САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
**Андрей Павленко**

**ТЕОРИЯ И ТЕАТР КАК ОРУДИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ**

 Предлагаемая вниманию читателя работа родилась, как часто это бывает, из переписки с другом. Естественным итогом этой переписки стало появление неакадемического размышления «В присутствие урожая» , где были зафиксированы важные для меня точки понимания природы «теории» и «театра», их отнесенности к «представлению» как онтологической доминанте современного мира. Именно в работе над этим «размышлением» пришло отчетливое осознание того, что греческий «театр» родился как «омертвение» дионисийства, как истощение религиозного порыва, вызвавшего «статичное» наблюдение за ним. Боги закрылись перед человеком, живая связь утратилась и человек стал довольствоваться «рассмотрением» воспроизведения этой живой связи. Тогда же я впервые понял, что значат для человека и для мира «танец» и «пение»: это способы, какими полнота бытия являет себя в мире.
 «Пение» и «танец» не создания человека, но как все, что есть в мире — небо и земля, моря и горы — суть утверждения его, бытия, присутствия.
 Это размышление имеет для меня важное рубежное значение еще и потому, что всё современное бытие именно тогда открылось в виде, в котором оно будет позднее представлено в ряде статей и предлагаемой вниманию читателя монографии.
 После «размышления» появилась статья «Физика и театр: трагедия представления», в которой проблема понимания природы «теории» и «театра» получает уже аналитическое выражение: выявлена именно логическая трудность в понимании «теории и театра с участием зрителя». То, что было зафиксировано размышлением «В присутствие урожая» в 1997–1998 гг., здесь получает более строгое выражение. Появлению статьи в четвертом выпуске «Человека» за 1999 г. предшествовало ее обсуждение на Рождественских Чтениях в Москве в январе того же года. Здесь тема «теории и театра» впервые открылась как проблема : являются ли стремления создателей квантовой физики и космологии включить «наблюдателя» в «процедуру измерения физических характеристик системы» и стремление создателей нового театра включить «зрителя в представление» случайными совпадениями во времени — первой трети ХХ в. — или это следствия некоторых более универсальных, а главное, более масштабных трансформаций структуры открывающегося бытия? Тогда я впервые почувствовал в этой проблеме аромат философии! Стало совершенно ясно, что театр и теория (ведь речь идет о физических теориях определенного типа) суть одно — орудия Представления, то есть такие его способы, которыми оно осуществляет и утверждает себя в мире. Полученные результаты были представлены в докладе на Краковском Симпозиуме ISUD2 в 2001 г., по результатам которого выходит публикация на английском языке, также помещенная в настоящем издании.
 Сделав такое, пусть только для меня важное открытие, я буквально «ринулся» в предшествующие эпохи. То есть обнаружение двух коррелирующих течений в физике и театре ХХ в. естественным образом спровоцировало поиск аналогичной корреляции в античности и в Новое время. К моему удивлению, я нигде не встречал «решающих» опровержений моих взглядов на теорию и театр. Наоборот, все последующие исследования только убеждали меня в правильности принятой позиции.
 Так, параллельно занятиям темой «теории и театра» в 2003–2004 гг. мною было предпринято исследование по выявлению «сущности техники», то есть установлению причин онтологической «возможности техники». Занятия истоками техники подтолкнули к поиску «технического» в театре. Результатом такого поиска стало обнаружение оптических истоков амфитеатра, «театра-коробки» и
«театра-трансформера», что нашло отражение в нескольких публикациях 2004 г.
 Тот факт, что в театре, театральном представлении используются технические приспособления, ни для кого не секрет, но тот факт, что всякий театр в своей конструктивной и архитектурной основе есть не что иное как «оптический прибор» Представления, еще никогда не становился предметом самостоятельного исследования. Хотя о «визуальных» и «пространственных» возможностях театра написано много.
Рассмотрение метафизических и технических оснований «теории» и «театра» сделало доступной для меня саму панораму торжества Представления. Представление, в нашем последовательном наблюдении за ним, постепенно облачалось во все новые и новые одежды — принимало каждый раз все новые и новые теоретические и театральные формы. Но, меняя свои обличия, Представление тем самым оставляло «зацепку» для взгляда — наличие некоторого ряда противоречий, которые и составляли существо исследуемых проблем.
 Итак, в чем же заключается основная задача, на решение которой направлено предлагаемое исследование? Она заключается в преодолении устойчивого убеждения, согласно которому «теория» — одна из основных форм «научного познания», а «театр» — один из основных способов эстетического выражения «богатства духовного мира человека». Другими словами, значительная часть работы посвящена преодолению предрассудка, согласно которому«теория» и «театр» не имеют ничего общего и поэтому не только их объединение под одним определением «орудия представления», но даже их сравнение выглядит «малоосмысленным» и «лишенным всякого основания».
 Именно поэтому главную задачу настоящей работы я вижу в том, чтобы обосновать утверждение: «теория» и «театр» суть орудия Представления, которыми последнее утверждает свою власть в этом мире. Каковы методы, которыми данная задача может быть решена?
 Основным методом будет избрана демонстрация «происхождения» «теории» и «театра» в различные эпохи, то есть в основание всей работы будет положен генетический подход. Это значит, что генетически последовательно будет рассмотрено, как рождаются «теория» и «театр» в античности, затем в Новое Время и, наконец, современные «теория-театр-трансформер».
Рождение античного амфитеатра из дионисийских мистерий изучено достаточно полно по вполне понятным причинам, ибо оно не затрагивает ныне господствующих — авраамических — религиозных конфессий.
В том, что античная трагедия рождена из дионисийства, согласны очень многие исследователи античности: Фридрих Ницше , Вячеслав Иванов и многие другие. Хотя следует отметить, что существует и иная точка зрения, представленная, например, Виламовицем. Однако, рассматривая рождение трагедийного «театра», никто из них не увидел параллели в одновременном рождении «теории». Их (теории и театра) совместность во времени подпадает обычно под определение «богатства форм античной культуры», которое ровным счетом ничего не объясняет. Ницше, правда, оговаривается по поводу того, что теоретизирование, равно как и эпоха Сократа, есть следствие умирания дионисийской мистерии, но не выходит за рамки оговорки, оставляя событие «теории» и «театра» в приведенной работе без серьезного внимания.
 Итак, рождение трагедии из дионисийского культа и мистерий почти никем не оспаривается.
Несколько сложнее дело обстоит с возникновением «теории». Дело в том, что возникновение «теории» связывают с рождением античной науки. Достоверное же знание в античности связывалось с понятием «эпистема».
Однако, не акцентируя внимание на языковом выражении того общего «миро-воз-зрения », которое возобладало в VII–VI вв. до н. э., мы вынуждены согласиться с непреложным фактом: «рассмотрение отстраненное», «наблюдение» становятся доминантами человека в его взаимоотношении с миром. Это легко показать, анализируя возникновение той идеальной области мира — «теории», — в которой оказывается выполнима самотождественность бытия, становятся доказанными теоремы и обретают смысл аксиомы науки. Элеаты специально ввели физическое уразумение, закрепляемое «палкой», чтобы отчетливо разграничивать «видимое умом» и «видимое чувствами». Утверждая, что «параллельные прямые не пересекаются», Эвклид заведомо не мог апеллировать к наблюдаемому миру. Чувственный опыт человека конечен! Существует обширная литература о возникновении научной теории в Греции . Авторы выделяют социальные, политические, религиозные, технические, этнографические, экономические источники появления науки в античности и в Новое время.
 Однако на фоне такого множества причин остаются без всякого внимания как раз те, которые лежат на поверхности — наука как род теоретического (наблюдательного) занятия тоже имеет своим истоком дионисийское начало — как генетически (первая научная школа была орфико-пифагорейская), так и аналитически (в основании греческой «теории» лежит состязание ) — присутствие противоречия, которое составляет ядро дионисийской природы. Я покажу, как «дионисизм» связан с возникающей теорией, как эта аналитическая традиция продолжает доминировать в современной европейской цивилизации. Греки не только открыли область, в которой существуют «принципы» и «законы», но инициировали такой импульс обращения с этой областью, который сохраняет свою силу по сегодняшний день.
 Именно грекам удалось нарушить связность цельного мира, взглянув на него «со стороны». Плохо это или хорошо? Полезно это или нет? Каковы последствия этого? Все эти вопросы имеют под собой реальное основание, но они выходят за рамки настоящей работы, так как основную задачу я связываю с вопросами «как?», «как это произошло?» и «как к этому относиться?».
 Цель настоящей работы не историко-театральная и не историко-научная. Не история меня интересует в первую голову. Она лишь «поверхность», на которой отпечаталась поступь Представления. И вот по этим-то «отпечаткам» я и буду пытаться реконструировать его «возраст», «вес» и «размеры». Более того, конфигурация отпечатков и их последовательность должна будет указать ритм и направление, в котором оно движется.
 Без сомнения, следующим, после античного, отпечатком Представления, запечатленного в «теории» и «театре» становится эпоха Возрождения античности и Нового времени.
 Будет показано, что нововременные «теория» и «театр» рождаются, как и античные, из умирания религиозного действа. Но это уже другая религия с другим мироощущением: в абсолютном большинстве случаев прямо противоположная античной религиозности. Другой народ, другой мир, другие ценности лежали в ее основе. Поэтому, умирая, она оставила и другие формы обнаружения Представления: под её воздействием возникли «теория-коробка» и «театр-коробка». В это трудно поверить, но первые «театрализованные представления» и первые «теоретические диспуты» совершались в христианском храме во время богослужений или в перерыве между ними. Александр Койре, Пьер Дюгем, Торндайк, описывая возникновение первых научных теорий в XVI–XVII вв., признавали, что условием их появления было стремление создателей новоевропейской науки разделить сферу религии и сферу науки, провести демаркационную линию. Это же мы обнаруживаем и у самих родоначальников новоевропейской «теории» — наиболее ясно и отчетливо у Галилея .
 В этом разделе я вижу свою задачу в том, чтобы распознать в «теории» и «театре» Нового времени один и тот же отпечаток Представления — возникновение «абсолютной рамки», сквозь которую человек рассматривал мир. Её абсолютность была заключена в абсолютности «храма-коробки», в абсолютности положения «алтаря» и «сцены» как места для посвященных, в абсолютности «принципов» и «начальных условий» — пространства, времени, причинности, материи — принимавшихся создателями первых научных теорий.
 Эта стройная абсолютность была подвергнута сомнению Лютером, роль которого для европейской истории, по моему мнению, еще не до конца осознана. Лютер, а за ним Кальвин, Цвингли и многие другие, провозгласили то, что и не могло быть осознано современниками до конца: опыт внутренний был утвержден как первичный и как безусловно доминирующий над опытом внешним. Тот безусловный абсолютный авторитет кафолического опыта церкви, который доминировал до XV в., теперь пересматривается — реформируется — и заменяется на абсолютный авторитет личного опыта.
 Можно с уверенностью сказать, что «теория-коробка» и «театр- коробка» суть продукты католического мировоззрения. Они и исторически и семантически рождаются из культа и религиозной жизни католицизма. Все первые университеты — католические монастыри. Все первые театры — католические храмы. Это два непреложных факта, о которых свидетельствует сама история. И на протяжении довольно длительного времени эти два мира — католицизм и протестантизм — продолжают сосуществовать. Это сосуществование носит пока конфликтный политический и социальный характер, при этом теория и театр остаются формами римского, а не немецкого христианства. Более того, принимая теорию — то есть, активно включаясь в теоретическое освоение мира, протестанты, часто столь же активно выступают против театра. Но даже в этой половинчатой ситуации мы не видим в самих теориях протестантов — Ньютона и других — ничего «протестантского».
 Действительно, все, что окружало христианина в XVI вв., да и в XVIII–XIX вв. всецело исчерпывалось абсолютным значением внешнего опыта: абсолютность пространства и времени, абсолютность причинности, абсолютность самого познания. Эта те самые формы теории (науки) и театра, которые позднее получат название классические.
 Но подспудно уже зрели новые плоды. Они до времени не обнаруживали себя на поверхности мира. Сначала Кант «перевел» протестантское мироощущение с языка теологии на более близкий для «теории» язык философии. Нива истории была засеяна, но для всходов нужно было время. Лишь в самом конце XIX в. «кантовский переворот» в философии оказывается востребованным как в естествознании, и прежде всего, в теориях физики, так и в театре. Я бы сказал решительнее — и современная наука (физика по преимуществу) и современное искусство (театр, живопись и музыка по преимуществу) суть простые изъяснения протестантизма, его мироощущения. Это будет продемонстрировано в разделах о «теории-трансформере» и «театре-трансформере».
 Однако на теорию можно взглянуть и с другой стороны. В современную нам эпоху — эпоху увядания беспрекословного господства новоевропейской науки — все еще значимыми остаются некоторые стереотипы новоевропейского мышления. Один из таких стереотипов — отношение к «теории» как к некоторому «абсолютному инструменту» научного познания, с помощью которого человек способен размыкать кладовые природы для решения своих материальных проблем, а говоря проще — для обладания природой. Этот стереотип в понимании существа «теории» возник отнюдь не случайно. За его появлением стоит совершенно определенная система ценностей — система, которая рассматривает весь внешний человеку мир как «заготовку» для его последующего преобразования. Причем в эту заготовительную область сегодня попадает как внешняя человеку природа, так и сам человек в его природной составляющей.
 Современный человек уже ведь и самого себя рассматривает как только «заготовку» для будущего, более совершенного существа .
 Так в чем же сущность теории? Только ли в том, чтобы добывать для человека все новые и новые источники энергии и вещества?! А нельзя ли посмотреть на «теорию» с противоположного конца — где не «теория» выступает в качестве инструмента для человека, преобразующего мир, а, наоборот, сам человек — точнее, его мышление — выступает в качестве органа-инструмента для проявления и утверждения в этом мире определенного типа «теории». В самом деле, что понимает под «теорией» современный человек? Вот характерная дефиниция этого термина из Философской энциклопедии: «Теория — в широком смысле комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления; в более узком и специальном смысле — высшая, самая развитая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных связях определенной области действительности — объекта данной теории» .
Мы видим, что под теорией понимается «комплекс взглядов», «форма организации научного знания», «отношение» и т. д. Но чья«форма», чьё «отношение»? Конечно же, человека. Это отношение человека, в котором ему принадлежит активная роль, а то, к чему он относится — пассивная! «А как же иначе?» — может возникнуть резонный вопрос. Действительно, понимание существа теории оказывается «завязанным» на самые глубокие метафизические вопросы.
 Но вот в середине ХХ столетия обнаружился кризис новоевропейской научной рациональности. Означает ли это, что «теория» как инструмент этой самой новоевропейской науки будет подвергнут переосмыслению или попросту элиминирован? Конечно, сегодня никто не решится прямо об этом заявлять. Однако постепенно ей отводится роль, которая если и не называется прямо «второстепенной», то во всяком случае с ней связывается совершенно другое ее ролевое место. Современная теория не столько призвана «открывать» уже существующие в мире законы (принципы), сколько конструировать новый мир, еще никогда не бывший в реальности. Говоря другими словами — «теория» сегодня понимается как способ конструирования. Но ничего подобного мы не находим в приведенном определении «теории» — в нём она только «истолковывает» и «объясняет» действительность.
 С чем связана такая кардинальная смена в понимании назначении теории? Обычно при ответе на этот вопрос можно услышать отсылку к «окрепшему достаточно человеку», который вполне уже готов заниматься не собиранием данного и наличного, но, наоборот, создавать (конструировать) новое.
Изменение роли «теории» в современной науке спровоцировало появление недоверия к ней. К. Поппер прямо заявил — не «теория» является единицей научного знания , а «проблема»! Его ученик Имре Лакатош предложил вместо теории «исследовательские программы», а Томас Кун — «парадигмы». Однако удалось ли им упразднить «теорию»? С моей точки зрения — нет! И вот почему. Рассматривая «теорию» преимущественно как инструмент классической науки, новые методологи стремились — и это совершен- но естественно — для новой формы науки разработать и новый инструмент. Такой инструмент, который бы признавал абсолютным не внешний (кафолический — соборный) опыт, утвержденный мировосприятием католицизма, а внутренний (индивидуальный — групповой) опыт, утвержденный мировосприятием протестантизма. Именно поэтому, увидев скептицизм и релятивизм в работах И. Лакатоша, Т. Куна и особенно П. Фейерабенда, мы не заметили в них главного — протестантского мироощущения. И если Макс Вебер и Зомбарт показали протестантские корни «европейского капитализма», то не пришло ли время показать протестантские корни «новейшей европейской теории» (науки) и новейшего европейского
театра?
 У внимательного читателя может и должен возникнуть естественный вопрос: если «теория» и «театр» в античности, Возрождении античности и Новом времени были следствием умирания определенного типа религиозности, то следствием «какого умирания» являются возникшие «теория-театр-трансформер»? Да, мы
вынуждены ответить на этот вопрос прямо: следствием умирания протестантского религиозного опыта, религиозного мироощущения протестантизма !
 А что же дальше? Какой «знаковый» поворот был совершен недавно или совершается в наши дни, который определит события в будущем? Я не ставлю перед собой профетическую задачу, оставим это для будущих исследований. Считаю едва посильным для себя ответ на вопрос «что?», а не «почему?».

