> Ibid., par. 400, p. 263.

<sup>7</sup> Cf. J.P. Dourley, *The Religions Implications of Jung's Psychology*, *Journal of Analytical Psychology*, no. 40, 1995, p. 196-198.

<sup>8</sup> C.G. Jung, *Answer to Job*, CW 11, par. 686, p. 428.

<sup>9</sup> Ibid., par. 747, p. 461.

<sup>10</sup> Cf. *Symbols of Transformation*, CW 5, Part Two, p. 121f.

<sup>11</sup> *Forward to Suzuki's Introduction to Zen Buddhism*, CW 11, par. 899, p. 552; *Psychological Commentary on the "Tibetan Book of the Great Liberation"*, CW 11, par. 782, p. 490.

<sup>12</sup> *Psychology and Religion*, CW 11, par. 6, p. 7.

<sup>13</sup> Ibid., par. 3, p. 6.

<sup>14</sup> C.G. Jung, *The Tavistock Lectures*, CW 18, pars. 218-220. p. 98, 99.

<sup>15</sup> For example, C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 336, p.227; par. 342, p. 231; par. 344, p. 232.

<sup>16</sup> Ibid., par. 336, p. 226, 227.

<sup>17</sup> C.G. Jung, *Transformation Symbolism in the Mass*, CW 11, par. 413, p. 273.

<sup>18</sup> C.G. Jung, *Psychology of Religion*, CW 11, par. 9, p. 8.

<sup>19</sup> *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*, CW 11, par. 285, p. 192.

<sup>20</sup> C.G. Jung, *Answer to Job*, CW 11, par. 631, p. 402.

<sup>21</sup> C.G. Jung, *Concerning the Archetypes and the Anima Concept*, CW 9i, par. 125, p. 61, 62.

<sup>22</sup> C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, CW 5, pars. 102-104, p. 64-71.

<sup>23</sup> C.G. Jung, Letter to Father Victor White, November 24, 1953, *C.G. Jung, Letters*, Vol. 2, eds. G. Adler, A. Jaffe (Princeton: Princeton University Press, 1975), p. 138.

<sup>24</sup> C.G. Jung, *The Answer to Job*, CW 11, par. 743, p. 458; sec. XIX, p. 461-469.

<sup>25</sup> C.G. Jung, *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*, CW 11, par. 258, p. 175.

<sup>26</sup> C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, VI, The Conjunction, p. 457-553.

<sup>27</sup> Ibid., par. 760, p. 534.

<sup>28</sup> *Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation*, CW 11, par. 787, p. 493.

## ТЕОРИЯ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В АКСИОМАТИКЕ У. ДЖЕЙМСА \*

Дмитрий СПИВАК

Сто лет назад, в 1902 году, американский психолог Уильям Джеймс завершил текст небольшой монографии и издал ее под заглавием «Многообразии религиозного опыта». Книга вызвала интерес у специалистов, а также широкой читательской аудитории и была переведена на важнейшие европейские языки. С запозданием на восемь лет, в 1910 году, в Москве, под редакцией и с предисловием С.В. Лурье, было опубликовано и русское издание книги Джеймса. У нас ему также суждены были широкое распространение и благодарная аудитория.

В 1992 году, сразу же после решительных преобразований, трудами издательства «Андреев и сыновья», уже в новой России, было незамедлительно издано репринтное воспроизведение старого издания<sup>1</sup>; за ним в свой черед последовали другие переложения и переводы, полные либо частичные. Началась новая жизнь старой, однако, как с каждым годом выяснялось, в своих основных чертах отнюдь не устаревшей книги.

К упомянутым основным чертам следует прежде всего отнести *отказ Джеймса от обсуждения онтологии религиозного и мистического переживания, сопровождаемый переносом внимания к проблемам его психологии*. В силу этого принципа, теология *doctoris seraphici* двадцатого столетия была целиком построена в рамках психологической науки. Отталкиваясь от этого принципа либо учитывая таковой, развивая и преобразуя его следствия, строили вплоть до настоящего времени свое понимание религиозного, мистического или духовного опыта многочисленные теоретики, придерживающиеся самой разнообразной ориентации – от бихевиористской до трансперсональной.

Можно заметить, что *сходства и различия между различными школами и направлениями при этом затрагивают не столько строгую формулировку принципа психологизма или границ его применения, сколько структуру сознания и модусы его изменений – или, как сейчас стали говорить, «картографию сознания в ее статике и динамике»<sup>2</sup> – основные черты которой уже непосредственно определяют контуры исследовательских программ и стратегий.*

За пестрой и многообразной картиной последних, несколько уже потускнело и стало стираться то понимание религиозного сознания, его состояний и изменений, которое было бегло, а в некоторых аспектах даже довольно подробно и тщательно разработано самим У. Джеймсом. Что может быть естественнее, чем вернуться к страницам «эдинбургского курса» лекций на пороге второго столетия его существования, перелистать старые страницы и восстановить в памяти вехи, расставленные при освоении новой области знаний самим ее первопроходцем. Восстановление – или, скорее, припоминание таковых – входит в число первоочередных целей настоящей работы.

### *Состояние сознания*

Исходным конструктом для понимания и дескрипции всех феноменов духовной жизни человека в концепции У. Джеймса установлено *состояние его сознания* – «...все душевное состояние целиком, вся волна сознания или, иначе говоря, вся совокупность мыслимых в данный момент объектов (the total mental state, the entire wave of consciousness or field of objects present to the thought at any time)»[1].<sup>3</sup> Наиболее полному рассмотрению структуры состояния сознания посвящена заключительная часть лекции X джеймсова лекционного курса.

В статичной структуре каждого состояния выделяются центр и периферия, связанные между собой сложным континуумом переходных форм. В *центре* располагаются конструкты, подвергнутые, формулируя на современный лад, максимальной когнитивной переработке (то есть обработанные при помощи одного из освоенных данным человеком семиотических кодов при интенсивном контроле внимания, включенные в систему уже существующих семантических полей и ставшие в силу такой упорядоченности источником «личной энергии» человека).

Несколько далее от центра, заполняя *средние области* состояния сознания, отстоят такие его «мыслимые объекты», когнитивная переработка которых в одном или нескольких звеньях оказалась неполной, в силу тех или иных эндо- или же экзогенных обстоятельств.

Наконец, обширную *периферию* заполняет область «сублиминального сознания», которое Джеймс в принципе отождествлял с подсознанием. Эта область в свою очередь была подвергнута разделению на два домена, которые мы можем определить как *личностный* и *сверличностный*. Определяя первый из них, американский психолог подчеркивал, что

«нижние проявления сублиминального (the lower manifestations of the Subliminal) вполне соответствуют собственным духовным ресурсам личности (the resources of the personal subject) и не превышают их: обычное содержание чувств человека, воспринимаемое им без участия внимания, запечатленное и обработанное в его душе вне света сознания, дает совершенно достаточное объяснение явлениям автоматизма» [2]. К числу последних ученых отнес в первую очередь зрительные, слуховые, тактильные и прочие псевдогаллюцинации, рассматриваемые рядом традиционных культур как видения, голоса, и прочее, не вызывавшее у Джеймса особого теоретического интереса и сразу же помещенное им под рубрику «всех симптомов телесной и душевной истерии (the whole procession of symptoms of hysteric disease of body and of mind)» [3].

Что же касалось «сверхличностного домена», то здесь Джеймс прибегнул к инновации, достаточно нетривиальной для своего времени. «Но логически вполне допустимо, что, подобно тому, как мир материальных вещей доходит до нашего основного, постоянно бодрствующего поля сознания (our primary wide-awake consciousness) через наши внешние чувства, так и высшие духовные существа и силы, если они *действительно существуют*, могут непосредственно действовать на нас лишь под условием существования у нас подсознательной области душевной жизни (a subconscious region), которая одна способна открыть нам доступ к сознанию этих высших духовных явлений». «Возможно», – элегически добавил У.Джеймс, – «что сутолока жизни, освещенная нашим бодрствующим сознанием, плотно закрывает какую-то дверь, которая приоткрывается в сумерках Подсознательного» [4].

Последняя интуиция, открывавшая метафизике двери в академическую психологию, буквально пронизывала текстуру «эдинбургского курса» наподобие тонкой, но прочной и ярко окрашенной нити. В заключающей изложение лекции XX, Джеймс обратился к ней снова и подчеркнул, что «чем бы ни было в *notустороннем* (farther side) то «ничто», общение с которым мы переживаем в религиозном опыте – *по эту сторону* (hither side) оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни» [5].

Делимитация двух доменов подсознательного, проведенная Джеймсом, проявила в дальнейшем свою конструктивность. По одну, «эту» сторону позиционировал себя ряд школ и направлений, теоретики которых предпочитали оставаться в границах автономной человеческой



личности психоанализ, классики которого, как известно, полагали реалистичной задачей помочь клиенту разве что перейти от ощущения острого дистресса к состоянию спокойной безнадежности. В *позитивном ключе* ее разработали теоретики гуманистической психологии, постулировавшие самоактуализацию через посредство раскрытия своих нереализованных ресурсов и скрытых способностей как цель, достойную подлинно творческой личности.

Разработка – или, скорее, штурм<sup>4</sup> – другого, «сверхличностного домена» составила основную задачу многообразных систем трансперсональной парадигмы, выработанных за последние четверть столетия. Как подчеркнул на первой же странице предисловия к изданной им антологии «трансперсональных психологий» ведущий теоретик этого направления Чарльз Т. Тарт, «в настоящее время сложилась насущная потребность в переопределении аксиоматики психологии, прежде всего по линии продолжения концепций таких ученых, как Уильям Джеймс и Карл Юнг, а также «эзотерических» психологий иных культур, таких, как суфизм, йога, буддизм».<sup>5</sup>

Антология вышла в свет в 1983 году; но и к началу следующего столетия до полного освоения скрытых потенциалов джеймсовской инновации было еще далеко. Во всяком случае, новая антология, изданная попечением Американской Психологической ассоциации в 2000 году и претендовавшая на новый синтез в изучении «сверхличностного домена» психической жизни следовала если не вполне тому же, то близкому курсу, на что указывало даже ее название – «Многообразие аномального опыта».<sup>6</sup>

### *Изменения сознания*

Состояние сознания по определению обладает значительной стабильностью. Несмотря на это, «... какого-нибудь нового представления (а), внезапного эмоционального потрясения (б) или случайного органического недуга (в) достаточно, чтобы разрушить все строение; тогда центр тяжести переносится в более устойчивое душевное состояние (then the centre of gravity sinks into an attitude more stable), в которое без внутренних противоречий и разрушительной дисгармонии укладываются те идеи (the new ideas that reach the centre in the rearrangement), которые способствовали перестройке привычного центра энергии – и новое строение стоит многие годы» [6].<sup>7</sup>

Как видим, в этиологии качественных изменений сознания Джеймс выделял прежде всего воздействие когнитивных инсайтов (а), аффектов (б), либо же соматической патологии (в), равно приводящих к временной утере гомеостаза и сдвигу к его новому устойчивому состоянию. Нужно заметить, что в отношении механизма такого сдвига, взгляды американского психолога были далеки от определенности.

Так, изложение лекции X подводит читателя к выводу, что в принципе все качественные изменения происходят на одном и том же поле сознания, сводясь к реорганизации его составляющих. В пользу такого вывода свидетельствует и прямое указание из примечания к тексту указанной лекции: «Представляя себе это явление, как перемещение внутреннего центра тяжести, мы сможем сказать, что моменты появления новой психической энергии, направленной на новый духовный центр, и перемещения прежнего центра к периферии сознания (the movement of new psychic energies towards the personal centre and the recession of old ones towards the margin) – только методологическое разделение одного, по существу неделимого процесса» [7] (курсив наш; после выделенного выше с его помощью фрагмента, в оригинальном тексте есть пояснение в скобках, указывающее, что автор включал в данном случае в понятие сознания и все его подсознательные области).<sup>8</sup>

Наряду с этим, по другим поводам Джеймс подчеркивал, что поле потенциальных состояний сознания в принципе несравненно шире их набора, освоенного обычным человеком по ходу повседневной жизни. В этом отношении достаточно сослаться на знаменитый фрагмент из лекции XVI, цитированный и обсуждавшийся бесчисленным количеством авторов<sup>9</sup>: «... наше нормальное, или, как мы его называем, разумное сознание представляет лишь одну из форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой (but one special type of consciousness, whilst all about it, parted from it by the filmiest of screens, there lie potential forms of consciousness entirely different). Мы можем совершить наш жизненный путь, даже не подозревая об их существовании; но, как только будет применен необходимый для их пробуждения стимул, они сразу оживут для нас, представляя готовые и определенные формы духовной жизни (definite types of mentality), которые, быть может, имеют где-нибудь свою область применения. Наше представление о мире не может быть законченным, если мы не примем во внимание и эти формы сознания» [8] (курсив наш).