В ПРИСУТСТВИЕ УРОЖАЯ?

ПОСЕВ

 Многие из ныне живущих уже не помнят, а многие, наверное, никогда и не видели, как сеют руками. И только иногда старые кадры кинохроники доносят до нас образ бородатого крестьянина, шагающего по вспаханному полю с коробом семян и руками отдающего их земле. Семя, согретое теплом человеческих рук, падает на землю, с тем чтобы прорасти, выжить и дать новое семя. Нынешняя техника в виде металлических сеялок оставляет семя без этого тепла. Кто знает, может быть, поэтому мы навсегда лишены вкуса подлинного, душистого хлеба. А ведь как точно и верно язык схватывает и удерживает в себе это внутреннее родство обоих: сеятеля и семени.
 Именно тепло рук сеятеля, а через них — его души, ставшее непостижимым нам образом причастным семени, дает ему особую силу, сберегая к прорастанию. Подлинному прорастанию. О чем думает в это время сеятель? Наверное, о своих насущных делах. О том, что хорошо бы успеть к сроку, что в этом году ранняя весна и не прихватило бы молодые всходы заморозками, о том, как сохранить семя в земле и вовремя пробороновать, то есть в буквальном смысле «оборонить», защитить семя от его недругов — грызунов, насекомых, птиц и Бог знает кого еще, готового вот так, не вложив души, удовлетворить свои потребности — растащить и насытиться. Дума сеятеля, его тревога и забота, конечно же, передаются и семени, делая его утвержденным в своем стремлении, конечно сеятель не занят вопросом о том, как он это делает. Этот типично цивилизованный вопрос, рожденный самолюбованием городского обывателя, его эгоцентризмом, которого интересует, прежде всего, не «что», а «как»: «Как смотрится дело со стороны?», «Как думают о его деле окружающие?», «Как воспримут результаты дела в будущем?» и, наконец, «Как следует пахать и сеять самому крестьянину?» Неудивительно поэтому, что машинное сельское хозяйство есть продукт города, а не деревни. Крестьянин, вовлеченный в годовой космический цикл, никогда бы не смог его разомкнуть. Он, пожалуй, единственный, кто хранит еще и по сей день в себе то незамутненное единство с землей, которое с современных ученых кафедр называют мировоззрением «наивной античности». Он хранит само дело, само «что» этого бытия, совершенно не задаваясь вопросом о его «как».
 Любопытствующий, а значит, лишенный хоть какой-то глубины взгляд, страдающий в уединении и, наоборот, оживающий в диа- и полилогическом шуме, не увидит в образе сеятеля для себя ничего приметного. Напротив, дело сеятеля, его образ приняли в сознании этого обывателя уничижительную форму дикаря, закрепившись в языке двумя высокомерными эпитетами: «деревни» и «деревенщины». Это и понятно. Культура как возделывание, как труд и дело пахаря, сеятеля и жнеца уходит в прошлое. Вместо нее нам уже повсеместно доброхотливые «любопытатели» предлагают искусно сработанную копию: культуру городскую. Последняя, хотя исторически и выходит из подлинной культуры, уже совершенно лишена ее космической цельности и цикличности. В ней вопрос «Что?» не имеет бытийного значения. Если спросить сегодня у горожанина, что наиболее полно выражает его представление о «культуре» или, другими словами, что могло бы рассматриваться им как презентативное замещение культуры, то он ответил бы честно, если сказал бы: театр. Но почему театр, спектакль, то есть представление или совсем по-современному — «шоу» — стали бытийными доминантами современного горожанина?
 Отстраненному взгляду может показаться, что все это неинтересно. Но вглядимся внимательнее в существо происходящего. Почему любая незначительная вещь, явление или событие становятся значительными только потому, что через дефис к ним прибавляется термин «шоу». Только ли здесь дело в моде и заимствовании русским языком «красивого» английского термина или, может быть, наоборот, сам русский язык стыдливо — через использование чужого термина, как через переодевание в чужое платье — пытается высказать то, что сам по себе и с самим собой, в силу своей стыдливости, никогда бы не решился сделать. Чужие термины нейтральны к совести языка. Ведь можно еще понять, что такое
«новогоднее шоу» или «шоу по случаю Дня города», но как понять, что такое «Рождественское шоу» или «шоу по случаю Дня Победы»? Можно стоять в храме и молиться образу Пресвятой Богородицы. К тому же и иконописец, «писавший» этот образ, имел на то особую благодать, и само изображение освящено. Но можно ли ему молиться, глядя на экран телевизора с «Рождественским шоу»? Нам говорят, что благодаря технике миллионы людей становятся участниками Рождественской службы. Но свидетелями чего они становятся в действительности? Зрелища! Это и есть то русское слово, которое стыдливо прячется за нейтральным английским термином. Ведь если мы не находимся в храме, если мы не общаемся непосредственно со всем освященным и священным, то мы имеем дело с их искусственными заменителями. Это уже не реальная и живая служба, а представление службы. Ее шоу. А представление — это самое аполлоническое изобретение европейского сознания. Говоря привычным языком, ***служба и таинство превращаются в театр***. При таком взгляде на бытие само дело уходит на задний план и как таковое не допускается к присутствию. Наоборот, в театре само представление оказывается делом. Подлинно ли такое дело? А если нет, то в чем его неподлинность? Может быть, в том, что в театре семя не родит семени, так как в нем нет самого семени, то есть нет его источного начала — подлинной порождающей жизни. Там нет самого «что», а есть только ее «как» — игра. Последняя в своей сущности оказывается ничем иным, как искусственной моделью подлинных жизненных событий. Неудивительно, поэтому, что в европейской истории всплески моделирования физического мира совпадают по времени со всплесками моделирования мира человеческого. И европейский театр, со времени его зарождения в древней Греции — красноречивое тому подтверждение. Невозможно, чтобы празднества в культе Диониса для верующего в доэсхиловскую эпоху или евхаристия для христианина были только моделью реальной религиозной жизни. Наоборот, исступление в первом случае и пресуществление во втором — это и есть сама жизнь. Наиреальнейшая реальность. Но что мы видим в театре? Его первейшим условием является как раз требование того, что действие на сцене — это, во-первых, не сама жизнь, а лишь типичная жизнь, то есть модель некоторых наблюдаемых сторон жизни; во-вторых, что зритель — это зритель и только зритель, отстраненный барьером даже от «моделирования жизни на сцене». Представление, этот «меч Аполлона», рассек цельную ткань жизни надвое — представляющего и представляемое. Это действительно так. Те процессы, которые имеют место на модельной сцене физического мира, столь же независимы от зрителя, сколь независимы процессы, которые имеют место на сцене театральной. Двадцатый век весьма поучителен в этом отношении. Почти одновременно моделирование и в физике и в театре претерпевает изменение в одном и том же направлении. И в том и в другом случае пытаются наблюдателя, то есть зрителя, опять же искусственно, сделать участником. Антропный принцип в науке, делающий наблюдателя «активным участником» (либо креативно, как у Дж. Уилера, либо те- леологически, как у Б. Картера) вселенского спектакля или «метод участия» М. Джонса, Т. Гатри и Н. П. Охлопкова, делающий зрителя участником театрального спектакля суть два однонаправленных процесса. Все это есть попытки вернуть жизнь тому, что ею уже не является. По существу пытаются заменить одно представление — уже окончательно, утратившее свою адекватность — на другое, более «совершенное», в котором искусственная модель целостности якобы максимально приближена к оригиналу. Но в данном случае и наука и театр как рожденные одним и тем же — представлением — пытаются свести человека и мир как две взаимодополняющие части, но именно только части. Однако сумма частей некогда разрубленного «мечом Аполлона» на них цельного мира не обладает источной неаддитивностью. Само возрождение цельной жизни искусственно.
 Мы могли бы спросить: какое отношение имеют эти рассуждения о театре и науке к изначальной теме о сеятеле и семени? Если бы этот вопрос был задан серьезно, то можно было бы с полной уверенностью закончить и начатую тему, и размышления о науке и театре. Помочь нам в этой ситуации может только попытка их соединения, то есть указание на наличие такого отношения. Ведь было бы наивно полагать, что те семена — как науки, так и искусства, в том условном смысле, в котором театр относится к искусству, — не принесут спустя некоторое время всходов и урожая. Но что это будет за урожай? Мы сегодня можем только догадываться.
 Удовлетворительно ответить на поставленный вопрос о существовании такого «отношения» мы сможем только тогда, когда внимательнее вглядимся в дело сеятеля. Разве не так же точно делает свое дело любой труженик на любой ниве, которая готова воспринять семя, дать ему прорасти и родить новое? Разве не так же точно засеивается поле науки или философии? Разве не так же точно думает думу податель теории, которой собственно еще и нет, а есть только ее семя? Из него впоследствии может развиться и вырасти то, что принято называть «зрелой теорией». Но сейчас он, как тот же крестьянин-сеятель, отдает это семя земле, отпуская его к собственной самостоятельной жизни. Его волнения и вопросы те же: хорошо ли продуманы и сформулированы основания; нет ли явных противоречий с уже существующими фактами и взглядами; хорошо ли пойдет семя в рост; как примет семя почва; наконец, как защитить это беспомощное пока существо от его многочисленных недругов, готовых вот так, не вложив души, растащить и насытиться? С этим семенем он связывает свою надежду. Ему же отдает всю энергию своей души. Он тоже сеятель. Сейчас его тоже заботит только «что» его дела. Ему, сеятелю и подателю семени-мысли, сейчас не до «как». Например, А. А. Фридман писал, что, когда появились первые решения уравнений Вселенной с эволюцией, никто и предположить не мог, какое у них будущее. Все были поглощены одним — выжить. Потом, по прошествии времени, наблюдатели разберутся с мучительным «как». Им не сеять, не боронить, не жать! Ни разу в жизни не бросив в почву ни одного семени, они тем не менее подробно post factum опишут и расскажут, как сделал это сеятель и как было бы нужно это сделать. Укажут на ошибки: вот там оступился, тут слишком густо, а здесь — необъяснимая пустота. Расскажут и покажут. Даже проиграют «по ролям», как в театре. Воспроизведут процесс посева как представление. В конце концов, окажется, что уж лучше бы они сами посеяли, настолько это ясно и просто после ими рассказанного и представленного. И действительно, засеяли бы. Да вот беда: нет семени, а если и есть, то бесплодное. Мы легко узнаем их повсюду — это комментаторы. Что же может поддержать сеятеля в это нелегкое время? Только одно — надежда. Но и последняя сама по себе зыбка, если лишена опоры — буквально того, «опираясь на что, надеяться». Эта единственная опора — вера. Само это слово — одновременно суровое и лаконичное — есть камень в пустоте, есть то единственное место в ней, где нога сеятеля собственно и становится ногой, ибо ступает, а не парит. Даже вера, хотя и является твердью, но эта твердь безучастная. Сама эта вера должна быть дана той силой любви — любви к своему семени, которая одна только и позволяет непостижимым нам образом выстоять сеятелю и семени в это нелегкое время. Выстоять даже тогда, когда все кругом уверяют, что «все это надуманная чепуха», что «это игра воображения», что «с этим лучше не связываться», что «такое семя не родит», наконец, выстоять даже тогда, когда под ногой сеятеля — в минуты особого отчаяния — все-таки начинает колебаться камень веры. Что же ему остается? Остается одна эта странная необъяснимая сила, непонятно откуда берущаяся и непонятно за что поддерживающая. Сила той любви, которая отлагается всяким сеятелем его семени. Ведь с любовью посаженное семя обязательно дает всходы.

ВСХОДЫ

 Дело сеятеля уже проторено. Отдав семя почве, он сам с этого момента отдается во власть судьбы. Путь семени к прорастанию лежит между податливостью почвы и его собственной энергией к ее преодолению для выхода в мир. Отныне сеятель и почва вступают в единоборство за будущий урожай. Каждый из них будет стремиться обладать тем, что вырастет из семени. Почва, принявшая семя в свое лоно, вскормившая его и давшая корням опору, тоже ждет своего часа, когда нечаянно упавшее зерно или подкошенный налетевшим вихрем стебель, не устояв, рухнет — она поглотит их и растворит, вернув себе, в конечном счете, то, что когда-то дала. Платон метко назвал ее восприемницей и хаосом. Но трагедия в том, что почва «не знает семени как семени». Она «знает» только то, что имеет сама и что способна дать — его составляющие: питательные соки и вещества. А поэтому, стремясь поглотить семя, она просто- напросто по своему «неразумию» пытается поглотить и то, чего не давала и дать никогда не могла. Семя в этом случае и сравнить-то можно только с платоновским эйдосом. Благодаря эйдосу семя как семя неподвластно почве. Так что же она стремится поглотить? Семенную плоть. Только ту его «часть», которая составляется соками и веществами. Ведь семя непроросшее остается непроявленным. То же семя, которое проросло и выжило, всходит над почвой. Чем выше оно поднимается над ней, тем больше солнечного света и силы пребудет в его росте к семени новому. И только в таком виде оно открывается сеятелю. С этого момента забота сеятеля нудится одним — устоять в поединке с почвой, не дать ей поглотить и будущий урожай, и побеги еще не рожденных семян. Ведь, предвкушая трапезу, почва, призывает, словно на пир, все ненастья и беды: каждый там насытится вволю. Замерзнут ли всходы, повалит ли их ветром, найдет ли мор, иль погубит тля — все достанется почве.
 Раз на раз ведь не приходится. Бывает, что вся весна холодная. И брошенное в землю семя подолгу остается непророщенным. Кажется, что пришла беда. Первые всходы вместо положенного срока появляются намного позже. Почва не отпускает семя к свету. А без света… Действительно, что же с ним происходит, если оно дольше положенного срока пребывает под спудом? Любопытствующему взгляду может показаться, что все погибло: если так долго нет всходов, то не будет и урожая, ибо хлеб не успеет созреть к положенному сроку. Но нет. Та сила, которая дана семени, хранит его и в темноте этой почвы. Причем не только хранит, но под ее промерзшей корой понуждает бороться за жизнь с возрастающим напором. Но в это не верится. Всходов же нет! Как усмотреть эту невидимую обывательскому взгляду неочевидную истину? Ведь очевидность здесь не помощник. Зрение чувственное и даже умозрение здесь бессильны — перед сеятелем голое поле. Необходимо особое зрение веры. Только оно нам укажет, что та сила, которая должна была бы пойти на продвижение ростка к свету, словно бы осознав невозможность движения в одном направлении, меняет путь ее приложения. И теперь — о, чудо — из одного семени вместо одного побега появляется несколько. Рано или поздно почва все равно оттает: то ли кончится положенный промерзанию срок, то ли солнце, растопив теплом ее поверхностный заледеневший слой, вернет свободу прорастанию, то ли теплые дожди размочат упорствующее затвердение почвы и откроют путь к долгожданному и благополучному всходу. Это неизбежно и все равно свершится. И что же мы видим? Вместо ожидаемого одного побега, появляется целый куст. Куст побегов — это ответ жизнеутверждающего эйдоса семени упорствующему в своем отвердении поверхностному слою почвы.
 Укрепленный зрением веры сеятель неторопливо подходит к своему наделу. Поднимая к глазам натруженную руку, спокойно принимает нечаянный дар судьбы. Он знает: та сила, которая по неразумию препятствовала появлению всходов, только приумножила их стремление выжить. Теперь уже многими путями. Как говорят в таких случаях крестьяне, хлеб закустился. То, что, казалось, ведет к гибели, привело к обратному. Если же хлеб кустится, быть богатому урожаю.
 Глядя на поднявшиеся всходы, сеятель впервые после долгих тревог переживает на сердце поднимающееся из самых его глубин чувство радости и неподдельной гордости. Взошли! Его семена, его надежды, его внутренние муки и сомнения наконец-то получили осязаемое вознаграждение. Есть ли вообще в этом мире хоть что-нибудь, что может, пусть отдаленно, сравниться с этим состоянием сеятеля? Вряд ли. Эти всходы запоминаются навсегда. Потом будет еще много радостей и забот, будет, наверняка, и праздник урожая. Но сейчас, сейчас всего этого еще нет. Есть только всходы! Но такие близкие и дорогие, ради которых можно отдать многое и даже все. Можно сказать без натяжек, что первые всходы — это второе рождение сеятеля.
 Умиротворение, которое испытывает в этот момент податель семени, оставляет в стороне и его тяжбу с почвой, и защиту от расхитителей, и даже саму заботу о всходах. Он впервые явственно видит, как его семена, наделенные его душевной силой, возросли к бытию из небытия. Он, может быть, впервые ясно осознает, какой он обладает силой, доселе пребывавшей от него в сокрытии, тем самым он впервые приходит к самому себе. В этом только смысле и можно говорить о его втором рождении. Между ним теперешним и им же прежним — огромное расстояние, как между пытающимся родить и уже родившим.
 Он, сеятель, сейчас меньше всего думает о том, «как» они про- росли. Да и если бы знать это «как», то многого можно было бы избежать. Но ведь каждый раз, приступая к севу, подлинный сеятель совершает свое дело впервые. Каждый раз посеянное семя будет прорастать своей доселе нетореной дорогой. Каждый раз семя встречает новая почва, а побеги клонят к земле новые ветры. По- этому невозможно о живом — а возделывание земли и взращивание сеятелем хлеба из семени есть жизнесозидающее дело — спрашивать «Как?». В живущем нет и не может быть «как» именно в силу его уникальности и необратимости. Сам вопрос «Как?» предполагает регулярность и повторяемость. Но есть ли она в подлинной жизни и подлинном возделывании? Нет. Всякое подлинное возделывание уникально.
Говорят, что регулярность и повторяемость дает точность знания и, следовательно, искомое «как». Но даже если обратиться к тем областям, где, казалось бы, достигнута «окончательная» точность, например к науке, то и там мы обнаружим странное сов- падение. Регулярность, повторяемость и обратимость все больше и больше уступают место уникальности и необратимости. Постепенно, с трудом приходит осознание того, что и в этих областях чем глубже проникновение в существо проблемы устройства мира, тем более там властвуют необратимые и уникальные процессы. Сам этот мир изменяется необратимо и поэтому требует для описания себя соответствующего языка. Мир вес явственнее нам говорит: я — живой организм. Но как узнать, что дело сеятеля животворящее? Не будет ли подтверждением и одновременно обоснованием то, что произрастет из семени? Ведь если семя несет в себе жизнь, то последняя должна себя воспроизвести. Другими словами, семя должно родить семя. Тогда дело сеятеля — принять эти роды, поэтому-то его повивальное искусство должно раскрыться в другом его образе — образе жнеца.