Как можно видеть, в этом, последнем случае отдельные состояния сознания являются в принципе равноценными, соположенными на правах видов в рамках более широкого, родового конструкта.

Вполне восприняв обе базовых интуиции Уильяма Джеймса, теоретики измененных состояний сознания подвергли их самой изобретательной разработке. Так, Колин Мартиндейл определил «континуум «вторичный процесс – первичный процесс» как гипотетически определяющий базовую размерность (the basic dimension), задающую вариации не только мышления, но и всех аспектов сознания».<sup>10</sup>

В определении конституирующего признака данного континуума, Мартиндейл проявил некоторое колебание. Так, в только что процитированных словах, пространство континуума задано противопоставлением первичного и вторичного процессов, заимствованным непосредственно у З.Фрейда.<sup>11</sup> В других вариантах теории, за такую могла приниматься преобладание право- или левополушарной переработки информации. В любом случае, поле сознания охватывало весь континуум, а отдельные состояния сознания определялись через позиционирование его условного центра на этой шкале.

Как следствие, разработанная К. Мартиндейлом «теория континуальных состояний сознания» составила вполне строгое продолжение положения Джеймса, цитированного нами выше под номером [7]. Отметим, что сам автор такую преемственность охотно признавал.<sup>12</sup>

Противоположной ориентации придерживался другой видный теоретик, упомянутый выше Чарльз Т.Тарт. Приведя выдержку из «Многообразия религиозного опыта», помеченную нами выше цифрой [8], он подчеркнул, что непосредственно продолжает ее дух в своей «теории дискретных состояний сознания».<sup>13</sup> Действительно, развитая Тартом концепция дезинтеграции исходного состояния сознания, приводящей к скачкообразному переходу на уровень следующего, качественно отличного (как по набору компонентов, так и по способу их упорядочения) состояния реализовала джеймсово положение об иных формах сознания, отделенных от его привычных состояний посредством тончайшей, но прочной прерпады («the filmiest of screens»)<sup>14</sup>

Что же касается внутренних конфликтов (мотивационных, ролевых и прочих), которые могут в первую очередь повлиять на дестабилизацию привычного состояния сознания, то их понимание разработано в современной психологической науке с удовлетворительной полнотой.<sup>15</sup>

### *Мистические состояния сознания*

Состояния, определенные Джеймсом как «мистические», выделяются на основании четырех критериев, рассмотрению которых посвящена первая половина лекции XVI. К ним принадлежат:

1. *Неизреченность* (ineffability). «Самый лучший критерий для распознавания мистических состояний сознания – невозможность со стороны пережившего их найти слова для описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний (the subject of it immediately says that it defies expression, that no adequate report of its contents can be given in words); чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте, а пережить их по чужим сообщениям нельзя. Отсюда видно, что мистические состояния скорее принадлежат к эмоциональной сфере, чем к интеллектуальной» [9];

2. *Интуитивность* (noetic quality). «Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания (although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge)» [10];

3. *Кратковременность* (transiency). «За редкими исключениями, пределом их является, повидимому, срок от получаса до двух часов, после чего они исчезают, уступив место обыденному сознанию» [11];

4. *Бездеятельность воли* (passivity). «Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например, сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями, или другим каким-нибудь способом, взятым из руководства для мистиков; но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы (the mystic feels as if his own will were in abeyance, and indeed sometimes as if he were grasped and held by a superior power)» [12].

Учитывая последовавшее развитие психологической науки, только что приведенную формулировку критериев возможно без существенных потерь подвергнуть определенной коррекции – например, следующей:

1. Коммуникативный критерий;
2. Когнитивный критерий;
3. Темпоральный критерий;
4. Волевой критерий.

Несмотря на методологическую оправданность такого переосмысления, приходится констатировать, что ни одно из предложенных Джеймсом определений нельзя принять без существенных оговорок и корректив, что, собственно, и произошло в позднейшей традиции. Действительно:

1. Как хорошо знали лингвисты во времена У. Джеймса, равно как и прежде того, в естественном языке в принципе не существует слов, способных *в полной мере* выразить сущность *переживаний любого рода*. Что же касается мистических состояний сознания, то человечество на протяжении всей своей истории только и занималось тем, что создавало интенциональные языки, направленные на выражение, закрепление и передачу существенно важных черт таких состояний.<sup>16</sup>

2. Мистические состояния сознания действительно представляют собой формы познания, обладающие существенным своеобразием. Силы мистических субкультур, как правило, направляются на выработку *процедур установления концензуса* относительно содержания таковых в каждом конкретном случае, равно как и в идеале, если такое понятие данной субкультуре не чуждо.

Пытаясь установить научные соответствия таким процедурам, современные теоретики выдвинули ряд концепций, наиболее конструктивной из которых представляется мысль о том, что каждое состояние сознания (или, скорее, каждый их крупный кластер) обладает настолько существенным своеобразием, что для его адекватной дескрипции требуется выработка особой дисциплины – *«науки, ограниченной состоянием [сознания] (state-specific science)»*.<sup>17</sup>

Отметим, что в качестве конкретных механизмов качественных «когнитивных сдвигов» при переходе к измененным состояниям сознания в современной науке рассматриваются прежде всего:

- пре- или невербальным (preverbal (infantile) or nonverbal) когнитивным структурам и / или их [выборочная] реактивация;
- *перестройка структуры отдельных концептов* (вплоть до системы атомарных когнитивных примитивов) и/или их совокупности («a new «vertical» organization of concepts»);
- *дополнение структуры концептов* путем перехода механизмов, обеспечивающих перцепцию, на качественно своеобразные модусы («new perceptual modes»).<sup>18</sup>

В целом, можно сказать, что, располагая возможностью разрабатывать как эмоциональный, так и когнитивный аспекты мистических со-

стояний сознания, заложенные У. Джеймсом в формулировке критериев 1-2, ученые следующих поколений выбрали второе из этих направлений (на что оказал безусловное влияние и общий прилив интереса к когнитивным исследованиям, характерный для науки второй половины XX века).

3. Многодневные или даже еще более длительные молитвенные либо медитативные состояния известны целому ряду аскетических субкультур, от византийского исихазма – до тибетского буддизма. Будучи, таким образом, неверным в силу формальных соображений, положение У. Джеймса представляется все же полезным по смыслу.

Дело в том, что единственным способом отличить измененные состояния сознания в целом (и мистические – в частности) от патологических состояний является *обратимость* первых (выражающаяся у обычных людей в их относительной *кратковременности* и отражающая, в свою очередь, *единство их личности*, независимо от состояния). Трудно сказать, в какой мере предложенное переосмысление было бы приемлемым для Джеймса. Вместе с тем, в такой форме оно приобретает черты теоретической оправданности и конструктивности.

4. «Сверхличностный домен» сознания представляет собой своего рода «мост», допускающий сообщение *индивидуума с «запредельным»*. Сущность и способы действия последнего в религиозной психологии Джеймса вынесены за рамки научного анализа априорно. Как следствие, можно бы было ожидать, что *техники индукции мистических состояний, правила поведения в них, речевые и поведенческие стереотипы, процедуры интерпретации мистического опыта* выйдут в его рассмотрении на первый план. К нашему удивлению, *классик решительно отказался от этого курса, дав не допускающую сомнений формулировку «критерия пассивности»*.

Нужно сказать, что ни религиозная философия, ни психология религиозности этим путем не пошли. Напротив, наиболее конструктивные результаты были получены Р. Отто, В. Стейсом, С. Кацем и целым рядом других исследователей, прежде всего на пути компаративного анализа «человеческих измерений» мистического опыта.

В немногих психологических опросниках, прошедших процедуру полной валидации применительно к мистическому опыту людей разных национальностей, культур и вероисповеданий, данный критерий также активно не используется. К примеру, в тесте, над выработкой которого последние два десятилетия трудился швейцарский

психиатр А. Диттрих с соавторами, выделено всего *три размерности такого опыта, а именно: «Чувство океанической беспредельности»* (Oceanic boundlessness), *«Страх диссолюции личности»* (Dread of Ego dissolution), *«Реструктуризация восприятия»* (Visionary restructuralization).<sup>19</sup> Имея определенное отношение ко всем трем, Джеймсов «критерий пассивности» в число главных размерностей не попал.

### *«Пятый критерий»*

«Пятый критерий» мистических состояний сознания введен неформально, почти «между прочим». Уделив некоторое внимание «критерию бездеятельности воли (пассивности)», Джеймс отмечает, что такая присуща и низшим состояниям, вроде «медиумического транса» и прочих автоматизмов. Задавшись вопросом, в чем тут различие, он отмечает, что «мистические состояния, в тесном смысле этого слова, всегда оставляют воспоминание об их сущности и *глубокое чувство их важности* (a) (some memory of their content always remains, and a profound sense of their importance). И влияние их простирается на *все промежутки времени между их проявлениями* (б)» [13].<sup>20</sup>

Последняя часть (б) приведенного выше фрагмента развивает, как можно предположить, скрытые потенции определения критерия 3 (по части гармонического единства личности мистика). Что же касается части (а), то значение ее, как нам представляется, переоценить невозможно. Вопреки «духу времени», У. Джеймс никогда не сказал бы, что «в мире нет никакой ценности, а если бы она и была, то не имела бы никакой ценности». Напротив, в выражениях, не допускающих сомнения, он, как мы видим, *примкнул к философской традиции, рассматривающей ценность как объективный и трансцендентный эталон должного, а Божество – как источник обеих.*

Позиция эта для американского психолога была принципиально важной. Так, еще в самом начале «эдинбургского курса», в лекции II, задающей предмет рассмотрения, он подчеркнул, что «для среднего человека «религия», какие бы оттенки ни преобладали в ней, означает всегда *значительное состояние души*» [14]. В лекции же XX, посвященной подведению его итогов, Джеймс снова нашел необходимым подчеркнуть, что «1. Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл. 2. *Истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром* (union or harmonious relation

with that higher universe is our true end)» [15].<sup>21</sup> Звенюм в ряду этих положений нам видится и приведенная выше формулировка из лекции XVI.

Не исключая ни деизма, ни «серьезного атеизма» (responsible atheism), и в силу этого факта соответствуя самым глубинным интенциям У. Джеймса, эта интуиция выводит его учение на принципиально иной уровень, нежели представляющиеся нам, положи руку на сердце, случайными формулировки критериев 1-4. *Бог как Творец смыслов, мистические состояния сознания как средство прямого и глубоко личного их восприятия – вот «благородные истины», достойные самого пристального внимания.*

Приняв во внимание их глубокую связь с доминантами учения У. Джеймса, *мы предлагаем рассматривать «критерий значимости» как еще один, пятый по нумерации, но первый по значению, критерий в заложенной им концепции мистических состояний сознания.*

### **Религиозные состояния**

В заключительной, XX лекции «Многообразия религиозного опыта» У. Джеймс вводит также понятие «религиозного состояния» (faithstate), располагающего как соматической, так и психологической составляющей. Как следствие, вполне корректным будет говорить и о концепции религиозных состояний сознания, не сформулированной особо, но поддающейся реконструкции по указаниям американского психолога с удовлетворительной полнотой.

Религиозные состояния являются более высокими, чем мистические, в одном весьма важном отношении, для характеристики которого Джеймс прибегает к цитате из статьи одного из своих ученых коллег, профессора Леуба. В мистических состояниях, люди в меру своих сил – а также, добавим мы, и по благодати – познают Бога, в религиозных же состояниях *«люди не познают, не понимают Бога; они пользуются Им (God is not known, he is not understood; he is used) ...»* [16].

Нужно сказать, что несмотря на намеренную жесткость приведенной формулировки, она является вполне приемлемой и корректной, прежде всего для христианина. Действительно, в акте Св.Евхаристии хлеб и вино пресуществляются в тело и плоть Христову и вкушаются верующими, то есть употребляются в пищу с целью достижения личного спасения – или, как говорит православное литургическое молитвословие, «во исцеление души и тела».



Признав оправданным выделение еще одной, новой категории религиозных состояний сознания, мы этим самым предельно снизим значение состояний мистических. Действительно, признав сутью первых слияние с Божеством, мы оставим на долю последних лишь промежуточные ступени «лестницы в небо», если не любопытство по поводу второстепенных духовных феноменов, которое единодушно осуждается как серьезными богословами, так и духовными наставниками.

Джеймсу возможность такого хода мысли была введена, и он противопоставил ей очаровательную в своей наивности, особенно для ученого его уровня, «притчу об изюминке»: «Если вместе с печатным меню вам подадут настоящую ягоду изюма, вместо одного только слова «изюм», и настоящее яйцо, вместо слова «яйцо», то это будет очень недостаточным обедом, но будет во всяком случае чем-то реальным (an inadequate meal, but it would at least be a commencement of reality)» [17].

Понимать сказанное надо в том смысле, что академическая психология подает человеку печатное меню, религиозная психология Джеймса и его единомышленников – изюминки и крошки хлеба, религия же – полноценную пищу. Мораль состоит, естественно, в том, что лучше получить *нечто*, нежели *ничего* – а следовательно, *установившееся в психологической науке понимание сознания нуждается в дополнении учением о его мистических состояниях*.

### ***Концепция состояний сознания***

Приняв во внимание как импликации только что приведенной притчи, так и общий контекст заключительных глав «эдинбургского курса», следует утверждать, что общие очертания джеймсова учения о состояниях сознания определяются с удовлетворительной полнотой:

– состояния, центр которых располагается в «сверхличностном домене» подсознания, получают наименование *мистических состояний сознания*. Их основное содержание сводится к восприятию, познанию и усвоению базовых ценностей человеческого существования. В таком понимании, *учение о мистических состояниях сознания фактически сводится к восстановлению традиционной европейской метафизики в ее усеченном виде*.

Напомним, что предметная область метафизики традиционно сводилась в западноевропейских университетах, а также российских уни-

верситетах послепетровского времени к учению о Боге, духах и о конечных ценностях человеческого существования (включая и «вечные вопросы» о смертности и бессмертии, свободе и необходимости).<sup>22</sup> Именно эта, последняя рубрика составляет основное содержание реконструированного в настоящей работе «пятого критерия» мистических состояний по У.Джеймсу, в силу чего мы и нашли возможным говорить о своеобразном усечении «старой метафизики»;

– в таком случае, с одной стороны мистические состояния граничат с *измененными состояниями сознания*, центр которых располагается либо в сфере повседневного сознания, либо же в «личностном домене» подсознания. Их изучение составляет основной предмет психологии, а также и патопсихологии;

– с другой стороны, мистические состояния сознания граничат с *религиозными*, рассмотрение которых входит уже в компетенцию теологии.

В такой форме, представленная в «эдинбургском курсе» система «психология – религиозная психология – теология» воспроизводит в новых исторических условиях утратившую к началу XX века актуальность для позитивной науки, однако отнюдь еще не забытую традиционную таксономию «*натуральная философия – метафизика – теология*».

### **«Новая метафизика» и парадигма постмодернизма**

Совмещение такого рода отнюдь не является механическим. Напротив, выделение в системе наук «новой метафизики» со своими предметом и методом с необходимостью предполагает проведение парадигматических сдвигов сходного направления и у ближайших соседей, то есть в системе естественных и гуманитарных наук, с одной стороны, и теологических дисциплин – с другой.

Нужно признать, что общенаучного сдвига в указанном направлении до настоящего времени не произошло. Вместе с тем, в постмодернистской парадигме, довольно активно обсуждающейся в современном науковедении, можно обнаружить его признаки. Так, намечая перспективные направления развития своей науки, один из ведущих американских психологов, Стэнли Криппнер, подчеркивал:

«К числу долгосрочных результатов внедрения постмодернистских подходов в исследование сознания может стать сдвиг перспективы западной психологии от признания ценности лишь за одним, «нормальным» состоянием сознания – к полной оценке значения множественных состояний

(multiple states); от точки зрения, полагающей «верхний предел» развитию человека – к позиции, признающей ограничения этого рода не более чем культурно-детерминированными (culturally determined); от пренебрежения экстатическим опытом человека, как патологическим или иллюзорным – к его принятию, как приоткрывающего сферу латентных возможностей человека (neglected human capabilities); от пренебрежения западными психологическими системами, как примитивными или гротескными – к признанию их богатства и сложности; от высмеивания опыта слияния с Землей или Божеством – к пониманию, что он может иметь существенное значение для выживания нашей планеты с ее обитателями».<sup>23</sup>

Можно заметить, что ряд теоретических инноваций – как высказанных Криппнером в приведенных словах, так и содержащихся в иных местах процитированной статьи – вполне совмещаются с научной программой «восстановления метафизики», выделенной нами в тексте «эдинбургского курса». В этой связи, представляется не случайным, что процитированный автор отводит У. Джеймсу почетное место в списке предтеч «науки постмодернизма».<sup>24</sup>

Сходные сдвиги наблюдаются и на другом фронте. Мы говорим в данном случае прежде всего о «теологии конструктивного постмодернизма», разработанной американским протестантским богословом Дэвидом Рей Грифффином и его единомышленниками.<sup>25</sup> В научной программе, выработанной исследователями этой школы, видное место занимает призыв к переходу от теологии, замкнувшейся в «сакральной области» (sacred science) – к богословию, восстановившему плодотворные связи с другими науками о человеке в рамках новой парадигмы «науки, признающей духовность» (enchanted science).

После всего сказанного, нас не удивит, что одному из сборников, суммирующих научные доминанты данной парадигмы, было предпослано заглавие «Многообразие постмодернистской теологии» (*Varieties of Postmodern Theology*), прямо отсылающее к книге У. Джеймса.

На основании сказанного, мы имеем все основания положительно утверждать, что базовые положения его «эдинбургского курса» классика мировой психологии Уильяма Джеймса продолжают сохранять научную актуальность и через сто лет после их опубликования.

## THE THEORY OF CONSCIOUSNESS STATES IN THE AXIOMATICS OF W. JAMES

**Dmitri SPIVAK**

*Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg*

This article is dedicated to the 100<sup>th</sup> anniversary of the publication of the classic “Edinburgh lecture course” by William James, entitled “*Varieties of Religious Experience*”, wherein James presented a system of psychological thought, based *not on the ontology of religious and mystical experience, but on its psychology*.

The notion of a *state of consciousness* is introduced and regarded primarily in Lecture 10. A state of consciousness has two components, the centre and the subliminal zone. The centre (all objects forming the core of intensive awareness), is the source of personal energy, especially when fully processed by means of language and thought. The subliminal zone has two parts. 1) The more or less unconscious part of the personality, which is active during hallucinations, convulsions, generally any kind of hysteric behaviour; and also in post-hypnotic induction, and 2) the transcendental zone, which is shared by personal consciousness and the transcendental / numinal domain. The transcendental zone opens in both directions in mystical states and states of prayer. Speaking of correlates, one must state the former aspect of the subliminal zone has been described simultaneously in negative / neutral terms (in psychoanalysis), and in positive terms (later, in humanistic psychology, and in the “hidden reserves and human potentials” movement), while the latter aspect has been described in the transpersonal theory.

*Alterations of consciousness* are regarded primarily in Lectures 9 and 16. Inner balance is basic for any state of consciousness. When shattered (by strong emotion or somatic disease), the state tends to dissolve, in order to form a new state of consciousness. This entails either 1) an inner shift of balance, or 2) moving to another state, sometimes lying beyond “a filmiest of screens”. Way 1 has been elaborated primarily by Colin Martindale, in his theory of continual states of consciousness, and way 2 has been described by Charles T. Tart, in his theory of discrete states of consciousness.

*Mystical states of consciousness* are introduced and elaborated in Lectures 16-17. These states are of several types: 1) Ineffable (communicative criterion), 2) Intuitive (cognitive criterion), 3) Relatively short (temporal criteri-

on), and 4) Spontaneous (volitional criterion). This system is not quite consequential. We wish to emphasize James, in fact, included another, “the fifth criterion”, which can be reconstructed based on his text. This is the feeling of extreme personal importance (criterion of value). James would thus have never said, “there is no value in the world; and if there would have been one, it would not have any value” (Wittgenstein). James was a partisan of philosophical schools which regard value as an objective and transcendent template of the category of duty.

*Religious states* are regarded in the final, 20<sup>th</sup> Lecture. Religious states are “higher” than mystical states. The criterion for this assessment is, in mystical states, men do not think about God, but use Him / Her. This assessment is rather harsh, however it perfectly suits many religions, especially Christian religious practice, which centers on the Eucharist. The problem is that in this case, interest in consciousness states is a form of loitering around, studying secondary details instead of moving directly to the Ultimate Reality. James’ answer to this problem is the “*Parable of raisin*”. Not being able to give us a dinner, James gives us not words printed on paper (as academic psychologists do), but a raisin, “insufficient but real”.

To sum up, 1. James presented basic elements of personal religious experience, thus forming *an intermediate domain for both [positivist] scientific thought and authentic mysticism*. However, he did not elaborate the social aspect of this domain, which still remains a topic for fruitful discussion and experimental study. 2. James was not interested in developing either academic psychology (including religious psychology) or traditional theology. Instead of the old “*natural philosophy – metaphysics – theology*”, he introduced a new scheme, “*academic psychology – religious psychology – theology*”. 3. He thus elaborated *a concept of “new metaphysics”* aimed at restoring the pre-positive stage of the scientific paradigm in general.

This line of thought has continued to be developed in the contemporary theories of both postmodern psychology and postmodern theology, aimed at “*re-enchantment of science*”, although James still remains far ahead of us in this respect.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящая статья основана на материалах доклада, представленного вниманию участников V Международного философско-культурологического конгресса, проведенного в Санкт-Петербурге осенью 2002 года. Автор рад выразить сердечную признательность Л.М. Моревой и Н.Л. Мусхелишвили за нео-

днократные обсуждения, много способствовавшие выработке концепции настоящей работы. Подготовка данной статьи была поддержана Российским Фондом фундаментальных исследований, гранты 00-06-80148, а также 03-06-80217.

<sup>1</sup> По условиям времени, в «Серии эзотерической литературы «Свет в пути». Можно догадываться, какую иронию вызвало бы это обстоятельство у скорого на язык У. Джеймса.

<sup>2</sup> Стилю самого Джеймса, впрочем, не чуждо было употребление термина «топография сознания», заимствованного им у Ф. Майерса.

<sup>3</sup> Здесь и далее цитируем текст первого русского перевода (*Джеймс В. Многообразие религиозного опыта* / Пер. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик под ред. С.В. Лурье. М., Издание журнала «Русская мысль», 1910 // Репринтное воспроизведение: СПб.: Андреев и сыновья, 1992), сверяя его с изданием, воспроизводящим оригинальный текст первого английского издания, и дополняя в необходимых случаях английскими цитатами по источнику: *James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* / Modern Library. NY: Random House, 1929 (= <http://etext.lib.virginia.edu/modeng/modengJ.browse.html>). Приводим страницы последовательно приведенных в основном тексте настоящей статьи цитат по указанному русскому изданию: [1]188, [2]197, [3]191, [4]197, [5]406, [6]163-164, [7] 177, [8]309, [9]303, [10]304, [11]304, [12]304, [13]304, [14]45, [15]384, [16]401, [17]396.

<sup>4</sup> Мы здесь намекаем на получившее особую известность заглавие одной из книг Ст. Грофа – «Бурный (stormy) поиск Себя/Самости» (*Grof Chr., Grof S. The Stormy search of the Self*. Los Angeles, 1990).

<sup>5</sup> *Tart Ch.T. Introduction // Transpersonal Psychologies*. El Cerrito, Ca, 1983. P. 3 (приведенные слова являлись, собственно, цитатой из книги Р. Орнштейна, изданной десятью годами прежде того).

<sup>6</sup> *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* / Eds. E. Cardeca, S.Lynn, S.Krippner. NY, 2000.

<sup>7</sup> Литеры (а)-(в) введены нами.