ЖАТВА

Прошло время тревог. Исчезла давно и та сочно-зеленоватая краска, которая отличает молодость первых побегов. Во всем облике созревающего хлеба царствуют теперь желтовато-золотистые оттенки. Прошла и былая их стройность. Ведь когда-то они, еще движимые стремлением выжить, набирали рост, стремясь, кто выше, а кто глубже, ухватить больше света, больше влаги, больше силы. Наконец рост достиг своего предела. Удел, положенный семени в его раскрытии, уже очерчен данной ему мерой. Еще недавно высившиеся, словно остроконечные иглы, колосья созревающего хлеба начинают клониться книзу. В этом поклоне, словно в повороте головы, заключена их благодарная свершенность. Они разворачиваются к тому, из чего сами когда-то вышли — к семени. Пора возвращаться к истоку!
 Осторожно ступая по краю надела, боясь нечаянно задеть созревающий хлеб, сеятель теперь отчетливо понимает, что и его дело близится к завершению. Его сила, вложенная в семя, принесла в положенный срок всю доступную полноту ее раскрытия. В этой полноте — обоснованная исчерпанность проявления силы, дающая ее конкретность. Ограниченный надел не может вместить всей ее полноты. Но это и не нужно. Замечательно как раз то, что народилось больше, чем ожидалось. Избыточность свидетельствует о богатстве. Сеятель радуется созреванию. Он молча внимает шелесту клонящихся колосьев. Раскачиваясь из стороны в сторону, они шепотом передают друг другу сокровенные звуки. Ветер, подхватывая сказанное, доносит его до сеятеля с самых дальних рубежей надела. О чем этот сказ? Скорее всего о том, что хлеб тоже радуется своему созреванию, что избыток силы наполняет окружающий мир так же точно, как наполняет его пронзительная чистота и яркость запахов в летний грозовой день, что благодарная свершенность готова отдать себя в руки жнеца. «Прими нас» — доносит ветер. Аромат избытка во всем: в воздухе, в цветах, в звуках. Все наполнено полнотой.
 Сказанное одним только шелестом созревающего хлеба поведает сеятелю гораздо больше, чем тысячи других звуков, но собранных в слова, которые проскальзывают мимо, ничего не оставляя взамен себя. Слова убивают звучание мира! Они ограничивают его полноту смыслами. Здесь не так. Здесь сказывание мира и сам сеятель суть одно. Внимая звукам полноты созревания, сеятель вступает в общение, которое выше и одновременно глубже произнесенных слов, в общение, где нет самого «в». Этому шелесту еще «наивные греки» доверяли в Додоне больше, чем простым человеческим речам. Тому, кто не понимает этого «бессловесного языка» и не доверяет этим «безгласно изрекаемым словам», невозможно объяснить, что это. Ведь даже в обыденном мире для постороннего уха говорящие на непонятном языке всего лишь «тараторят», и, в этом смысле, про- сто издают шум — «шелестят». Но разве они действительно только шумят? Прислушаемся и мы вместе с подателем семени к тому, что доносится отовсюду!
 Ветер доносит до сеятеля песню, рожденную широтой простора, которая, отражаясь о водяную гладь реки и стенку леса, окаймляющего надел, течет, словно сама река, по широкому полю. Эта песня тоже рождена созревающим хлебом. Прикасаясь к миру, полнящемуся своей полнотой, человек до поры сдерживает себя заботой и памятью. Но когда полнота переполняет его выше всякой меры, он уже не в силах подчинять себя оковам разума. Душа вырывается на свет криком — ведь так иногда хочется крикнуть человеку в этом просторе! Зачем? А человеческое тело буквально разрывается песней. В ее мелодии и созвучиях, а совсем не в словах и их смыслах, вырывается наружу принесенный ветром наказ: дай полноте звучание. И чем полнее эта полнота, тем гуще звучание и крепче голос певца. Хочется петь! Это не только состояние души подателя семени, это еще и пьянящее чувство единения с этой полнотой бытия. Созревание всегда пьянит.
Ясно ведь, что именно такое пение, рожденное органическим единством с миром и настоятельным требованием выразить его полноту, было в древности названо связью с ним. Песня сеятеля и жнеца рождена его космической близостью с миром. Его делом. В известном смысле, поет даже не сам человек, а дело, вбирающее в себя и широту простора, и заботу о семени и многое, многое другое, без чего бы оно никогда не состоялось. Отнимите у сеятеля и жнеца это дело, отнимите заботу и любовь к семени, отнимите, наконец, полноту созревания и спросите: а сможет ли он петь? Ведь если нет единения с полнотой, то что же будет разрывать его изнутри, рваться наружу? Мы обнаружим, что это уже будет не естественный безмерный прорыв полноты в голосе певца, а лишь его намеренное искусственное пение. Исчезнувшая полнота оборачивается смертью подлинного. Теперь уже не мир поет в человеке, а сам человек поет в мире. Теперь уже не душа, полнящаяся переживаниями, разрывает оковы разума, а наоборот, разум искусственно принуждает закованную душу доставлять ему осмысленные наслаждения — устраивать представление полноты. Так из древних песнопений и родился театр — как средоточие представляющего разума. Был найден искусственный заменитель, способный в любое время года разыграть представление урожая и искусственно стимулировать полноту пения.
 Щедрая ясность простоты выводит нас из оцепенения очевидностью. Под ее покровом мы обнаруживаем нечто иное. Что? Что же мы видим в театре? Его первым условием является как раз требование того, что зритель дважды лишен причастия жизни. Поэтому и «переживание полноты», играемое в театре, оказывается неподлинным, так как рождено не самой подлинной жизнью, а только ее имитацией — актерской игрой «в жизнь». Театральное развлечение для души — то же, что театральное развлечение для тела.
Присутствие игрового театра в обществе оказывается барометром его жизни: чем выше значимость ее модельного, а стало быть, искусственного представления, тем, соответственно, подавленнее его подлинная духовная жизнь, и наоборот. На эту бездуховную и антирелигиозную сущность театра обращает внимание и В. В. Розанов, когда говорит, что «Апостол Павел вовсе не предлагал афинянам; “Поверуйте во Христа сверх того, что ходите на олимпийские игры”. В минуту отдыха, ну хоть какого-нибудь отдыха, суточного, часового, он все же не пошел в греческий театр посмотреть трагедию. Тонким чувством психических навыков мы знаем твердо, что об этом не только не рассказано в “Деяниях”, но этого и не было. Павел в театре — невозможное зрелище! Одобряющий игру актеров — какофония! Разрушение всего христианства!!! Да, Павел трудился, ел, обонял, ходил, был в материальных условиях жизни; но он глубоко из них вышел, ибо ничего более не любил в них, ничем не любовался… ». Но мы вынуждены признать, что Розанов оказывается непоследовательным. Называя весь театр «любованием», что в целом верно, он тем не менее не хочет различать театр драматический и театр оперно-пластический. Однако он сам признает, что «… грусть выше радости, идеальнее. Трагедия выше комедии… Таким образом, одна из великих загадок мира заключается в том, что страдание идеальнее, эстетичнее счастья, грустнее, величественнее». Но ведь первые древнегреческие представления в театре и замысливались первоначально как трагедии, как «песнь священных козлов» бога Диониса, бога действительной жизни, ее трагичности и здесь — неразрешимости. Нынешняя опера и балет — это только далекие отголоски первых трагедий, которые сами, стараниями Эсхила, Эврипида и Софокла, стали только отголосками реальных, живых религиозных празднеств и мистерий. Вся атрибутика первых театров была подчинена божественному — религиозному — содержанию спектаклей: теологейон, керауноскопейон, механэ; вспомним «deus ex machina». Боги в первых греческих трагедиях были главными действующими лицами. Театр и рождался как представление «Божественной трагедии».
А правомерно ли так оценивать «всякий театр»? В абсолютной шкале ценностей — да! Однако для балета и оперы необходимо сделать исключение, так как они не являются «драматическим театром» в собственном смысле этого слова. Они еще сохранили в себе, пусть уже не содержательно, но только формально, девственную подлинность жизни — танец и пение. В опере сама личная игра актера, его умение искусно подражать жизни мимикой, жестами, речью уходят даже не на второй, а на последний план. Игра в опере не существенна. Существенна, наоборот, способность певца выразить голосом то, что в действительной жизни осуществляется непроизвольно — пение души. Здесь все смыслы не значимы. Мы можем слушать оперу и не глядя на сцену, так же как мы слушаем пение убирающих хлеб, не видя их за работой. Певец, в отличие от драматического актера, становится единым органом — «инструментом», голосом выражающим состояние души представляемого им героя, поющей посредством «хоревта». Равно как и в балете: не игра, то есть личное представление, оказывается существенной стороной, а наоборот, весь организм танцора — его душа и тело — становятся органом, «инструментом» пластическою выражения состояния души представляемого им героя в танце. Пение и танец — вот что мы слышим и видим. Конечно, в современной опере и современном балете присутствие представления неотвратимо, как, впрочем, и во всем, что сопровождает современного человека. Однако они в силу своей изначальной укорененности в подлинном — мистериальных танцах и пениях, рожденных полнотой бытия, — хранят в себе эту незамутненную девственность. Ту девственность, для которой и танец, и пение еще не были «знаками» и «символами» чего-то другого, но живым действом, живым продолжением полноты мира. В известном смысле, опера и балет сохранили в себе подлинность жизни в той мере, в которой они сохранили отпечаток первоначальной религиозности, религиозности античной. Именно эта первоначальная религиозность меньше всего видна современному цивилизованному взору, видящему в балете и опере только «высокохудожественное представление» и «утонченное эстетическое наслаждение», то есть искусственную гедонистическую модель реальной жизни. Что принесет с собой такое понимание сущности искусства?
 Еще раз внимательно вглядимся в тот урожай, который созревает на наших глазах и который предстоит собирать нововременному человеку. Его плоды, отягощенные собственной зрелостью, принесут ведь новые семена. Эти семена он как раз и хотел бы заронить в историческую почву уже сейчас, чтобы в обозримом будущем зрел новый урожай. Его ожидание столь очевидно, что бессмысленно взывать к разуму или сердцу. Уже ткется полотно будущего бытия, и снующий туда-сюда «энергичный человек» глубоко убежден, что это он создатель полотна, совсем не подозревая, что он всего лишь челнок, и что чьи-то руки, теребя его, неумолимо, нить за нитью, приводят рисунок этого мира из небытия в бытие. Он все еще верит в то, что именно осознание пагубности той самозаконодательной программы, которая была им положена в основание всей новоевропейской истории, выведет из кризиса. В чем же была ложность сделанного им когда-то рационального шага? В том, отвечает он, что «природу определили как мастерскую», а человека — мастером в ней. Что им предлагается взамен? Выработать — опять же самозаконодательно — новый рациональный подход, свободный от недостатков предыдущего. Согласно новому подходу, приходящий из будущего человек будет любить природу, пронизанную, по его представлениям, благодатной целесообразностью. Причем любовь к природе будет, видимо, вытекать из этой же всеобщей целесообразности! Любить ведь будет целесообразно! Но что мы видим в действительности? Что нового нам предлагают уже сегодня? Одна рациональная модель готова смениться другой рациональной моделью. Более совершенной, более взвешенной, более осмысленной, как полагают податели этих еще не взошедших семян. Неизменным остается только рациоцентризм. Неизменной остается, добавим мы, и инородность этого рациоцентризма подлинной порождающей жизни, к которой ведет совсем другая дорога. Что это за дорога? Куда она ведет?
Торная тропа ведет сеятеля к его наделу. Сколько раз хожено по ней? Все здесь такое родное и близкое. Войдем же и мы в эту близость. Она прямо, без опосредований, указывает на существо происходящего. Вся простота дела открывается в ней целиком. Вот и сейчас он обнаруживает, что дело требует от него завершения. Он теперь уже жнец. Ведь всему дано свое время. Настал черед собирать урожай. Сила, отпущенная с семенем в мир, готова снова собраться в месте своего исхода! Колосья, налитые зрелостью, гнутся к земле, одновременно кланяясь в ноги жнецу и стремясь вернуться к тому, из чего сами когда-то и вышли. Наступает момент, когда умолкает природа. Все затихает. Так затихает, что слышен каждый шорох и каждый вздох. Человек в последний раз подходит к своему наделу. В последний раз взор падает на его широту. Сеялось ли там? Взошло ли хоть что-нибудь? В это ответственное время можно услышать медленный стук замирающего сердца. Что-то там будет. Это волнение передастся каждому, кто обращает взор к своему наделу. Каждый в этот момент сознает, а кто-то, может быть, впервые, что и он, оказывается, простой пахарь и жнец. Его дело — сущностно тоже. Для каждого наступает то, чего одни ждут в трудах своих и бессонных ночах, что требовало порой напряжения всех духовных и физических сил, а другие, не веря в наступление этого, беспечно проводили дни в праздности и представлениях. Последние утверждают часто, что это никогда не наступит именно потому, что само «это» — не более, чем представление, что этому не бывать, что все
«это» домыслы отсталых людей, наконец, что жизнь прекрасна и дана не для тяжкого возделывания, а для наслаждения и потребления. Но в их глазах, за напускной веселостью и самодовольным безразличием, ясно, а в этот момент особенно ясно, видна печать страха и неуверенности. Вглядимся в них! Что же «это» такое, что
держит в нечеловеческом напряжении одних и других? Тот, кто хоть когда-нибудь действительно возделывал, тот знает, что к порогу подступило самое сокровенное и неотвратимое. Подступило то, дорога к чему бывает длиною в жизнь, то, что придавало сил, когда казалось, что для этого не было никаких оснований, когда,
наконец, терялась надежда и шаталась сама вера в благополучный исход начатого дела. Это сокровенное оправдывает все предыдущие лишения и вынесенные тяготы. Оправдывает и обосновывает, возвращая нас по существу к началу, к истоку нашего пути. Возвращает к тому, в чем собирается труд пахаря и сеятеля, его тревога и забота о всходах собирается воедино та душевная сила, которая была отпущена семени, утвердила всходы и, поддержав в нелегкое время, привела к созреванию. Мы наконец-то можем прямо и твердо назвать то, в чем дело сеятеля, а значит и его урожай приходят к своему присутствию. Имя этому сокровенному — жатва.