<sup>8</sup> А именно, «(or the rising of some objects above, and the sinking of others below the conscious threshold)».

<sup>9</sup> См., напр.: *Ludwig A. Altered states of consciousness // Altered states of consciousness*. NY: Garden City, 1972. P. 22 (данная статья, базовая для современного этапа разработки теории измененных состояний сознания, была выпущена впервые в 1966 году).

<sup>10</sup> *Martindale C. Cognition and consciousness*. Homewood, Ill., 1981. P. 338.

<sup>11</sup> Здесь нужно оговориться, что проблематика континуальных изменений сознания была Фрейдю известна, но не вызвала у него никакого сочувствия (подробнее см.: *Фрейд З. Я и Оно* / Пер. с нем. // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса (начало 10-х годов – середина 30-х годов XX в.). М., 1980. С. 187).

<sup>12</sup> Op. cit., p. 311-314.

<sup>13</sup> *Tart Ch.T. States of consciousness*. El Cerrito, Ca, 1983. P. 55.

<sup>14</sup> Op. cit., p.70-76.

<sup>15</sup> См., напр.: Кулаков Л.В. Проблема описания психических состояний // Психические состояния. СПб., 2000. С. 18.

<sup>16</sup> Очерк синтактики языков, обеспечивавших прохождение последовательно углубляющихся состояний, построенный по материалам ряда влиятельных аскетических субкультур, приведен в книге: Спивак Д.Л. Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000. С. 195-230 (глава «Язык и речь при суггестогенных измененных функциональных состояниях»). К числу важнейших достижений в понимании семантической организации таких языков относится высказанная в отечественной науке концепция «образа-организатора» (подробнее см.: Мухомеловичи Н.Л., Шрейдер Ю.А. Семантика и ритм молитвы // Вопросы языкознания, 1993, № 1. С. 45-51).

<sup>17</sup> Подробнее см.: *Tart Ch.T. States of consciousness*. El Cerrito, Ca, 1983. P. 206-228 (глава «State-Specific Sciences»).

<sup>18</sup> Цитаты в трех последних абзацах приводятся по публикации: *Deikman A. Deautomatization and mystical experience // Altered states of consciousness*. NY: Garden City, 1972. P. 42-45 (оригинал статьи был опубликован в 1966 году). Действие выделенных механизмов более подробно обсуждается в работах: *Hunt H. A cognitive psychology of mystical and altered-state experience // Perceptual and motor skills*, 1984, Vol. 58. P. 467-513; Idem. Relation between the phenomena of religious mysticism (altered states of consciousness) and the psychology of thought: a cognitive psychology of states of consciousness and the necessity of subjective states for cognitive theory // *Perceptual and motor skills*, 1985, Vol. 61. P. 911-961.

<sup>19</sup> *Dittrich A. The standardized psychometric assessment of altered states of consciousness (ASCs) in humans // Pharmacopsychiatry*, 1998. Vol.31, Suppl.2. P. 80-84.

<sup>20</sup> Курсив и литеры (а)-(б) введены нами.

<sup>21</sup> Курсив наш.

<sup>22</sup> Подробнее см.: *Артёмьева Т.В. История метафизики в России XVIII века*. СПб., 1996. С. 55-57, 169-172, 300-302.

<sup>23</sup> *Krippner S., Winkler M. Postmodernity and consciousness studies // The Journal of Mind and Behavior*, 1995. №.3. P. 277-278.

<sup>24</sup> Op. cit., p. 277.

<sup>25</sup> *Griffin D.R. Introduction: Varieties of postmodern theology // Varieties of Postmodern Theology*. Albany, 1989. P. 1-7.

**A WORK IN PROGRESS:  
REVIEWING HUMAN EFFORTS TO MASTER THE ART  
OF BEING AND PERFECT THE FORM OF CONSCIOUSNESS**

*Skye BURN*  
*Bellingham, USA*

One can explain the development of human culture in general only by understanding the process of creating a work of art.<sup>1</sup>

*Lewis Mumford*

The study of the creative process is an extremely delicate one.<sup>2</sup>

*Igor Stravinsky*

No other creature has ever felt moved, as humans have, to explore the universe as a creative medium. No artist has ever been so compelled to overcome the predilection of mediocrity, so driven to create a better world, and so tempted to think it matters. Humankind has sought to master the medium of life since our ancestors began to cultivate land to produce fruit, support livestock, and grow grain. What has inspired us to develop ever more effective methods to harness the forces of nature and control the medium of life? From whence does our determination spring?

What, for that matter, has been the inspirational force behind humanity's effort to make sense of life? From the moment our original ancestors made the mental connections which allowed them to envision how things work, on a scale limited only by the extent of their imaginations and their knowledge of the world, we have sought to picture the nature of reality with ever greater clarity and perceptivity. This mental image of reality has been worked and reworked, until now it stands as the greatest monument to human creativity that ever existed. No other work equals it in complexity, power, scope, or depth.

The world we know today is far different than the world of forty centuries ago. This world and the mental image of reality are seldom viewed as works of art, yet their rendering has required the combined efforts of more skilled laborers, working with profound devotion for millennia, than any other creative effort in which humans have engaged. Furthermore, if these combined efforts are assessed in light of their being orchestrated with intent



or purpose, the processes of human discourse acquire new meaning. If the human life experience is conceptualized as an historical process governed by the fundamental laws and principles of art, the evolution of consciousness becomes a process driven by the impulse to create a form of consciousness which captures and reveals the nature of being with technical precision bordering on the absolute, our mental image of reality becomes a work purposefully rendered with intent, and our efforts to create a better world become an effort to master the art of being.

What is the value of this work? The feeling tone of a work issues an invitation into its thoughtfulness. If the world we create brings joy to the heart of the beholder, we have fulfilled our creative purpose. On the other hand, if our handling of the medium of life is coarsened by inadequacies rising from a deficit of honor, the reason lies in our thoughtless misinterpretation of the soul purpose. If, as is currently the case, the condition of the world inspires distrust of human nature, our collective self-doubt and low self-esteem will permeate the work in ways that impede genuine recognition of the work's implicit value. If the world we create evokes a sense of shame and frustration, missed opportunity and demeaned creative potential, rather than a satisfying sense of worthy accomplishment, we have neglected our innate nobility and let our genius founder. The light in which we behold matters *matters*. If our handling of the medium of life invites us to behold the human role in creation in positive light, the world we have created will be worthy of being called a true work of art.

*The study of art is the study of the relative value of things. The factors of a work of art cannot be used constructively until their relative values are known. Unstable governments, like unstable works of art, are such as they are because values have not been appreciated.*<sup>3</sup>

Robert Henri

We become cognizant of the wisdom of the Creator through an understanding of the creative process. The creative process has several essential components that hold true whatever the medium. These include the intricacy of calling, sensitivity to the medium, mastering the art, understanding purpose and the importance of intent, the crucial element of timing, the artist's relationship to spirit, the identity of a work, originality of conception, and completion. The following discussion briefly summarizes these primary aspects of the creative process as they factor in humanity's effort to achieve the desired effect in our handling of the medium of life and our world creation.

*The Intricacy of Calling:* Shakespeare writes of divine duty and the “star that guides my moving.”<sup>4</sup> And Albert Camus explains “obeying the flame is both the easiest and the hardest thing to do.”<sup>5</sup> The artist’s life is one of *obligare*, in the deepest sense of the word. The spirit which moves the artist to create cannot be ignored, any more than a ruby-throated hummingbird can ignore the urge to migrate. The artist must respond to the creative impulse. To refuse a calling stifles the life spirit, and, when the creative urge is stifled, nothing remains but the husk of humanity.

*He who does not follow his calling becomes unfit for other work, leads an unsettled and disordered life, in short he falls far easier prey to his passions than if he followed the calling pointed out to him by his faculties. Where work and pleasure are one, temptations are excluded.*<sup>6</sup>

Bjornstjerne Bjornson

Some works of art are wrought for the sheer sake of joy, while others bear witness to the rebellious condition of a soul unduly constrained by an unfitting or outmoded form of consciousness. When the human soul grew impatient within the containment of Catholic ideology, the Protestant Reformation released the pent-up energy. If Martin Luther had not cast the matter of religious concern in a new light, some other person would have responded to the calling, for conditions of readiness were in effect in the collective psyche and no repressive barrier can withstand the pressures generated by an unconscious content which is forcing its way into consciousness. When ‘matters come to a head’, the artist is obligated to bring into being the forms which reveal that new meaning.

*The act of making art exposes a society to itself. Art brings things to light. It illuminates us. It sheds light on our lingering darkness. It casts a beam into the heart of our own darkness and says, ‘See?’*<sup>7</sup>

Julia Cameron

The creative act has two fields of reference, the internal or subjective realm and the external or objective realm. Not everyone is called to perform a role beyond the usual world-creating activities. Those who are have a special responsibility. The artist must preserve utmost fidelity to the creative purpose, as it is expressed through the sacred impulse. There can be no veering from the course. In addition, the artist must create forms which demonstrate the soul purpose in the external realm. If the meaning of a work is obstructed by unresolved matters, if the intent is unclear, the work will

neither serve its purpose nor fulfill its function in the world. The artist stands at the threshold between two realms, and the intricacy of the calling demands a minutely effected balance.

***Sensitivity to the Medium:*** The medium has a life of its own. The Christian Church endeavored to repress the forms of consciousness brought into being by Copernicus, Galileo, and Charles Darwin. There was a strong desire to ensure that matters were not beheld in light of their discoveries. The Church wanted to maintain its hold on power, and it did everything it could to keep the objectionable contents from entering consciousness, coming to light, or being revealed. However, the medium of life required greater liberation within the form of human consciousness and the repressive forces represented by the Church were unable to keep these matters 'in the dark.' The artist is uniquely sensitive to subtle pressures in the medium which demand the creative response and determine the structure of the new form. Artists surrender to the medium, and they have no choice but to go where "it" wants to go. When painting instructor Robert Henri writes, "A work of art is the trace of a magnificent struggle",<sup>8</sup> he is referring to the revolution which occurs in the life of an artist when the medium insists on being represented in a form contrary to the artist's preconceptions. The form of human consciousness, our mental image of reality, and the history of the world bear traces of humanity's struggle to overcome resistance born of the desire to control the medium of life.

***Mastering the Art:*** Here a short story may convey the meaning more adeptly than abstract discourse. Not long ago a young man moved from New York City to a small island in the San Juan archipelago in the northwest corner of the United States. His previous experience handling a small boat consisted of rowing a dinghy in the lake in Central Park. At first, the prospect of running the *Swan* looked easy. The young man got in, pulled the outboard motor starter cord, and cast off. The boat was responsive. It went where he wanted it to go. No problem. Then he steered the boat through the harbor entrance and emerged from the sheltered bay into the full onslaught of gale force winds, drenching spray, powerful currents, and lowering clouds. "Whoa", he said, "there's forces at work out here". And he beat a hasty retreat. The young man then grew determined to learn to pilot the craft in adverse weather. He consulted people in the community with years of experience, he read books on navigation, studied current charts, and he tested the boat in diverse water conditions to gain a 'feel' for the craft. Eventually,

the man developed instincts for handling the craft. His learning was engrained. He had mastered technique. He could take the waves without thinking about every move. He had become one with the craft, the wind, the waves, and the tide.

Mastery is obtained in the transition to the state of oneness, through close communion with the medium, and by learning to trust instinct or spirit to guide or move one in an appropriate or fitting manner. This trust is born of a surrender which allows something greater than the artist to manifest through the art. Regarding humanity's effort to master the art of being, our collective transition to the state of oneness and renewed trust in life will bring soul into the work of world creation.

*Instinct is infallible. If it leads us astray, it is no longer instinct. At all events, a living illusion is more valuable in such matters than a dead reality.<sup>9</sup>*

Igor Stravinsky

The advent of agriculture marked a transition in humanity's relationship with nature. Where before, people conceived of the human being as an integral aspect of nature, now we began to develop techniques for controlling or dominating nature. Life became a medium to be worked with creative intent. Christian myth characterizes this transition as an expulsion from the original state of oneness, or the Fall from Grace. Transpersonal psychologists speak in terms of a transition from the pre-egoic state to the egoic state. And historian Riane Eisler views humanity's transition to a dominator mentality, in the era between 10,000 BCE and the birth of Christ, as a gradual disempowerment of the Mother Goddess in the psyche, coupled with the establishment of male dominated social structures and belief structures which accord masculine deities higher powers.<sup>10</sup> It can also be argued that ecclesiastic efforts to repress the discoveries of Galileo and Darwin represent a futile attempt to avoid a shift in the power base back toward the 'feminine' realm of Mother Nature.

If the course of human history is viewed as the learning process of an artist, it appears humanity entered a time of apprenticeship with the transition to a dominator mentality. As our focus shifted from simply living in accord with nature to a determined effort to develop techniques for controlling the medium of life, the 'feminine' factor became constrained and objectified in the psyche. This is a natural outcome of the focus on technique. When a novice musician is concentrating on learning to control the medium, the life of the medium is constrained. The music 'comes alive' only when the artist surrenders the will to control. As painter Piet Mondrian remarked, "The position of

the artist is humble. He is essentially a channel".<sup>11</sup> The surrender which allows one to function as a clear and open channel is seldom easy. The appropriate humility is often hard learned, because there is an object lesson in the letting-go which the human soul resists until it can no longer conjure up any excuses

Judging by the present global situation, humankind has yet to master the art of being. However, it is equally apparent that we are currently in a transitional phase of monumental import, and this transition shows signs of being the long-prophesied return to the state of oneness. Rising pressures in the collective psyche bear witness to the fact some unconscious content seems to be forcing its way into consciousness. Here, in the wild conjurings of science fiction, in the plethora of New Age syllogisms, and in the vast grass roots movements that have caused us to examine our lives with hitherto unknown intensity, we see traces of a collective soul grappling with forces beyond the ken of ordinary perception, forces which operate beyond the logic of materialism. What strange power has been moving multitudes of people to invest their energies in vast social movements in order to transform the light in which matters are held? The motivating factor behind this transformation of consciousness is not solely a desire for political strength and socio-economic freedom. Nay, we have acted from a need to extend the definition of honor and to ensure that no blockages remain in the channel through which the meaning of life manifests in the world. We are collectively artists. Our soul is that of the Creator.

In her book on the Gnostic Gospels, Elaine Pagels notes Thomas says Jesus said, "If you bring forth what is within you, what you bring forth will save you, what you do not bring forth will destroy you".<sup>12</sup> This ancient wisdom surfaced in 1945 when the original thirteen volume papyrus containing the Gnostic Gospel text was found in a red earthenware pot excavated near the town of Nag Hammadi, in Upper Egypt. The pot had been buried two thousand years before to save the text from ruination as the Christian Church struggled to consolidate its hold on power. The Church fathers apparently, and perhaps rightly, surmised the Church could not establish its hold on power if people believed the saving grace was within their power to bring forth.

That hold on power which the Christian Church has fiercely fought to enforce represents a rigorous effort to differentiate and develop humanity's 'masculine' yang capacity. The historical male domination of societal structures is the symbolic external concretization of a mental attitude. The shaping-force of Christianity has been a major contributing factor in determining

the composition of humanity's mental image of reality and the world we have created with that intriguing image in mind. The central idea of Christianity represents an organizing principle in the energy field of the collective psyche. The 'masculine' factor is associated with the light-bearing capacities of human nature, our ability to shed light on obscure matters, our power to bring hitherto unconscious matters to light, and our efforts to perfect the form of consciousness (the light in which matters are held). The 'feminine' factor is associated with the realm of matter. While it may be easy to blame our Christian heritage for the historical constraints placed on the 'feminine' factor, this attitude is neither helpful nor warranted. Until recently, the evolution of consciousness had not progressed to the point where the nuclear element could come to light and the central theme of the human life dynamic could be resolved through the archetypal union of opposites.

*Till the Spinner of the Years  
Said 'Now!' And each one hears,  
And consummation comes, and jars two hemispheres.<sup>13</sup>*  
Thomas Hardy

There are indications of unification in the psychic energy patterns which have manifested in the world. For instance, the women's movement represents the symbolic liberation and empowerment of 'Man's feminine side'. This social movement has brought forth repressed aspects of the soul, elements the white, male dominated, hierarchical power structures customarily kept in the dark. This movement also represents an aspect of 'Man's' surrender to the medium of life. The women's movement has constituted the awakening of long-dormant forces in the collective psyche. No human being on earth could have stopped the lifting of primal repression. The dominator mentality was doomed. The activation of these elemental forces has caused a reconnoitering that has advanced the cause of unity. However, viewing the realignment of 'feminine' and 'masculine' energies in the psyche as a psychological indicator of a collective transition to the unified state evades genuine recognition of the relative value of that which was hidden and will remain hidden until the created forms, our world and the mental image of reality, become true works of art.

**Purpose and Intent:** Artists develop skills to capture essences. Poets work to create forms which clearly embody meaning. That meaning is a nonmaterial essence contained in and revealed by the material form. Musi-

cal composers work to capture the spirit of a time, as Igor Stravinsky employs musical language in *The Rite of Spring* to express something essential about the nature of being in transition. That sense of being in transition is a nonmaterial essence evoked by changes in the underlying attitude toward life. Robert Henri observes the painter's objective is not to create a picture, but rather, "The object, which is back of every true work of art, is *the attainment of a state of being*". The actual painting is "a by-product... a trace, the footprint" of that nonmaterial state.<sup>14</sup> The artist's skillful execution captures the nonmaterial gist, but the faithfulness of the interpretation determines whether the work has the power to touch deeply and move profoundly. Stravinsky explains that unresolved conflict between the principles of execution and interpretation "is at the root of all the errors, all the sins, all the misunderstandings that interpose themselves between the musical work and the listener and prevent a faithful transmission of its message".<sup>15</sup> Consequently, if and when the world we create becomes a true work of art, it will happen in conjunction with the attainment of a state of being, the embodiment of a nonmaterial essence, and ultimate conflict resolution.

The phrase 'it works' is commonly used to describe an artwork which achieves the desired effect and successfully communicates the essence. What makes an artwork 'work'? Drawing instructor Robert Kaupelis defines the term 'it works.' He explains, the organization of the work "creates an expressive form in which all of its parts, as well as the artist's intentions, are related to one another and to the total form in a unique and distinctive way. Getting things to 'work' is generally the result of years of study and practice until the means at the artist's disposal in achieving his goals are blended into one thing<sup>¾</sup> his intuition". Kaupelis further specifies such a work is "composed, it has structure; it makes a statement; it's unified; it's well organized; it's harmonious throughout; it's well designed; there's a total integration of parts; nothing is superfluous; everything holds together".<sup>16</sup> Humanity will not be satisfied until the world we create and our mental image of reality become true works of art, and that will not happen until the expressive forms meet these objective criteria.

***The Element of Timing:*** Genuine or authentic forms have the quality of inevitability.<sup>17</sup> When the principle of natural selection entered consciousness through the labors of Charles Darwin, the evolution of consciousness had advanced to the point where the emergence of that form was inevitable. Had Darwin not created the form of understanding which revealed the hitherto

unconscious content, someone else would have, for time was ripe. Conditions of readiness were in effect in the collective psyche for that revelation to occur. In addition, the quality of inevitability resides in the form itself. The form of consciousness Darwin created had to match the content he was bringing to light. The more closely the created form matches the content it reveals, the more inevitable it seems. Consequently, when humanity's mental image of reality comes into complete alignment with the nature of being, the form will obtain that quality of inevitability. When the world we create becomes a true work of art, it will come together in a way that harkens back to the beginning, and there, in that originality, our hearts will have the satisfaction of knowing everything is as it should be.

Authentic artworks also have a timeless quality. Imagine a group of skilled musicians who are playing together for the first time. The vital pattern forming elements of music are rhythm, harmony, pitch, color, and melody. As the musicians start playing, their efforts are primarily aimed at bringing these archetypal elements into syzygy or alignment. The trained ear can detect gaps between the current state of affairs and the desired state. The sound of the musicians' striving to attain the state of oneness overshadows the music. Something crucial happens to the sense of time in the transition to the unified state. Before unification, there is a sense of time pressure, of not enough time. Every interval is bollixed. When unity occurs and the musicians 'get their act together', time spreads out and the music is emancipated. Moments lengthen and there is enough space for every innuendo to be consummated. The music lives through the voices of the instruments. The musicians and the audience are transported or raptured into an altered state of being and consciousness. The timeless quality in art is evoked when the work comes alive through the experience of unity. This is also a viable metaphor for the mythological End of Time.

*It seems that the unity we are seeking is forged without our knowing it and establishes itself within the limits which we impose on the work.<sup>18</sup>*

Igor Stravinsky

**Originality:** The authenticity of an artwork is encapsulated in its originality, in its responsiveness to the source of the creative impulse and in its implicit comprehension of the intent or meaning harbored in that impulse. Humanity has struggled for centuries to picture clearly how everything in the universe came into being. The overt struggle began as Robert Hooke,



1635-1703, and Nicolaus Steno, 1638-1686, began to focus our attention on the fossil record. Here again, Christian doctrine promulgated powerful resistance to the emerging forms of consciousness. Hooke was a man of his time and he believed Christian doctrine provided an accurate picture of the origin of life and the universe, but he also voiced frustration... "It is a vain thing to make experiments and collect Observations, if when we have them, we may not make use of them; if we must not believe our Senses, if we may not judge of things by Trials and Sensible Proofs, if we may not be allowed to take notice of and to make necessary Consectaries and Corollaries, but must remain tied up to the Opinions we have received".<sup>19</sup>

Humankind has invested considerable time and energy in the effort to develop an authentic picture of the origin of life and the origin of the universe through the auspices of science. This investment of energy has evoked turmoil in the Christian world, where common opinion holds the scientific understanding of origin threatens to obliterate religious understanding of the creative purpose or intent. While the energetic polarization of religious and scientific interests is fascinating in and of itself, the focus here is humanity's effort to picture the reality of the origin of Creation. The energy we have invested in the effort to develop an authentic mental image of the origin of life and the origin of the universe constitutes a repetition of the archetypal Return to Origin pattern. The repetition of this paradigmatic energy pattern is extremely significant, for, as comparative religion scholar Mircea Eliade explains,

*Through such imitation, man is projected into the mythical epoch in which the archetypes were first revealed. ...insofar as an act (or an object) acquires a certain reality through the repetition of certain paradigmatic gestures, and acquires it through that alone, there is an implicit abolition of profane time, of duration, of 'history'; and he who reproduces the exemplary gesture thus finds himself transported into the mythical epoch in which its revelation took place.*<sup>20</sup>

The timeless quality and mythic inevitability of great art are features of originality. Regarding humanity's mental image of reality, the form will become timeless when the origin of Creation is ultimately revealed. Physicist Leon Lederman explains space and time disappear "as we run the universe backward toward the beginning".<sup>21</sup> As scientists have worked to bring the origin of life, the origin of the universe, and the origin of consciousness to light, the composition of the world, our mental image of reality, and the form of consciousness have become more original. In art, originality is also a sure sign of genius.

***The Artist's Relationship with Spirit:*** The artist's relationship with spirit has two faces, the objective and subjective. The artist's allegiance to the Muse is tempered by the practicality of 'real world' function. Individuals with a distinct sense of calling serve a purpose in the world, and that purpose is generally something larger than themselves. The spirit which moves the artist to invest energy in the creative process also moves the artist to seek the most condign form. Objectively, artists work with the materials of their crafts. Writers use words to communicate meaning. While meaning is subjectively experienced and intangible, the words and paragraphs are physical and their arrangement is governed by the physics of grammar and logic. Likewise, the sounds employed in a musical composition are amenable to the understanding of material science, whereas the musical intent is not. Pitch, harmony, and rhythm can be reduced to mathematical formulae, while the melody of meaning cannot be so reduced. In painting, the physical properties of the medium, the pigments, hues, textures, values, brushstrokes, and the composition can be analyzed by materialistic means, while the idea contained in and revealed by the form is a nonreducible hologram without significant material properties. The physical form must meet specific objective criteria, but the writer, the painter, and the musician must also be responsive to subtle pressures which communicate the meaning being expressed or revealed through their works. That subjectively experienced essence, more than anything else, dictates the decisions which determine the deep structure of their works. Meaning imposes deep structure on the form.