 Ясное утреннее небо опрокидывает на землю свой голубой купол. Все различимо настолько отчетливо, что не только видимое, но и слышимое заставляет сосредоточиться и собраться. Вслушаемся и мы в то, что доносится с поля: жат-ва! жат-ва! жат-ва!.. Нет, мы не будем поддаваться впечатлительности городского обывателя. Это не многократно повторенное слово «жатва». Тогда что же это? Только внимание полноте присутствия подскажет нам — это звук! Вслушаемся еще раз! Мы действительно слышим звук, издаваемый разящим ударом лезвия жнеца о подкашиваемые им стебли хлеба. «Жатва» — это именно звук, завораживающий своим неотвратимым присутствием все, чему суждено свершиться!

ФИЗИКА И ТЕАТР: ТРАГЕДИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ??

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Однажды мне довелось присутствовать на очень необычном театральном представлении. Его особенность заключалась в том, что зрители в театре были помещены как бы в средоточие самого театрального действа. Вы вполне можете мне возразить, сказав, что ничего необычного в этом не находите, что все это давно известно и что беда во мне, который по своему неведению принимает давно всем известное за нечто значительное и удивительное.
 В самом деле, еще в 1920–1960-х годах в Советской России Вс. Мейерхольд и Н. П. Охлопков, в Германии Э. Пискатор и отчасти Б. Брехт, а в США М. Джонс и Т. Гатри предприняли попытку
«влить новое вино в старые мехи» . По их дерзкому плану предполагалось перестроить нововременной театр так, чтобы зритель был не просто зрителем, но стал «как бы участником» театрального представления .
Э. Пискатор полагал, что «полное уничтожение границы между зрительным залом и сценой, живое вовлечение отдельного зрителя в действие дает единственную возможность спайки публики в массу». Уже в наше время В. В. Базанов так комментирует теорию Пискатора: «Уничтожить границу — значит погрузить зрителя в атмосферу спектакля, поместив его как бы в центр драматических событий, превратить из массового созерцателя в действующее лицо». Новизна этого плана не замедлила сказаться на судьбе всей
«театральной жизни».
 В связи с этим возникает вопрос: зачем вышеназванным режиссерам и драматургам понадобилось ломать конструкцию нововременного театра — помещать сцену в центр зала или, наоборот, помещать в центр зала зрителя и т. д.? Можно, конечно, пред- положить, что старая нововременная конструкция устарела, что она перестала выполнять коммерческую функцию — делать представления кассовыми, и т. д. Такие предположения, действительно, не лишены оснований. Один из ведущих театральных режиссеров современности Питер Брук, видя, что «официальный» нововременной театр отживает свой век, говорит буквально следующее: «Положение неживого театра, по крайней мере, совершенно ясно. Во всем мире посещаемость театров падает. Время от времени появляются новые направления, новые хорошие драматурги и так далее, но в целом театр не только не в силах возвышать зрителя или поучать — он едва способен развлекать. Театр часто называли публичным домом за продажность его искусства, но сейчас эти слова справедливы в другом смысле: в публичных домах тоже берут деньги за небольшое удовольствие. Кризис на Бродвее ничем не отличается от кризиса в Париже или Уэст-Энде, театры стали мертвым делом, мы понимаем это не хуже театральных кассиров, и публика чувствует трупный запах » (курсив мой. — А. П.) .
 Другими словами, эгалитаризация общества, наделение человека все большим количеством прав требовали от театра соответствующих изменений, зритель больше не желал оставаться пассивным наблюдателем представления на сцене. Он сам хотел стать — или его желали видеть — деятелем, то есть актером, в театральном смысле этого слова.
 Да, все это так, но только отчасти. Дело в том, что вопрос о конструкции нововременного театра можно сформулировать по- другому: зачем современным режиссерам и драматургам понадобилось включать зрителя в спектакль в качестве участника ? Содержание этого вопроса уже можно рассмотреть как проблему.
 Действительно, представление в театре — это всегда представление жизни, тех процессов, которые в ней происходят. Однако такое представление есть представление не жизни вообще, а типичной жизни. Другими словами, оно дает нам возможность приобщиться не к подлинной жизни, а к идеальному, отвлеченному образу этой жизни, лишенному ее богатства. Питер Брук дает откровенный и честный комментарий на эту тему: «В повседневной жизни “если бы” — фикция, в театре это — эксперимент. В повседневной жизни “если бы” — уклончивость, в театре “если бы” — правда. Когда нас удается убедить в этой правде, тогда театр и жизнь — одно целое» . То, что происходит на сцене, к реальной жизни не имеет прямого, а чаще всего и вообще никакого отношения. Мы даже можем это экспериментально проверить.
 Допустим, кто-то смотрит «Братьев Карамазовых», инсценированных по одноименному роману Ф. М. Достоевского, в каком-нибудь театре. По ходу спектакля он внутренне не соглашается с действиями и поведением одного из героев, например Смердякова. Что он должен в этом случае делать? Вы скажете: ничего, смотреть и слушать дальше, и будете правы. Однако этот «кто-то» действует совсем по-другому: он встает, произносит слова возмущения и выходит из зрительного зала . Становится ли такой «чудак» участником представления? — Безусловно! Между тем среди присутствующих его поступок вызывает недоумение и непонимание. Почему? Очевидно, потому, что такой зритель ломает барьер между зрителями (представляющими) и сценой (представлением). Говоря философским языком, он требует от абстракции быть тем, абстракцией чего она является. Этот «чудак» хочет абстракцию «приживить к жизни», простите за тавтологию. Но подобное в принципе невозможно. Это, если хотите, противозаконно. Именно такими противозаконными действиями и возмущаются зрители и актеры, когда «чудак» совершает неадекватные действия. В результате под возмущенный шепот и сердитые взгляды «чудак» покидает зал, продемонстрировав свой протест.
 Какие следствия этого эксперимента мы можем зафиксировать? Они следующие.
1. Существует реальная, подлинная человеческая жизнь.
2. Существует как минимум одна модельная форма реальной, подлинной человеческой жизни, называемая в нашем употреблении словом «театр», или «театральное представление».
3. Театральное представление человеческой жизни — ее моделирование — так относится к реальной жизни, как всякая модель относится к тому, моделью чего она является, иначе говоря, она оказывается отображением только некоторых, существенных для нее (модели), сторон.
 Рампа в театральном зале не просто элемент интерьера или граница, разделяющая зрительный зал и сцену, это прежде всего водораздел между абстрактным миром и миром реальным.
 Все-таки мы должны признать, что реальные зрители сидят на реальных стульях в реальном помещении, именуемом «театр». И в этом их сидении нет ничего «символического» или абстрактного. Но вот актеры в этом же театральном зале, хотя и ходят по реальному настилу из реальных досок, действуют «неадекватно» реальности. Это легко показать. Зритель, выходя из помещения театра, может продолжить со своим спутником тот же разговор, который так «современно начал во время спектакля. Актера, который продолжит вне театра монолог, начавшийся на сцене, сочтут душевнобольным.
 Итак, поставленный с «чудаком» эксперимент недвусмысленно указывает на оторванность происходящего на сцене от реальной подлинной жизни. Эта оторванность узаконена как норма, как условие существования самого театра. И тот, кто самопроизвольно ломает барьер оторванности, изгоняется из «зрительного зала», превращаясь в «театрального хулигана».
 В связи с этим возникает проблема: почему в одной и той же форме драматического искусства — театре — в одном случае, когда речь идет о привычном для нас представлении, включение зрителя в него является «театральным хулиганством», а в другом, когда речь идет о театре Охлопкова, Джонса, Гатри и других, участие зрителя в представлении оказывается, наоборот, необходимым ?
 Попытке поиска решения этой проблемы и будет посвящено основное содержание моей статьи. Для этого необходимо обратиться к самым истокам происхождения театра. Мне кажется, только там можно обнаружить корни тех ростков «нового и необычного», которые сегодня набрали силу и уверенно заявляют о себе как «революция в мировоззрении».

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕАТРА

Обратимся к языку: — в переводе с греческого означает, прежде всего «место для зрелищ», а уже потом, в нашем современном смысле, — «театр». Театр — это, попросту говоря, «зрелище». Слово « » произошло от глагола , означающего «зреть», «смотреть», «видеть», в том числе «созерцать умом». Здесь нельзя не обратить внимание на смысловую и лингвистическую близость этого глагола с глаголом — «смотреть на зрелище», «присутствовать на зрелище». От него-то и произошло известное слово «теория» —, которое в его исконном первоначальном смысле означает, конечно же, не доказательное знание в нашем современном понимании — когда мы говорим «теория Максвелла» или «теория суперструн», — а опять же хорошо нам знакомое «наблюдение за зрелищем», «зрелище». Итак, теперь мы можем спокойно ступить на тропу исследования. «Театр» и «теория» для древнего грека, в сущности, одно и то же — зрелище. Но это лишь лингвистические коннотации, которые в лучшем случае могут выступать метками для обозначения пути следования. А как обстояло дело с исторической точки зрения?

 Дело в том, что в Греции климатические условия значительно более благоприятные для ведения сельского хозяйства, чем в центральной России. Если в средней полосе России уборочные работы приходятся в основном на конец августа — середину сентября, заканчиваясь к началу октября, то в Греции они начинаются значительно раньше и значительно позже заканчиваются. Понятно, что и сельские праздники отмечались в соответствии с климатическими условиями каждой местности. Отмечались целым деревенским сходом. Участвовали в нем все, от мала до велика. В православном календаре он выпадал на Покров. Я очень живо себе это представляю. Мой дом в деревне расположен недалеко от сельского кладбища, и поневоле приходилось быть свидетелем, когда провожающие родственника в последний путь идут от противоположного конца с песнями через все селение к погосту, несут иконы и домовину. На лицах шествующих сосредоточенность и горе. Само пение, безыскусное, но в то же время обязывающее остановить всякое дело, указывает на его бытийственную зряшность. Каждый, будь то прохожий или хозяин попавшегося дома на пути, снимает головной убор и желает покинувшему нас Царства Небесного, ибо понимает, что и он близко стоит к тому же. Это и есть жизнь. Подлинная жизнь.
 А теперь допустите, пожалуйста, что нашлись бы люди, скорее всего, приезжие, которым нет никакого дела ни до усопшего, ни до Царства Небесного, ни до содержания пения. Им только нравится, как смиренно ведут себя участники процессии, как умильно по- ют старушки, поэтому, желая удовлетворить свое гедонистическое чувство, они прямо рядом с дорогой ставят скамьи и наблюдают за процессией. Кто эти люди, спрашиваю я вас? Правильно, посторонние наблюдатели . Для них это не похороны, а зрелище похорон.
 Я понимаю, что аналогия не совсем удачна и что радостный и вакхический праздник Диониса — это не похоронная процессия, а нечто противоположное. Однако это существенная черта, необходимая для нашего с вами понимания сущности театра. Дело в том, что так или почти так родился греческий театр. Для того что-бы посмотреть на процессию со стороны, из нее надо было выйти, и не только пространственно — расположив скамьи амфитеатром, — но прежде всего умственно. Это означает, что живая связь с богом, которому пели дифирамбы участники процессии и которому они поклонялись, — ослабла или была вовсе утеряна. То, что первые театральные представления были «остановкой» религиозной процессии и религиозного праздника, есть исторический факт. Трагедия — это и есть песнь священных козлоподобных сатиров, посвященная богу Дионису. Изображения бога, которые верующие носили во время праздничных торжеств, тоже становятся участниками такого зрелища. Вся атрибутика первых театров была под- чинена божественному — религиозному — содержанию спектаклей: теологейон, керауноскопейон, механэ — вспомним deus ex mahina. Боги в первых греческих трагедиях были главными действующими лицами. Театр и рождался как представление «божественной трагедии». Такой взгляд «со стороны» на религию появляется в Греции приблизительно в VII–VI вв. до н. э.
Однако невозможно, чтобы празднества в культе Диониса для верующего в доэсхиловскую эпоху или евхаристия для христианина10 были только моделью реальной религиозной жизни. Наоборот, исступление в первом случае и пресуществление во втором — это и есть сама жизнь. Наиреальнейшая реальность. Но что мы видим в рожденном театре?
1. Зритель — это зритель и только зритель, отстраненный барьером даже от «моделирования жизни на сцене».
2. Представление, этот «меч Аполлона», рассекло цельную ткань жизни надвое — представляющего и представляемое. Это действительно так. Представление — это самое аполлоническое изобретение европейского сознания. Говоря привычным языком, служба и таинство превращаются в театр, то есть зрелище, по- современному — «шоу». При таком взгляде на бытие сама подлинная жизнь уходит на задний план и как таковая не допускается к присутствию. Наоборот, в театре само представление оказывается жизнью.
3. Подлинная жизнь заменяется игрой в нее.
Таковы неутешительные итоги краткого рассмотрения происхождения театра. Посмотрим теперь, какие поразительные
аналогии-следствия развились из общего корня — «теории-театра-зрелища».

СПАСЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Мы давно привыкли к тому, что театр является по преимуществу «сферой эстетического», а наука — «сферой рационального». У науки и искусства различные способы обнаружения, проявления и демонстрации истины. При таком понимании специфики каждой из них нелепым может показаться стремление найти что-либо существенно общее. Я подчеркиваю — существенно, ибо «общее вообще» обнаружить можно везде и всегда. Однако я попробую продемонстрировать, что у современного театра и современной физики есть не просто общие черты, но черты существенно общие.
 Физики и драматурги, как это ни покажется странным, практически одновременно, в 1930–1970-х годах сформулировали принципы, оказавшие значительное влияние на всю последующую историю как физической науки, так и театрального искусства. Эти принципы прямо касаются представления как формы отношения к реальности.
Вот как формулируются эти принципы в физике.
1. Сильный антропный космологический принцип (Б. Картер):
«Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от
которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором
этапе эволюции допускалось существование наблюдателей».
2. Принцип участия (Дж. А. Уилер): «Наблюдатели необходимы для того, чтобы Вселенная возникла».
3. Принцип неопределенности (В. Гейзенберг) и его «стандартная» интерпретация 11 : «Характеристики физической системы мо- гут быть адекватно описаны только в том случае, если система “наблюдаема” с помощью соответствующего прибора. Без наблюдателя характеристики физической системы “в некотором смысле” вообще не существуют».
Мировоззренческая «подкладка» названных принципов заключается в том, что нововременная наука дала настолько грубое — и в этом смысле устаревшее — описание физической реальности, полностью исключив из нее наблюдателя, что любая современная по- пытка заглянуть чуть глубже сразу требует учета его существо- вания (релятивистская механика, квантовая механика, квантовая космология и др.). В дальнейшем я сосредоточу свое внимание в основном на антропной аргументации, ибо обсуждение всего ком- плекса проблем, связанных с проблемой «наблюдателя» в физике XX в., заведомо потребует выхода за рамки статьи.
В режиссуре и драматургии, может быть, и нет явных формулировок своих принципов, но общий их смысл содержательно близок принципам, указанным выше.
1. Принцип участия Э. Пискатора: «Зритель, пространственно помещенный в театральное представление, оказывается «как бы» его участником», или
2. «Театральное представление следует организовать так, чтобы в нем допускалось участие зрителей».
Мировоззренческая «подкладка» театральных принципов в сущности та же: нововременной театр сделал зрителя настолько пассивным наблюдателем происходящего на сцене, что оно в конце концов вообще перестало его интересовать. Утрата интереса к нововременному театру есть следствие проведения такой жесткой демаркации. Вывод: зрителя необходимо сделать активным участником спектакля-зрелища.
Мировоззренческие истоки антропного космологического принципа (АКП) мне уже приходилось рассматривать12 , поэтому я не буду на них подробно останавливаться и лишь напомню основные положения:
— АКП не только ограничивает физику определенного типа, ограничивая допустимый набор теорий со строго определенными параметрами начальных условий, но накладывает ограничения и на определенный тип рациональности ;
— следовательно, не только физическая Вселенная должна быть Вселенной определенного типа, но и человеческая история — эволюция европейской рациональности — должна была допустить существование такого пути, который привел бы к появлению типа рациональности, в рамках которого АКП станет осмысленным ;
— это значит, что в АКП неявно содержится антропный исторический принцип, накладывающий ограничения на европейскую историю и европейскую культуру.
Вывод: антропный космологический принцип является искусственной попыткой «возрождения» того живого единства человека и мира, которое было утрачено при… возникновении самой науки.
Мировоззренческие истоки театрального «принципа зрительского участия» Пискатора, Брехта, Охлопкова и других те же:
— нововременной театр изжил себя именно потому, что предлагал полностью исключить зрителя из спектакля, оставляя ему пассивную роль стороннего наблюдателя. Нововременной театр утверждал расколотость живого единства мира, что соответствовало господствовавшему тогда (XVI–XVII вв.) типу рациональности в театральном искусстве; театральная сцена была сценой «закрытого типа» и представляла из себя «коробку»;
— античный театр (опера и балет), по мнению Питера Брука, устарел еще больше, так как рождался из религиозных орфических и дионисийских мистерий, а традиционная религиозность сегодня как никогда лишена онтологической основы;
— необходимо искать, по мнению Ежи Гротовского, Питера Брука и некоторых других режиссеров, новые формы театральных постановок, в которых утраченное живое единство человека и мира было бы восстановлено.
Вывод: театральный «принцип зрительского участия» является искусственной попыткой достигнуть того живого единства человека и мира, которое было утрачено при… возникновении самого театра.
Можно резонно спросить: почему же искусственной? Потому что ни антропный принцип, ни принцип «зрительского участия» органично не вытекают ни из каких физических или театральных теорий, господствовавших на протяжении последних трех–четырех столетий. Более того, они противоречат фундаментальному требованию новоевропейской рациональности, честь в формулирования которого принадлежит Николаю Копернику, Галилео Галилею и некоторым другим основателям новой науки, — физические за- коны, которым подчиняются природные процессы, независимы от наблюдателя. И еще строже: присутствие наблюдателя следует вся- чески элиминировать из получаемого научного знания. Гелиоцентрическая система Коперника и инерциальный закон Галилея были подлинным триумфом этой программы. «Долой наблюдателя!» — вот эпистемологический лозунг новой науки XVI–XVII столетий. Это требование оставалось в силе вплоть до начала XX в.
 Именно поэтому по отношению к господствующим теориям в физике и к господствующим подходам в театре приведенные выше принципы являются «инородными телами», ломающими все прочно сложившиеся представления о мире и месте человека в нем.
 Ну и что, скажет читатель, всякая новая теория, будь то физическая или театральная, непривычна и нестандартна для восприятия. Я согласен, все это так. Однако дело здесь не просто в новизне, но в особой новизне и физике и театру не хватает жизни. Это тонко чувствуют и наиболее глубокие физики, и наиболее глубокие режиссеры. Так, один из ведущих современных космологов А. Д. Линде по этому поводу пишет: «Фактически речь может идти о том, действительно ли стандартная физическая теория является замкнутой применительно к описанию мира в целом на квантовом уровне или же нельзя полностью понять, что такое Вселенная, не поняв сначала, что такое жизнь»13 . Фактически о том же самом говорят и режиссеры. Питер Брук, например, разделяет «живой» театр и «неживой». В живом театре присутствует тайна. В живом театре «невидимое становится видимым». Поэтому основная задача режиссера — привнести жизнь в театральное представление, оживить его 14 . Здесь надо иметь в виду, что «программа оживления театра», по существу есть программа оживления представления. Поэтому оживляется не просто отдельное «восприятие зрителя»,
«вживание актера в образ», «включение зрителя в представление», «биомеханика» и т. д., выступающие по отношению ко всему театру как только отдельные способы достижения общей цели, но оживляется сам театр как форма бытия европейского человека. Как заметил Питер Брук в уже приводившейся фразе, «театры стали мертвым делом… и публика чувствует трупный запах». Именно это «мертвое дело» и призваны реанимировать новые театральные подходы, среди которых метод «включения зрителя в представление» наиболее характеристический в ткани современной европейской рациональности.
Однако что значит — оживить ? Это означает сделать представление как можно более уподобленным жизни, в пределе — неотличимым от нее, сделать таким, чтобы выполнялось требование Брука — «жизнь и представление суть одно».
 Но жизнь есть тайна, религиозная тайна. И стремление привнести жизнь в физику и театр есть не что иное, как онтологическая потребность в религиозном.
 Кардинальный вопрос, по-моему, заключается в том, какими средствами пытаются современные физики и режиссеры воспроизвести единство человека и мира? С моей точки зрения, они пытаются достичь новой цели — живого единства — старыми средствами. Дело в том, что наблюдатель — человек и его представления — по-прежнему остаются критерием онтологической ценности окружающего мира. Человек сегодня пытается свести расколотый им некогда на части мир к сумме частей. Однако «сумма человека и мира» не обладает неточной неаддитивностью «живого единства человекомира ». Наш язык настолько «партикуляризирован», что буквально заставляет ставить «сумму» — союз «и» — между словами «человек» и «мир». Но в религиозном измерении нет самого
«между». Этого-то, к сожалению, и нельзя понять, прибегая к искусственным рациональным приемам, вроде АКП или «принципа зрительского участия».
Вот те неутешительные следствия, которые мы унаследовали от «первых» прометеев человечества, «смело» посмотревших на живое единство мира «со стороны» отстраненным взглядом. Как мы видим, спасение представления пока не выглядит обнадеживающим.

ПАРАДОКС «ПРЕДСТАВЛЕНИЯ С УЧАСТИЕМ»

 Самые дотошные и проницательные могут спросить: если вы так ополчились против «представления» как формы отношения к реальности, то чем же вы сами занимаетесь, как не таким же точно
«представлением театрального представления»?
 Вынужден признать: да, именно этим я и занимаюсь. Однако могу сказать прямо: и вы хороши, если сами пригласили меня выступить и позволили столько времени отвлекать вас от чего-то действительно важного в этой жизни. Для себя же я делаю такой вывод: значит, вы сами находите наслаждение в представлениях. А это значит, что с полнотой вашего собственного бытия что-то неладно. Но поскольку нас оказалось здесь слишком много, я позволю себе сделать последний вывод: представление стало неотъемлемой частью нашего человеческого бытия, как православного, так и неправославного. Настолько неотъемлемой, что впору повторить слова, сказанные старцу Силуану: «Держи ум свой во аде!».
 Мы давно уже не замечаем «представленности» всего нашего существования. И только тогда, когда эта представленность обретает черты явного омертвения, мы склонны отказываться от ее старых отживших форм и переходить к новым. С моей точки зрения,
«представление с участием» и есть одна из таких новых форм. Давайте задумаемся.
1. Что делает современный театр? Он искусственно «как бы» вводит зрителя-человека в театральное представление в качестве участника.
2. Что делает современная физика? Она искусственно «как бы» вводит15 наблюдателя-человека в представление об устройстве Вселенной в качестве участника. Что было условием разбиения единства человека с миром? Ответ прост: представление. Именно тогда, когда человек «отстранился» от религиозного действа и посмотрел на него «со стороны», и родилось «зрелище» — теория и театр. Живая связь с единством мира была утрачена, и утрачена навсегда.
 Разве может то, что было условием разрушения единства, быть условием его самого? Ответ тоже прост: нет. Разрушительная сила представления исчерпала себя, если теперь «человек представляющий» силится представить «непредставляемость самого себя». Поясню суть дела.
 Эту парадоксальность современного типа «представления с участием зрителя» можно сформулировать в виде нескольких утверждений.
Утверждение 1. Представление есть такая форма бытия реальности, главным условием осуществимости которой является разделение реальности на представляемое (объект) и представляющего (субъект) .
Другими словами, условием осуществимости представления является разбиение единства мира. Однако современные физики и режиссеры хотят «представляющего» включить в «представляемое», то есть для них справедливо утверждение 2.
Утверждение 2. Представление как форма бытия не запрещает представить в качестве объекта самое себя. Но тогда представление, как разделение реальности на представляемое (объект) и представляющего (субъект), представляя самое себя как представляемую реальность (объект), предполагает, в свою очередь, разделение этой реальности на представляемое (объект) и представляющее (субъект). Однако и в этом случае оно опять может представить себя в качестве «объекта», то есть разделить эту вновь полученную реальность на представляемое (объект) и представляющее (субъект), и так до бесконечности.
 Получается, что «представление с участием зрителя» делит реальность, но поскольку оно содержит и себя в качестве такой реальности, постольку делит и само себя, в результате чего мы приходим к дурной бесконечности. Но, будучи само разделенным до бесконечности, оно теряет способность делить реальность. Поскольку же оно не делит ее, то и не является представлением. В результате мы приходим к парадоксальной ситуации: «представление с участием зрителя» не является представлением.