*The idea, which is the primal thing for a picture, is all in the air; the expression on canvas is a case of absolute science as it deals with material.*<sup>22</sup>

Robert Henri

The task of bringing the material form into alignment with the subjectively experienced idea is tricky, because "form is never more than a *revelation* of content".<sup>23</sup> A truly rendered form is a transparent system for the conveyance for meaning. "Language is not the dress but the incarnation of thought".<sup>24</sup> Camus explains, for a "work of art to be possible, thought in its most lucid form must be involved in it. But at the same time thought must not be apparent except as the regulating intelligence".<sup>25</sup> The masterfully rendered form embodies spirit without any intervening imperfections. A genuine artwork is alive with the presence of genius. The spirit does not become fully embodied while the work is still in progress. When the form comes into syzygy, the meaning is clear and time pressure evaporates.

Looking about the world today, one is struck by the underriding urgency of humanity's desire to 'make progress'. The urgency of this desire has been most keenly felt in the United States of America, where the cultural mentality bears a Protestant inflection which leads people, either consciously or unconsciously, to equate the effort to create a better world with doing 'God's work'. Looking about the world, one can see humanity has obviously grasped the material properties of the medium of life. We have developed powerful techniques for handling the medium, but there is scant evidence that we act with clear intent or comprehend the purpose of the work. When I ask people what they think we are collectively striving toward, I receive indefinite replies or a variety of conflicting opinions. Our collective sense of purpose is atrophied and the meaning of life is incoherent. We have yet to 'get' the central idea. In fact, the dominant paradigm in the collective mind is materialism, and, according to the materialist's mental image of reality, life has no intrinsic meaning, purpose, or intent. There is no room for spirit in the body of the work. The lack of intent and the absence of an informing presence in the dominant mental image of reality represent a fundamental problem, for an artwork 'works' only when the intent is clear.

*The lack of a unifying intelligence, of the implicit presence of an interpreting spirit behind the notation, is associated<sup>3/4</sup>and not accidentally<sup>3/4</sup>with a lack of music. By music I don't mean mere euphony, but that verbal music that consists of consonance of sound and rhythm with the meaning of the words.<sup>26</sup>*

Denise Levertov

***The Identity of a Work:*** Imagine a painter standing before a work in progress. The painting has been rendered to the point where it is simultaneously coming together and coming alive. The aliveness is felt in the creative impulse. The work began when the artist felt an undeniable urge to begin rendering the form. The early stages of the work involved developing a 'feel' for the composition. As the work has progressed, the artist has become increasingly conscious of what belongs and does not belong. Every artwork has an identity and that spirit communicates with the artist. The artist's hand is directed by a subjectively experienced impulse which translates into a sense of what the work lacks to make it complete. "A bit of bright red belongs there. Oops! Too much. Remove a bit. Oh, a touch of yellow is needed right here. Ah, perfect". The identity of an artwork determines what belongs or does not belong to the image, and the artist is drawn into direct communion with that identity through

the work. Extending this concept to the collective venue, it may not be too vast a comparison to say humankind as a whole is likewise being drawn into communion with the Great Spirit through our world creation.

*The unity of the work has a resonance all its own. Its echo, caught by our soul, sounds nearer and nearer. Thus the consummated work spreads abroad to be communicated and finally flows back towards its source. The cycle, then, is closed. And that is how music comes to reveal itself as a form of communion with our fellow man<sup>¾</sup> and with the Supreme Being.<sup>27</sup>*

Igor Stravinsky

**Completion:** We can be moved to the point of tears by a poignant melody, our hearts yearn for the recognition afforded by a painter or novelist who successfully captures nuances pertaining to the deeper meaning of existence, our bodies respond to the tremendous soliloquies of energy contained in the brawny gestures of a sculpture, and we float upon the movements of a symphony with the power to transport us into another realm. What gives a work of art such power to touch our hearts so intimately? The artist's soul is committed to the rendering of no ordinary justice. The etymology of *justice* traces the meaning to a root which originally meant come together, join, or approach. When the form an artist renders does the subject matter complete and unswerving justice, the human heart is touched by a breath of the Divine. When an artwork comes together, it 'works' because the form is befitting and the artist has provided a clear and direct channel for that breath to stir the earthly heart.

At a certain point in the creative process, the artist stops being moved by the impulse to create a particular work of art. The energy stops moving. The impulse withdraws. The artist has sensed things coming together and drawing to a close, and now there is simply no more energy and no more urge to do the work. To continue rendering the form past this point of completion would go against the grain of the spirit, and that the artist finds impossible. Creation is an on-going process, but each work is complete in and of itself.

*A painting is never finished – it simply stops in interesting places.<sup>28</sup>*

Paul Gardener

The principle of completion also figures-in humanity's effort to master the art of being and perfect the form of consciousness. The sense of making progress implies the underlying apprehension of a goal, or the intrinsic, albe-

it unconscious, awareness of intent. Henri states the objective of art is the attainment of a state of being. Religion and science both envision the goal of human endeavor as the unified state. The religious mind envisions the goal as becoming one with God or all that is, while scientists think in terms of a unified field theory. In whatever light the end is viewed, the prod has been a perceived lack of clarity, a lack of completeness, a disturbing lack of integrity, and a disquieting sense of separation.

Energy patterns in the world reveal movement toward the unified state. The advent of holistic thought processes indicates humanity is beholding matters more in light of the whole. The mental image of reality has begun to cohere and it is starting to work. The trend toward globalization indicates the world is being drawn into the state of oneness. This trend toward unity in the external realm is coupled with a congruent and increasingly pressing need to differentiate and preserve cultural diversity as the unified state comes into existence. As the created forms of the world, the mental image of reality, and the form of consciousness begin to embody the unifying principle, there is growing realization that everything and everyone is interconnected and interrelated. We have begun to realize...

*There is an orchestration throughout the whole canvas. Nothing is for itself, but each thing partaking of the other is living its greatest possibility, is surpassing itself with vitality and meaning and is part of the making of a great unity. So with the works of the great masters.<sup>29</sup>*

Robert Henri

In closing, the unified state will remain a theoretical reality until the forms of human behavior and communication do life complete and unswerving justice. Just as the sound of striving to attain the unified state overshadows music until the musicians 'get their act together,' the sound of striving to make progress overshadows the song of our heart. There can be no joy on earth until this song is fully liberated. An understanding of the creative purpose transposes the song of the heart into a key more attainable by the natural voice, however the feeling tone will not ring true until the created object leaves no room for shame. Speaking of humanity's artistic role, it is time for us to act with clear intent to create a world which is truly worthy of being called a work of art.

## NOTES

- <sup>1</sup> Mumford, Lewis. *Transformations of Man*. Harper Brothers, 1956. P. 13.
- <sup>2</sup> Stravinsky, Igor. *Poetics of Music*. Harvard University Press, 1942. P. 49.
- <sup>3</sup> Henri, Robert. *The Art Spirit*. (1923) Westview Press, 1984. P. 27.
- <sup>4</sup> Shakespeare, William. "Sonnet 26".
- <sup>5</sup> Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (1942). Alfred A. Knopf, 1955. P. 48.
- <sup>6</sup> Bjornson, Bjornstjerne. *The Fisher Maiden*, translated from Norse by Rasmus Anderson. Houghton Mifflin, 1881. P. 247.
- <sup>7</sup> Cameron, Julia. *The Artist's Way, A Spiritual Path to Higher Creativity*. Jeremy P. Tarcher, 1995. P. 67.
- <sup>8</sup> Henri. P. 271.
- <sup>9</sup> Stravinsky. P. 25.
- <sup>10</sup> Eisler, Riane. *The Chalice and the Blade: our history, our future*. Harper & Row, 1987. P. 44.
- <sup>11</sup> Cameron, quoting Mondrian. P. xix.
- <sup>12</sup> Pagels, Elaine, quoting the Book of Thomas. (1979) *The Gnostic Gospels*. Vintage Books, 1989. P. xv.
- <sup>13</sup> Hardy, Thomas. "The Convergence of the Twain". *The Pocket Book of Modern Verse*, edited by Oscar Williams. Washington Square Press, 1956. P. 135.
- <sup>14</sup> Henri. P. 159.
- <sup>15</sup> Stravinsky. P. 122.
- <sup>16</sup> Kaupelis, Robert. *Experimental Drawing*. Watson-Guptill, 1992. P. 39.
- <sup>17</sup> Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory, The Search for the Fundamental Laws of Nature*. Pantheon Books, 1992. P. 148.
- <sup>18</sup> Stravinsky. P. 140.
- <sup>19</sup> Greene, John, quoting Robert Hooke. *The Death of Adam, Evolution and Its Impact on Western Thought*. Iowa State University, 1959. P. 48.
- <sup>20</sup> Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return, Or Cosmos and History*. (1954) Princeton University Press, 1991. P. 35.
- <sup>21</sup> Lederman, Leon, with Dick Teresi. *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?* Houghton Mifflin, 1993. P. 402.
- <sup>22</sup> Henri. P. 119.
- <sup>23</sup> Levertov, Denise. *The Poet In The World*. New Directions Books, 1973. P. 13.
- <sup>24</sup> Levertov, quoting Wordsworth. P. 58.
- <sup>25</sup> Camus. P. 72.
- <sup>26</sup> Levertov. P. 91.
- <sup>27</sup> Stravinsky. P. 141.
- <sup>28</sup> Cameron, quoting Paul Gardener. P. 204.
- <sup>29</sup> Henri. P. 25.

**ДОЛИНЫ КУЗНЕЧИКОВ:  
ГНОСТИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ  
(к развитию идеи осевого времени)**

*Александр ГОГИН*

Техногенная цивилизация на высшей ступени своего развития не отличима от магической.

*Артур Кларк*

Дух долины не умирает

*Лао – цзы*

В сухой реке пустой челнок плывет,  
Среди кузнечиков беспмятствует Слово

*Осин Мандельштам*

С легкой руки Карла Ясперса эпоху коренной ломки архаического сознания и начала формирования сознания современного принято называть эпохой осевого времени.

По нашему мнению, можно выделить три следующие основные направления по которым, начиная с эпохи осевого времени, формируется феномен «современного сознания»<sup>1</sup>:

- научно-философское
- оккультно-гностическое
- духовно-богословское.

В рамках первого направления происходит формирование современного теоретического сознания, в рамках третьего – формирование современного мистического сознания.

Особо следует выделить второе из указанных направлений – оккультно-гностическое. Развитие в этом направлении связано с коренной модернизацией того сознания, немалый опыт которого был накоплен ещё в эпоху архаики – а именно, сознания магического.

Однако, если архаическая магия имеет, как правило, безличный характер и в ее фундаменте лежит эмпирический опыт обнаружения

связей и взаимовлияний космических и земных стихий и существ, то гностическая магия эпохи модерна приобретает, так сказать, духовно-теоретический характер: она становится личностной, ее волнуют проблемы сотериологии, ее праксис основан на системах духовно-космологического знания, доступного только посвященным.

Обратимся к европейскому региону, как региону весьма значимому для судеб развития всей мировой цивилизации. Мы видим, что модернистское сознание формируется здесь главным образом как научно-философское теоретическое сознание. Соответственно, праксис европейской и европеизированной ойкумены имеет рациональный научно-техногенный характер. Однако, и два других выделенных нами направления развития модернистского сознания здесь отнюдь не прозябают. Духовно-богословская линия, как известно, очень мощно заявлена развитием христианской религии и христианского сознания. Линия же оккультно-гностическая, хотя представлена не столь явно как духовно-богословская, но прослеживается вполне отчетливо.

Начиная свой разбег в писаниях Гесиода и Ферекида, в мистериях Элевсина, накапливая опыт в закрытых пансионах орфиков и пифагорейцев, пережив всплеск так называемого гностицизма начала христианской эры, оккультно-гностическое сознание отнюдь не исчезает в Европе и в последующие века. Обладая поразительной гибкостью, склонностью к метаморфозам, колоссальной проникающей способностью, умением приспосабливаться и паразитировать на содержании духовно-богословского и научно-философского направлений, оккультно-гностическое сознание продолжало и продолжает свое развитие в среде активности тайных обществ самого различного толка, в деятельности парарелигиозных и пара-научных организаций, в некоторых околонуточных, философских и богословских учениях.

Касаясь проблемы зрелости и полноты современного сознания, можно предположить, что реализация полного цикла формирования модернистского сознания требует, по-видимому, последовательной смены стадий активного доминирования в культуре каждого из указанных выше направлений развития сознания в послеосоветскую эпоху.

Эта гипотеза наводит на мысль о том, что рано или поздно, исчерпав ресурсы научно-философского стиля развития культуры, номады техногенной цивилизации, создав необходимые условия<sup>2</sup>, переведут свои компьютерные отары на иные пажити – в магические долины оккультно-гностического сознания.<sup>3</sup>



От того, как будут использованы богатые ресурсы этой, по-видимому, не очень продолжительной, но весьма ответственной стадии развития модернистского сознания зависит очень многое. И в первую очередь это касается выбора режима эсхатологии, т.е. выбора определенного варианта завершения полного цикла развития современного сознания.

В случае увлечения магическими возможностями неогностицизма, эсхатологический выход модернистской цивилизации может приобрести характер преждевременный и катастрофический, чреватый необратимыми потерями душевных ресурсов многих и многих предшествовавших поколений.

Напротив, целомудренное отношение к возможностям гностической мудрости создает необходимые предпосылки для формирования духовного гнозиса и выхода развития модернистского сознания в режим доминирования духовно-богословского направления.

Под богословием в данном случае понимается отнюдь не европейская теология – средневековая или современная: и та, и другая практически целиком реализуют себя в рамках научно-философского направления.

Кстати сказать, влияние христианского сознания в эпоху Средневековья обозначила, на наш взгляд, лишь первую пробу пера, но вовсе еще не стадию зрелого доминирования духовно-богословского направления. Это был период бурного рождения и начального становления в культурном организме Европы самого направления духовно-богословского развития эпохи модерна.

Как известно, первым богословом в собственном смысле этого слова христианская традиция называет Иоанна Богослова – апостола любви, таинника Божия. Соответственно, режим зрелого доминирования духовно-богословского направления отсылает развитие модернистского сознания на стадию господства глубинно-мистического откровения, выраженного в определенной исторической форме, конкретные черты которой в настоящее время едва ли различимы.

Завершая естественный цикл развития современного сознания, духовно-богословское направление выводит это развитие на стадию зрелой эсхатологии, т.е. на стадию пожинания плодов. Эти плоды могут оказаться различными: не только ожидаемо сладкими, но и неожиданно горькими. Но в любом случае важно то, что цикл осевого времени завершен, он принес плод, этот плод созрел для Вечности и может быть убран в ее таинственные закрома.

Итак, вывод – post-scriptum: модернистское сознание в своем привычном, основном состоянии убаюканное завораживающе-костяным перезвоном магических наковален долины кузничиков, призвано, однако, когда-нибудь прорвать вековое беспамятство таинственным Словом, присно рождающимся и присно рождающим плоды, созревающие в Вечность.

## SUPPLEMENT TO THE IDEA OF “ACHSENZEIT”

*Alexander GOGIN*

*The Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg*

This research undertakes ways of studying the formation and the development of perspective in the phenomenon of “modern consciousness”. “*Modern consciousness*” is understood as the type of consciousness which appeared at the era of axis time (K. Jaspers) and continues its development to this day.

This thesis posits that the reality which we designate as public or collective consciousness is historically capable of existing in at least two global states, the “archaic” and the “modern”.

We assert that the perception of the current historic situation is always based on the superposition of both of these States. Accordingly, the style of the global historic era (the epoch of archaism, the modern era, and the like) is determined by the domination of this or that state of global consciousness.

The phenomenon ‘modern consciousness’ is formed in three ways:

1. scientific-philosophical
2. occult-gnostic
3. spiritual-theological.

The formation of “contemporary” *theoretical* consciousness takes place within the framework of the first way. The “contemporary” *magical* consciousness takes place within the framework of the second, and “contemporary” *mystical* consciousness takes place within the context of the third way.

Our research addresses the problems of historic stages in the epoch of modern consciousness, as well as the problem of its completeness and maturity.

We hypothesize that a complete cycle in the formation of modernistic consciousness occurs in conjunction with the active and consecutive domination in the culture of each of the above-mentioned ways.

We conclude that the stage of domination by the scientific-philosophical way is historically the first stage in the formation of the globally-developed consciousness.

We suggest that the development of science and technogenic civilizations creates the necessary pre-condition for transition to the second stage, the stage of domination in the culture by the occult-gnostical way.

This stage in the historical development of consciousness carries the danger of infatuation with magical capabilities, and such neognosticism can result in the catastrophically premature completion of all cycle of modernistic consciousness development.

Without this infatuation a chaste attitude towards the possibilities of Gnostic wisdom creates the necessary prerequisites for the formation of spiritual gnosis, which is essential for modernistic consciousness to develop into the stage dominated by the spiritual-theological way.

The maturation of modernistic consciousness in the bosom of the spiritual-theological stage leads man and his consciousness into the phase of natural, organic eschatology process. This state of consciousness allows for the possibility of completing all the cycles of the modernistic consciousness development, without experiencing the considerable and irreversible loss of the whole previous generations soul's massif.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вследствие того, что сознание текущей исторической ситуации изначально фундировано суперпозицией своих возможных глобальных состояний, конкретные приметы («черты лица») глобальной исторической эпохи («эпоха архаики», «эпоха модерна» и т.п.) зависят от набора условий, обеспечивающих доминирующее влияние именно данного определенного состояния среди возможных. Иными словами, особенности стиля глобальной исторической эпохи связаны со своеобразием условий того «исторического эксперимента», в рамках которого получают путевку в жизнь те или иные исторические события. В этом смысле под «современным сознанием» здесь понимается не просто сознание настоящего времени, но одно из глобальных состояний сознания, по историческому масштабу сопоставимое с таким глобальным состоянием как, например, «архаическое сознание».

<sup>2</sup> Собственно, сама техногенная цивилизация в процессе своего развития формирует объективные предпосылки возможности перехода к доминированию иного типа сознания, нежели научно-философское: как в плане техническом (стремительное раздувание «суммы технологий» с последовательным вовлечением в сферу технической активности все более глубоких и тонких аспектов строения мира, вплоть до выхода на технологии, позволяющие эксплуатировать «тонкие энергии»), так и в плане естественно-историческом (порождение развитием техногенной цивилизации многочисленных кризисов, разрешение которых может неожиданно оказаться возможным на пути эксплуатации ресурсов магического опыта оккультно-гностического сознания).

<sup>3</sup> Необходимо отметить, что в аспекте общекосмическом модернистское сознание, скорее всего, репрезентировано как сознание оккультно-гностическое. Именно это состояние сознания является, по-видимому, наиболее вероятным состоянием, своего рода «визитной карточкой» модерна в контексте общекосмического существования, ибо сознание научно-философское не имеет выхода на космическую «мегамашину» и с этой точки зрения представляет собой как бы подготовительный этап, своего рода инициацию в перспективе приобщения к телу «космической активности», сознание же духовно-богословское уходит с рынка космических достижений по принципиальным соображениям.

## ТВОРЧЕСТВО КАК АСКЕЗА

*Сергей ЧЕБАНОВ*

### *От свободы творчества к аскезе творчества*

Обозначенная в Возрождение как социальная реальность, получившая со второй половины XIX века широкое распространение и ставшая в XX веке тотальной идея свободы творчества обернулась к концу XX века нравственной разнузданностью и психической патологией. Отмеченное положение дел определяется двумя фундаментальными обстоятельствами.

1. Чудо свободы возможно только на фоне существования закона. Беззаконие не есть свобода, а есть хаос. В таком случае речь идет об аномии, которая представляет собой тяжелейшее заболевание социальности. Глубина глобальных проблем человечества в соединении с остротой переживания быстротекущих социальных изменений приводит к тому, что сама аномия становится впечатляющей силой, реально угрожающей человечеству радикальной деструкцией.

2. Творчество есть производство новых идей, образов, продуктов, образцов деятельности и т.д. Новизна сама по себе предполагает, что речь идет о реалиях новых типов, актуально не существовавших до этого, т.е. о реалиях с принципиально неизвестными свойствами. Как с ними обращаться никому не известно в принципе, так же, как не известно к каким последствиям приведет появление и распространение этого нового в мире. Чтобы не оказаться в тотально неизвестном мире, необходимо ясно представлять себе свойства, законы того мира, в который входит такое порождаемое новое. Это предполагает также, что сам процесс творчества как порождения нового, непредсказуемый в силу самой своей природы, должен быть вписан в тщательно организованную посредством тех или иных правил – законов! – психогигиены и техники безопасности жизнь психики. Иначе творчество оборачивается безумием творца, который может стать источником распространения психических эпидемий. Именно такие эпидемии и стали знаменем XX века, а принципы политкорректности лишили общество средств защиты от них.

Указанные обстоятельства делают понятным роль цензуры и самоцензуры в процессе творчества – таким образом, вводятся дополнительные

законы, определяющие рафинированность творчества. Так, Юрием Щеголевым показано креативное влияние цензуры на развитие русской литературы XIX века – внесение новых тем и сюжетных ходов в цензурные списки исключало возможность их шаблонного тиражирования и требовало поиска новых художественных решений. Таким образом, в известном смысле, и создано величие русской литературы. Хорошо видно создающее значение цензуры и после ее отмены в результате распада СССР.

Отмеченные особенности сложившегося положения дел наводят на мысль о том, что ныне (как и многократно ранее) становится актуальным вопрос не о свободе, а об аскезе творчества, аскезе как добровольно взятом на себя ограничении – ограничении источников творческого состояния, технических приемов, используемых сюжетов и средств выразительности.

### *Аспекты аскезы творчества*

Обозначенная тема имеет давнюю и богатую историю, в разные эпохи которой становились актуальными те или иные ее аспекты. Именно необходимость этой истории подталкивает к тому, чтобы использовать другой подход к ее постановке – рассмотрение фокальных точек проблемы.

### *Творчество и канон*

При рассмотрении творчества в аспекте совершенства его результатов обнаруживается, что наилучшие результаты достигаются при создании произведения (художественного, инженерного, научного – ср., напр., евклидову геометрию) в рамках определенной школы, традиции, канона. Качество произведения определяется при этом не только глубиной замысла, но и совершенством техники исполнения, пригнанностью произведения к окружающему его миру (чем и занимается дизайн в американском его понимании и в этом своем качестве дизайн выступает в роли секулярной икономии), определенностью места в культуре. Для того, чтобы все эти свойства произведения были представлены в нем, необходима многолетняя, а иногда и многовековая, практика порождения таких произведения. Важна и отработанность техники, возможность ее передачи от мастера к ученику, который будет начинать не с нуля, а продолжать достигнутое учителем. Напротив, любое новаторское произведение, при сколь угодно большой его глубине, никогда не будет обладать подобной степенью совершенства исполнения и дизайна.

Поэтому и возникает вопрос о самоограничении поисков нового ради совершенства создаваемого. Уместно заметить в обсуждаемом контексте, что сама культуры выступает в большой мере как система запретов (сочетаемости определенных элементов, допустимости тех или иных действий и т.д.).

Тем не менее, рано или поздно канон становится не привлекательным ни для творящего, ни для воспринимающего творения превращается в клише. При этом можно говорить об изменении мира, в котором существует произведение, определенной эмоциональной усталости и т.д., но так или иначе, ориентация на канон может смениться науськанностью на новизну как проявление аномии.

### *Творчество и совершенство глубины*

Творчество в пределах канона позволяет достигать совершенства и глубины, но это не есть отказ от свободы выбора канона. Такой выбор может быть сделан творцом очень редко, в пределе один раз в жизни. В противном случае жизнь в творчестве превращается в историю смены канонов, в которых это творчество осуществляется. С неизбежностью это оборачивается поверхностью, а произведение по замыслу, исполнению или дизайну превращается в эскиз, черновик. Неспособность ограничить себя выбором единственного варианта порождает желание представить всю серию эскизов в качестве единого произведения. Эскиз, набросок обретая статус самостоятельного произведения, в этом своем качестве становится знаком XX века, обнаруживая и определяя в конечном счете инфантилизм и автора, и реципиента. Такой инфантилизм позволяет сохранить психический статус отрочества, в котором смесь креативности и фантазирования достигает максимума своего проявления.

Сама же потребность в множественности выборов выступает как разврат. Это может быть разврат и манерного художника, и ловеласа, которые частенько соединяются в одном человеке.