16 Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что предложенное определение «представления» не является универсальным и что возможны другие формулировки. Однако в том контексте, который меня интересует — отношение «представляющего» к «представляемому» — оно мне кажется наиболее оптимальным.
17 Эта ситуация «представления с участием» отдаленно напоминает апорию Зенона «Ахиллес и черепаха». Как в одном, так и в другом случае цель оказывается недостижимой из-за появляющейся бесконечности «промежуточных» этапов.
18 Можно, дерзнув, допустить, что Бог не прибегает к «представлению» в силу чрезвычайной грубости и ограниченности последнего. Скорее всего, это вынужденное изобретение падшего человека. Европейский человек, наоборот, им очень гордится. Как мы только что убедились — предпринятая попытка представить «единство человекомира» с логической необходимостью обречена на провал. В этом отношении весьма наивными могут выглядеть отсылки к тем или иным главам из Библии, где употребляется термин «представление». Откровение дано Богом, но записано человеком! Проблема-то как раз в том, что представление — это не просто термин, а нечто онтологически более фундаментальное.
 Вывод : представление не является формой бытия, позволяющей адекватно (в нашем случае непротиворечиво) отображать его живое единство.
 Попросту говоря, представление напоминает мне чудовище, которое имеет склонность пожирать все новые и новые области. А когда все оказалось пожранным, оно приступило к самопожиранию, то есть самопредставлению. Однако здесь оно и обнаружило свою границу. Как же иначе можно объяснить появление «театрального представления», где зритель, то есть представляющий (задумайтесь! — в идеале все зрители в театре Охлопкова являются участниками представления) участвует в спектакле! Ибо представление, в котором нет зрителя (представляющего), — это nonsens, то, чего не может быть по определению. Представление без представляющего — это contradictio in adjecto, противоречие в основании.

\* \*
\*

Итак, человек, стоявший у истоков европейской цивилизации, пожелал представить жизнь. Представив ее, он тем самым ее умертвил. Реальная жизнь для него только и может быть «представлением о подлинной и реальной жизни». Ведь не зря же он посещает театр, чтобы «возвыситься», «причаститься культуре», «глотнуть свежего чистого воздуха». «Представление» — это и есть для него жизнь. Но если и это убогое «подобие» подлинного начинает чахнуть, то что остается современному человеку?
Правильно! Ему остается «вдохнуть» в представление новые силы. Современный человек желает оживить представление. Но, как мы только что показали, это в принципе невозможно. В этом, с моей точки зрения, и состоит трагедия представления.

ТЕОРИЯ И ТЕАТР
КАК ОРУДИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1. РОЖДЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1.1. Понятие о «представлении»

 Что понимается в данном случае под представлением? В русском языке понятие «представление» является многозначным, то есть с помощью термина «представление» имеет несколько смыслов. Наиболее распространены гносеологическое и артистическое (от лат. ars, artis — «искусство, наука, ремесло») понимание «представления».
К «представлению» в познании относится то, что совершается с результатами восприятия — образами, то есть «воспоминанием» и «воображением». В других европейских языках понятие «представления» имеет собственные термины — имена. Например, в немец- ком — Vorstellung, а в английском — Representation.
 Равным образом и артистическое понимание представления имеет собственное наименование: в немецком — Au? u? hrung, но в английском отчетливее — Performance, это есть термин, который сегодня пытаются «вставить» в русский язык.
 С другой стороны, внутри гносеологического понятия «представление», в свою очередь, можно выделить еще два смысла. Первый касается представления как «образа», «идеи», второй — представления как «противопоставления». Если первое понятие фиксируется в языке через такие термины, как «Idee», «Image», то смысл второго понятия лучше всего передается немецким термином «Gegen-stand», как именно «представленное», «противопоставленное», как «предмет».
 Однако, несмотря на такое множество языковых и смысловых отличий, мы можем утверждать, что «театральное представление» имеет общее содержание с «эпистемологическим представлением». Эта общая, пересекающаяся область заключает в себе и гносеологическое представление (Vorstellung, Representation), так как, хотя актеры на сцене и реальны, но действия, которые они совершают, и слова, которые они произносят, относятся не к наличному, но к идеальному (воображаемому) миру. Зритель просто обязан представлять как раз в гносеологическом смысле — припоминать и воображать — ту реальность, в которой эти идеальные действия были бы наличными.
 В то же самое время артистическое понимание «представления» (Au?u?hrung, Performance), является собственным в нашем случае с «театром», то есть театральное представление буквально «играет» и «исполняет» эти идеальные действия перед зрителями в наличном мире.
 Как уже отмечалось, в театральном представлении обязательно присутствует момент идеальности и связанный с ней момент образности, ибо, в противном случае, происходящее на сцене было бы самой наличной жизнью, то есть не отличалось бы от самой наличной действительности. И уж совершенно точно — в театральном представлении имеет место «представление как противопоставление», представление как Gegen-stand. Пока лишь укажем на то, что в нем существует «офизиченное» или — точнее — овеществленное «опредмечивание» происходящего на сцене.

 Итак, мы убедились, что «гносеологическое представление» и «представление артистическое» имеют область пересечения, то есть имеют общий смысл. Вместе с тем понятно, что в «гносеологическом представлении» действия «происходят в сознании человека», а в театральном представлении действия «происходят на сцене». Театр является специальной сценической конструкцией, «выносящей» сознание человека за пределы его головы на площадку и т. д. и т. п. Здесь нам особенно важно зафиксировать, что представление театральное имеет множество отличий от представления гносеологического, но вместе с тем имеет и сходства, о которых мы говорили выше. Поскольку же эти сходства касаются существа представления как такового, то и возможное возражение о «смешении двух понятий» под одним термином оказывается несостоятельным.
 Существо представления — как «представленности», как Vorstellung, Idee, Performance, Gegenstand присутствует и в сознании и на сцене (далее мы убедимся, что даже Performance присутствует в сознании, специфически трансформируясь в «театр сознания» —теоретическое моделирование.
 В определениях представления в различных справочниках и исследованиях можно найти несколько его существенных признаков. Приведем в качестве примера определение В. А. Лекторским.
«Представление есть “наглядный чувственный образ предметов и ситуаций действительности, данный сознанию… сопровождающийся чувством отсутствия того, что представляется”. Причем представления могут быть “представлениями памяти” и “представлениями воображения”»1 . Другими словами, представление так или иначе связывается с «сознанием» человека.
 Обратим внимание на то, что в приведенном определении «сглаживается» как раз та особенность представления, которая «впервые» — «после» ощущения и восприятия — делит мир на две области: «представляющего» и «представляемое». Лекторский, правда, говорит осторожнее — есть не резкое деление мира, но толь- ко «чувство отсутствия того, что представляется». Поскольку же «чувство» как минимум наполовину субъективно, постольку и «отсутствие того, что представляется» ставится в зависимость от этой субъективной «половины». То есть деление реальности может иметь место, а может и не иметь.
 Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, попытаемся развернуть само обсуждение «проблемы представления» в ином направлении. Началом к такому разворачиванию может послужить следующее. В приведенном определении, хотя и показаны существенные стороны «представления», однако все они даны исключительно в плоскости эпистемологии — в них указано, что есть представление в сознании и познании — без их отношения к области онтологии. Но ведь автор определения и не ставил перед собой таких задач.
В нашем же случае онтологический разворот понимания представления имеет решающее значение. Действительно, прежде чем «представление» в форме «образов памяти» или «образов воображения», их синтеза или суммы, появится в моем сознании, уже до всего этого — бытие моего сознания, бытие мира, в котором есть мое сознание, должны изначально быть «устроены» так, чтобы само это «появление» стало возможным2 . В таком случае определение «представления» будет отнесено не к моему сознанию, сознанию вообще, но к бытию и его проявленным свойствам. Тогда само представление как лишь одна из возможностей обнаружения бытия будет поставлено в прямую зависимость от последнего и, следовательно, определяться будет через него самого.
Итак, под «представлением» я буду понимать способ бытия реальности, главным условием осуществимости которой является разделение единой реальности на представляемое (объект) и представляющего (субъект). Именно эта «делящая» сторона представления и будет меня интересовать в первую очередь.

1.2. Исторические свидетельства происхождения
«представления»

Тот факт, что Представление исторично, то есть имело начало и, по всей видимости — как это следует из последней части настоящей работы, — будет иметь конец, может рассматриваться как хорошо установленное положение. Однажды мы уже приводили свидетельства в пользу этого . Однако важность этих аргументов принуждает воспроизвести их еще раз.

1.2.1. Свидетельство поэтическое

Возникновение Представления, т. е. «деления бытия цельного мира на бытие субъекта и бытие объекта», зафиксировано как минимум в нескольких памятниках дохристианской эпохи. Эта фиксация ценна для нас тем, что авторы, сделавшие это, не были ни профессиональными учеными, ни профессиональными философа- ми.
Начнем с Эсхила. В «Прометее прикованном» главный герой видит свою заслугу перед людьми в том, что выделяет их из еще нерасчлененного и естественного бытия (природы):

Об этом не затем, чтоб их кольнуть, скажу,
А чтоб понять вам, как я к людям милостив. Они глаза имели, но не видели.
Не слышали, имея уши. Теням снов Подобны были люди, весь свой долгий век

Ни в чем не смысля… (Стр. 446–449)

Что понимал Прометей под выражением «Теням снов подобны были люди, весь свой долгий век ни в чем не смысля. . . »? С необходимостью то, что в «доразделенном» состоянии человек не был — с точки зрения Прометея — даже «человеком» в собственном смысле этого слова, ибо оставался только «тенью» человека, которого Прометей считает действительным — состоявшимся человеком. Ведь «человек-тень» еще не пришел к самому себе, не осознал себя как Человека. Именно поэтому он «ни в чем не смыслил». Что же такое делает Прометей с человеком, чтобы тот покинул «царство сна» и пробудился? Это явствует из другого упрека Прометея:

Они глаза имели, но не видели. Не слышали, имея уши.

 Но что это значит: «глаза иметь», но не видеть, «иметь уши», но не слышать? О какой «слепоте» и «глухоте» говорит Прометей? Нетрудно догадаться, что речь идет не о буквальной физиологической неспособности. Более того, Прометей подчеркивает, что, обладая органами чувств (инструментами), человек не использовал их соответствующим образом. Но что это значит? Это означает, что указанные способности человека оставались для него безотчетной данностью, которая — как «безотчетная» и как «данность» — довлела над ним. Человек был подчинен этой данности, находился в ее власти. А раз так, то «имея глаза» — не видел, «имея уши» — не слышал. Что же не видел и не слышал человек?
 Он не видел и не слышал, прежде всего, самого себя в самих актах «видения» и «слышания». Он еще не осмыслил: «это Я вижу» и «это Я слышу». Здесь важно понять, что Эсхил вкладывает в уста Прометея реконструктивное описание происхождения Представления.
Допрометеевский человек был самим действием «слышания» и «видения» погружен в мир. Этот мир сам, сквозь «глаза» и «уши» человека видел себя и слышал себя. Можно сказать, что это была
утроба мира, его неразделенное чрево — «человекомир», в котором его прародитель содержал его до времени в самом себе как Зевс — Афину и Диониса. Это как раз и есть то состояние человека, когда он был погружен в человекомир, где все было слитно и нераздельно.
Люди, испытавшие на себе воздействие Прометея, «прозревают». Прозревают точно так же, как прозрели библейские Адам и Ева. Факт слиянности человека с миром зафиксирован в 25-м стихе
второй главы книги «Бытия» в Библии:

25. И оба были наги, Адам и жена его, и не стыдились.

 Что значит «наги» и «не стыдились»? Это означает, что они — воспользовавшись определением Эсхила — «не видели» своей наготы. Не видели именно потому, что еще не знали себя как «себя».
 Удивительно меткое замечание по этому поводу делает о. Павел Флоренский о «Органопроекции», в свою очередь, ссылаясь на мысль М. М. Сперанского. Отец Павел отмечает, что граница человеческого тела — условна. После грехопадения, человек «узнал свою наготу», то есть цельность тела человека с телом окружающего мира — была утрачена. Мир в целом перестал быть телом самого человека, в котором не было «места наготе».
Итак, «когда» открывается Адаму и Еве их нагота? Описание этого дается в третьей главе:

4. И сказал змей жене: нет, не умрете;

5. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши
(здесь буквальная синонимичность Прометею )
и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

Далее события разворачиваются в точности как у Эсхила:

И открылись глаза у них обоих,
И узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания4 .

Образ Прометея мифологически симметричен образу Змея. И тот и другой «открывают глаза и уши» человеку. Именно они наносят удар по цельному человекомиру, инициируя субъект-объектные отношения и обособленность человека от природы.