Так, приходится с горечью говорить о развратности всей русской (а в известной мере, и западноевропейской Нового времени) литературе и в особенности поэзии – в русской любовной лирике только два или три стихотворения посвящены женам, остальные – любовницам. В этом проявляется неготовность к постоянному творчеству в труде любви – супруг обязан все время творить, чтобы пронести любовь через десятилетия. В этой же области оказывается привлекательным стереотип

и множественный адюльтер как средство преодоления монотонии. В среде геев эта тенденция заходит еще дальше – динамизм женской души, подталкивающий мужчину к творчеству, трактуется как порок. В этом контексте примечательно, что моногамный брак в христианской аскетике трактуется как последняя ступень на пути к монашеской чистоте.

### *Творчество и ограничение технических средств*

В самых разных областях рафинированного творчества возникает представление о том, что совершенный результат достигается только при использовании минимального набора средств (построения в геометрии с помощью циркуля и линейки, запрет на использование рук в футболе, фиксированность набора па классического танца и т.д.). Это тоже аскеза. Такая аскеза позволяет сохранить дистанцию между миром и идеальной конструкцией его фрагмента, преодолевая за счет рефлексии чистоты техники тенденцию к склеиванию этих двух модусов существования. Благодаря этому существует дискретный ряд жанров и видов творчества. Таким образом обеспечивается возможность существования творца в полионтике – ряду соположенных и непересекающихся онтических горизонтов. С другой стороны, время от времени становится актуальным вопрос «... и жизнь» («наука и жизнь», «музыка и жизнь», «живопись и жизнь») и часто вслед за этим встает вопрос о синтетических формах деятельности (опера на фоне существования музыки и драмы, вопрос о междисциплинарном синтезе наук). Самым характерным симптомом синтеза является утеря совершенства формы, что и есть очевидное появление отказа от аскетики. Из этого вырастает задача порождения аскетики синтетических жанров.

\*\*\*

Следующие три аспекта аскетики творчества прекрасно рассмотрены в стихотворном цикле Анны Ахматовой «Тайны мастерства».

### *Творчество как истязание и умерщвление*

Являющаяся Муза «Жестче, чем лихорадка, оттреплет», ввергая автора в муки творчества – Муза может изнурять, истязать, надсмехаться... К этим мукам надо быть готовым и уметь нести свое бремя. Осознание этого даже у окружающих вызывает порою острое



сочувствие к творцу. Творчество оказывается бременем не только для творца, но и для его близких, превращаясь в крест, который надо нести. Иногда обнаруживается, что несение этого креста есть несение Креста и со-распятие на этом Кресте.

Так или иначе, опыт творчества обнаруживает, что творчество есть явление надындивидуальное и в известной мере внеиндивидуальное. Но кто же тогда творит?

### *Творец или посредник?*

Очевидно, что простого универсального ответа на этот вопрос быть не может – есть разные ситуации творчества и разная степень активности автора в них. В общем, можно говорить лишь о том, что имеет место ситуация сотворчества, в которой возможно разное соотношение активности человека и надличностного начала. При этом возникает, однако, несколько вопросов, имеющих к аскетике самое непосредственное отношение.

Во-первых, какова природа этого начала – благо это или зло?

Во-вторых, в какой мере выразивший имеет отношение к выраженному? Если он преимущественно только водимое извне средство выражения, то, очевидно, он не имеет прав на выражаемое, но только на форму выражения – на те муки творчества, через которые он проходит. Такой ответ, кстати, полностью соответствует основам авторского права – защиты *только формы* произведения.

И тут возникает практически нравственная дилемма. Если акцентировать внимание на причастности внеличного начала, то надо отказаться от самой категории авторства со всеми вытекающими из этого последствиями. В частности, надо отказаться от представлений и стоимости и цене результатов творчества, понятия авторского вознаграждения и т.д. – торговля Дарами есть дело недопустимое. Это будет аскеза смирения гордыни.

Если же обращать внимание на вклад в творчество конкретной персоны, то говоря о ценности плодов творчества необходимо отдавать себе отчет в том, что творчество оказывается достоянием не личности, а того единства людей, в котором эта личность живет, т.е. своего рода «общественным достоянием». В зависимости от характера социальной организации возможно два варианта. Во-первых, личность может быть полностью деприватизирована, опубличена, так что каждый ее шаг не

только публикуется, но и конституируется вмещающим ее обществом, которое принимает на себя ответственность за само существование этой личности. Во-вторых, возможно сохранение за личностью суверенитета, но каждый нелатентный, открытый шаг этой личности может быть потенциально опубликован, и оказаться, в конечном счете, на информационном рынке. Встав на это путь, нет оснований сетовать на то, кто и как лезет на «бабочку поэтиного сердца». Такова аскеза публичности.

### *Устав и порядок творчества*

Установка на творчество может обернуться двумя бедами.

Во-первых, претендующий на творчество может оказаться к нему неспособным, бесплодным. Это может быть источником глубочайшей личной драмы и причиной расточения общественных ресурсов – общество будет оплачивать имитацию творчества. Последнее особенно актуально в современной России, переполненной имитационными формами активности.

Во-вторых, творческий потенциал может быть сохранен, но это будет творчество разрушения, а не созидания, творчество, запускающее психические эпидемии и уклоняющиеся формы поведения.

Поэтому возникает потребность в своего рода охране труда и технике безопасности творческой активности, которые тесно переплетаются друг с другом – плод психологически неправильного творчества, скорее всего, будет психологически же разрушителен.

Для того, чтобы этого не было, активному творчеству должна предшествовать специальная подготовка, умело пройдена кульминация, правильно осуществлен выход из творческого состояния, осуществлены скрытые процессы («какая-то истома, в ушах не умолкает бой часов»). Скомканность этих процессов, нарушение фазности, спешка, преступная преждевременная формализация – и все это обычно ради достижения успеха и увеличения дохода! – порождают внутренне порочные произведения.

При этом беда в том, что тем более талантлив автор, производящий такой брак, тем меньшее число людей и с большим трудом в состоянии этот брак распознать! В результате оказывается, что лучшим бракером в таких случаях оказывается сам автор. Недопустимость порождения такого брака есть для создателя акт аскетический.

### *Уклад творческой жизни*

Ранее рассмотренные примеры и обстоятельства организации творческого процесса, как и множество других, здесь неупомянутых, позволяют говорить о том, что условием плодотворного творчества является весьма разносторонняя и в чем-то очень жесткая организация жизни творческой личности, предполагающая бескомпромиссное следование базовым принципам, ясность нравственных ориентиров, детальную и даже в чем-то мелочную до почти скуки организацию повседневности – подбор одежды, пищи, режима дня, форм досуга и т.д.

Все это позволяет говорить об особом укладе творческой жизни – укладе, который касается не только самого творца, но и членов семьи, его близких. Быт выступает при этом как один из организаторов творчества, что, поэтому, предполагает внимательно-сосредоточенное отношение ко всем его деталям. Никакой произвол обыденного поведения становится невозможен, если оно рассматривается в перспективе творчества. К сожалению, эти обстоятельства практически не осознаны, а понимание высокой степени индивидуальности творческого процесса и необходимости компенсации его издержек, психологических разрядок выливается в допустимость весьма brutального проявления своеволия.

### *Творчество как труд*

Творчество как основа профессиональной деятельности и определенная нравственная установка, оживотворяющая повседневность, делают неотделимым его от труда, тяжесть, сложность, монотонность и даже грязь которого определяют его аскетическое назначение.

Эстетско-возрожденческое понимание творчества как праздничного выхода из повседневности, трактовка творчества как удела посвященных относят творчество к сфере чего-то исключительно (псевдо-)возвышенного, в чем нет места грязи, поту и крови.

С подобной установкой хорошо контаминирует другая новоевропейская идея – установка на чистоту, понимаемую как стерильность. Последнее проявляется в двух аспектах. С одной стороны, чистота в повседневном сознании начинает пониматься чисто физически, так что нечистота блуда становится вообще непонятной. С другой – чистота как стерильность оказывается вообще противостоящей жизни как своего рода грязи, причем как жизни

микроорганизмов (всех – и полезных тоже!), так и человеческой жизни, зарождающейся через соитие любящих. В результате идеалом соития по суги оказывается совместная поллюция.

Творческий же труд, в котором усталость, пот и грязь принимаются как должное, также обладает аскетическим потенциалом.

### *Художество (artistry) как каноническое творчество*

Каноническое творчество является той сферой, в которой сходится как творчество в ныне распространенном его понимании, так и аскета в ее прямом и точном смысле. Чаще это сфера неточно обозначается как церковное или религиозное искусство. Но если в основе искусства лежит ориентация на акцентирование индивидуального начала мастера, даже на проявление его своеволия (и в этом смысле это именно искушение), то в основе канонического творчества лежит ориентация на наиболее полное выражение в произведении канона – как в его смысле, так и в средствах выражения. Индивидуальность здесь допустима только как степень проявления полноты всеобщего. Именно поэтому деятель этой сферы проходит через все формы и почти все степени принятой формы аскезы – пост, покаяние, воздержание, смирение и т.д.

Для обозначения такой формы творчества как антипода искусства используется термин художество. Художество есть полное и последовательное соединение творчества и аскезы. При этом важно созидающее, поэтическое – от поэзиса – начало творчества. Чрезвычайно характерно то, что в этой традиции дается и творческая интерпретация самой аскезы: аскетика – это художество художеств. Продуктом творчества при этом оказывается просветляемое человеческое естество.

\*\*\*

Итак, оказывается, что при серьезном отношении к творчеству, богема оборачивается своего рода монастырем (даже при наличии семьи), причем обнаруживается сходство используемых аскетических приемов с тем, что принято в аскетике в самом прямом ее понимании. Более того, принятие аскетического начала творчества размывает границу приватного и публичного путем стягивания их в некоторое единство, до мельчайших деталей регламентируемое соответствующим уставом. Осознание этого обстоятельства позволяет надеяться на то, что аскетически – а не богемно – понимаемое творчество может стать новым резервом и новым этапом человеческой истории.

## CREATIVITY AS ASCETICISM

*Sergey CHEBANOV*

*St. Petersburg, Russia*

The Renaissance idea of creative freedom in the 20<sup>th</sup> century has become the license for moral unruliness and mental epidemics that can be considered testimonial for the onslaught of the new-European humanism. These circumstances demand an urgent, careful examination of the ascetic aspects of creativity: the importance of a canon, the overcoming of superficiality, an orientation to depth, a minimalization of techniques, and care in the generation of synthetic genres, etc.

Thus, in execution, the creative act is a cross between experience and passion, and the transpersonal (or supra-individual) nature of creativity places man in the role of mediator between the true Creator and creation. Viewing man's role in this way brings into question the conventional mode of awarding copyrights.

An artwork should not elicit or incite mental epidemics. That requires psychological culture of creative activity and preservation necessary for this purpose style of daily life essentially which is not compatible with Bohemia. The work of creativity requires the preservation of corporal and sincere cleanliness. In the greatest completeness, such ascetic creativity is achieved in traditional Christian asceticism, esteemed as the "artistry of artistries".

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,  
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК ПЯТНАДЦАТЫЙ

ТВОРЕНИЕ — ТВОРЧЕСТВО — РЕПРОДУКЦИЯ:  
*ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ*



CREATION — CREATIVITY — REPRODUCTIONS:  
*PHILOSOPHICAL & RELIGIOUS EXPERIENCE*

**Send orders to:**

The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS»  
199034 St.Petersburg, Universitetskaya nab. 5, office 300  
Tel./fax (7-812) 437- 0828 Tel. (7-812) 328 - 4124  
e-mail: centre@eidoss.spb.su

---

Научное издание

*Главный редактор - Любава Морева*

*Технический редактор - Татьяна Дегтярева*

*Компьютерная верстка: Алина Венкова, Виктория Черва*

*Корректоры: Лев Летягин, Анна Конева, Борис Штфрин, Skye Vign*

*Дизайн обложки - Игорь Панин*

Сдано в набор 17.05.2003. Подписано в печать 7.10.2003.  
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ.л. 20. Уч.изд.л. 25. Заказ №\_\_

ЛП 000303 от 11.11.1999

Отпечатано в типографии Б.С.К., СПб, наб. Макарова, 22

ISBN5-88607-022-4  
© ФКИЦ “ЭЙДОС”, 2003