1.2.2. Свидетельство лингвистическое

 Связи бытия и действия в бытии запечатлеваются в языке, и прежде всего в глагольных формах. Поэтому, анализируя глагольные формы, можно почти «фотографически» обнаружить следы таких связей внутри бытия, которые, будучи давно утраченными, сохранились в языке в рудиментарных формах. Обращение к их выявлению фактически означало бы проникновение в область палеолингвистики.
 Допрометеевский человек выражал цельность человекомира соответствующими формами языка, получившими естественное отражение в его структуре, которые оказываются утраченными с разрушением цельности. Что это за языковые формы? Можно считать научно доказанным факт, что все индоевропейские языки имели в качестве одной из основных глагольных форм медиальный залог (медий), который в большинстве современных языков либо вообще исчез, либо претерпел трансформации , причем это произошло с языками «или на протяжении их письменной истории, или еще до её начала» . Другими словами, утрата медиального залога — того цельного бытия и той глагольной формы, которая была ответственна за его выражение — произошло либо в гомеровскую, либо еще в догомеровскую эпохи.
 Современный греческий язык не имеет чисто медиальной формы, обладая лишь трансформированной формой медиопассива. Но хорошо известно, что древнегреческий язык обладал прямовозвратной формой глагола, которая управляла винительным падежом прямого дополнения.
 Современный русский язык, как известно, имеет два залога: активный («я строю дом») и пассивный («дом был построен мной»). В нем нет медиального залога. Если бы мы попытались применить к выражению «дом строится» медиальную форму прямовозвратного значения, то мы вынуждены были бы сказать «дом строит сам себя». С точки зрения «грамматической нормы» современного русского языка такое высказывание является нелепостью, так как уже в самом языке преданы такие формы выражения прямо- возвратной активности, которые могут быть закреплены только за одушевленным субъектом, то есть прежде всего «человеком». Это означает, что «возвратное действие» может исходить от субъекта и возвращаться к нему же только в том случае, если таким субъектом является сам человек. Мы можем сказать «человек чувствует», и это будет нормативно осмысленное высказывание. Но можем ли мы сказать «океан чувствует», «дерево переживает», «река волнуется»? Очевидно, что такие высказывания буду квалифицированы как метафоры. То есть субъектам высказывания — «океану», «дереву» и «реке», человеком приписываются такие качества и свойства, которое могли бы быть им присущи, если бы они были «одушевленными» существами. Другим словами, мы рассматриваем их так, как если бы они сами были одушевленными активными субъектами. Но поскольку они в представлении современного человека таковыми не являются, то и приписывание им таких свойств, как «чувствовать», «переживать» и «волноваться», является некорректным7 . Таким образом, мир европейского, шире — индоевропейского человека, перестал считаться одушевленно-деятельным. Он стал пассивным.
Между тем древний индоевропейский язык (праязык) имел медий в качестве универсальной формы описания. Главная его особенность заключается в том, что тогда мир не имел пассивного значения. К этому выводу пришел Эдуард Швицер: «Общий индо-германский глагол не мог иметь специфической пассивной формы. Отдельные языки употребляли частично медальную, частично активную (или индифферентную) форму в пассивном значении»8 .
Функционирование медиальной формы в языке можно было бы передать через восприятие догомеровского человека следующим об- разом: говоря «река течет» в медиальном залоге и пытаясь выразить это высказывание догомеровского человека на современном языке, мы должны были бы сказать приблизительно следующее:
«река движет сама себя собою слитно», «река движет сама себя». Но это означало бы, что «бытие речится рекой», «бытие находит- ся в состоянии течения реки». Это необычно и непривычно для современного субъект-объектного восприятия в эпоху антропоцентризма, но было это приблизительно так. Современные языки — особенно наиболее богатые языки — еще хранят в себе следы медиального залога. Так, в русском языке это обнаруживается в так называемых безличных формах: «вечереет», «светает» и т.д. Но что «вечереет»? Ответ «небо» было бы нелепым. Нам хочется вы- разить современным языком — «вечереет состояние мира», но и это не будет точным. Точным будет выражение: «бытие вечереет», то есть «бытие» находится в состоянии, которое мы передаем нашим скудным языком как «вечеренее», «быть, находиться в состоянии “вечера”». Лишь косвенно на присутствие «бытия» в безличном вы- ражении «вечереет» указывает его третье лицо — «оно (бытие) или он (мир) вечереет».
 Несколько отчетливее такая форма сохранилась в немецком языке в таких оборотах, как «Es regnet», «Es donnert» и в других, использующих третье лицо глагола sein (быть) — «Es». «Es regnet» нормативно переводится на современный русский язык как «идет дождь». Дождь как «совокупность капель воды» субстантивирует- ся, становясь субъектом суждения, а «идет» оказывается его предикатом. Но буквальным и более точным переводом была бы фраза «Бытие дождится». Это именно «оно», «Es» — Бытие, находится в состоянии «дождения».
 В результате утверждения «представления» как доминирующей формы не только и не столько познания, сколько формы открываемого нам бытия, сам этот мир сузился и обеднился до одной только его «представленной стороны». Любые современные попытки «вернуться» в «доразделенное состояние» — человекомир — будут упираться прежде всего в отсутствие языковых форм выражения искомого единства.
Человекомир спрятан в языке.

1.2.3. Свидетельство эпистемологическое

Современный человек иногда утверждает, что эпоха «познания мира» закончилась, что сегодня имеет место совершенно иной способ связи человека с миром и отношения к нему — «понимание»,
«сопереживание», «экзистенциальное углубление», «конструирование» и т. д. и т. п. Говоря так, он в действительности стоит совсем рядом с истиной. Однако только рядом.
В самом деле, «познание» мира, которое являлось основным и специальным делом человека последние несколько тысяч лет, со- держит в самом себе «след» или «отпечаток» того неразделенного состояния мира, когда существовал единый неразделённый человекомир. В чем же запечатлен этот след человекомира? Он запечатлен в самой «способности» познания, которая есть не что иное, как вынужденная реакция на его разделение, его отчуждение. «Раз- деленный» человек обречен на познание мира. Познание является
его вынужденной необходимостью, а не особым свойством, которое бы подчеркивало его исключительность. Точнее исключительность есть, но не в положительном смысле.
И точно так же, как «опоясания» Адама и Евы суть следствия познания ими стыда — ибо тело мира и их тела стали разными, — «обручи» представления, понятия и суждения, суть следствия по- явления «смышления», как его называл эсхиловский Прометей.
Но и это еще не раскрывает реальной причины. Ведь можно сказать, что «познание» не возникло и не есть «вынужденная необходимость», а существовало всегда, сколько существовал сам человек. Однако и в самом познании мы находим уже прямой «след» и «от- печаток» некогда существовавшей цельности. В чем проявляется этот след? В самом деле, какая форма «открытия мира» человеку сопряжена не с осознанным разбиением мира на субъект и объект, но, наоборот, не нуждается в нём?
Это форма непосредственное усмотрение сути вещей, получившая латинизированное выражение как «интуиция». Непосредственное усмотрение, или одним словом по-русски «внимание»10 сущности сущего есть тот самый реликтовый след человекомира, который сохраняется в человеке, его сознании по настоящее время.
Внимание есть то самое усмотрение мира — мы тут вынуждены использовать глагол из активного словаря расколотого мира «смотрение», — которое утверждает или помещает человека в
«единство мира» — человекомир. Внимая, человек ни в коем случае не познаёт мир — в этом ведь уже нет необходимости, но пребывает в нем. Он становится причастным единству.
Существование внимания признается одинаково и теми, кто видит основание единства человекомира в самом мире, и теми, кто признает такое основание единства в человеке.
Платон описывал его как исступление — экстасис, «манию», исхождение из расчлененности в единую цельность. Равно и поднимаясь по лестнице познания, человек приходил к осознанию Единства, которое запирало ум, делало его беспомощным для проникновение в себя:

Если бы исступление было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие для нас блага возникают от исступления, правда, когда оно уделяется нам как божий дар… Прорицатели в Дельфах и жрицы в Додоне в состоянии исступления сделали много хорошего для Эллады — и отдельным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассудке — мало или вовсе ничего (Платон. Федр, 224а)

Но и сторонники антропоцентрического подхода — например, Кант, — вынуждены были признавать, что логика формальная обслуживает только рассудочную деятельность. Синтез знания о мире — в терминологии Канта «синтетическая способность суждения» — никоим образом не определяется логическим следованием, его строгостью и необходимостью:

.. .хотя рассудок и способен к поучению посредством правил и усвоению их, тем не менее способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя. Вот почему способность суждения есть отличительная черта так называемого при- родного ума (Mutterwitz) и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой.. .11 .

\* \*
\*

Таким образом, поскольку «представление», в его онтологическом измерении, есть свойство не только сознания, но и того, что осознается — как внутреннее сознанию, так и внешнее ему, постольку крайне интересно рассмотреть орудия представления — те приспособления, которыми обнаруживается единый в себе мир как
«представляемое». Античным человеком было открыто несколько таких орудий — «теория» и «театр»12 .
Из истории театра известны две наиболее распространенные формы его организации — древнегреческий «амфитеатр» и Ново- временной «театр-коробка». Все другие «формы» театра рассматриваются в подавляющем большинстве случаев как разновидность двух названных, их комбинация или результат суммирования. Поэтому далее необходимо понять: 1) не являются ли указанные театральные формы своеобразными техническими механизмами, обслуживающими представление; 2) какие принципы лежат в основании обеих театральных форм; 3) каковы особенности этих принципов

с точки зрения исторического изменения форм проявления представления?
Из истории науки хорошо известно, что ее возникновение в античной Греции было обусловлено множеством факторов: развитием техники, особым географическим положением Греции (и в особенности Афин), исторической обстановкой и проч. Однако вопрос о том, какие из названных (и неназванных) условий возникновения античной науки были случайными, какие необходимыми, а какие достаточными, так и остается открытым до сегодняшнего дня. Скорее отчаяние, чем опора на реальные причины вынуждает некото- рых исследователей признавать, что это было следствием «греческого чуда». Но трезвый взгляд всегда может рассмотреть под чудесным покровом цепь естественных причин, которые до времени остаются скрытыми. При этом сами причины вполне могут оказаться «чудесного свойства», когда эффект их воздействия оказывается равносилен «чуду».
В нашем случае мы фактически имеем дело именно с таким объяснением. Возникновение греческой науки было не чем иным, как специфическим утверждением Представления определенного типа, способы, формы и проявления которого напрямую зависели от специфики греческо-дорийской религиозности. Именно обмирщение греческой религиозности — которая была носителем совершенно специфического религиозного опыта и культа — стало колыбелью греческой науки, которая проявилась в форме «теории». Поэтому в разделах, посвященных возникновению «теории» и ее последующим трансформациям, необходимо понять: что именно содержалось в греческом религиозном культе такое, что оказалось достаточным для возникновения «теории»? Как трансформируется
«теория» в дальнейшем? Что становится с греческой «теорией», когда её пытаются привить к абсолютно иному стволу, в сердцевине которого текут совершенно ей чуждые соки?
Понять это нам поможет проникновение в существо дионисийского культа, в котором, без сомнения, обнаруживаются истоки все- го того, что позднее будет позиционировать с «театром» и «теорией».

2. РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ ТРАГЕДИИ: ДИОНИСИЙСКИЕ МИСТЕРИИ И КУЛЬТ ДИОНИСА

2.1. Эллинистическая религиозность

Эллинистическая религиозность, по существу являясь религиозностью общей для всех европейских племен, то есть комплементарной основным чертам религиозности остальных народов Европы, всегда отражала в себе существеннейшую характеристику окружающего мира — жизнь. А последняя невозможна без имплицитно подразумеваемой ее основы — души.

<В языческих мистериях человек стремился соединиться с природой, чтоб с ней умирать и с ней оживать её вечно новыми высшими силами. Стремление к соединению с природой есть несомненно оргиастическое, оргиазм есть, как сказано, натуралистический чувственный экстаз, погружение человека в родовую, животную основу жизни, особого рода исступленное объяснение чувств, в котором человек как бы ощущает себя охваченным всеобщим стихийным потоком1

Неудивительно поэтому, что одним из наиболее культообразую- щих богов в границах исполнения греческой религиозности оказы- вается Дионис.
Дионис олицетворял и утверждал собою силу жизни, ее есте- ственный напор2 . Вместе с тем он замыкал жизнь — образуя круг или цикл, аналогию с которым бы можно было увидеть в годичном круге сельскохозяйственных работ.

1 Трубецкой С., кн. Метафизика в Древней Греции. С. 135.
2 Говоря о греках, Ницше отмечает, что «у них впервые природа достигает
своего художественного восторга.. .> (Ницше Ф. Указ. соч. С. 64). То есть «тра-
гедия» есть не просто дело рук человека, но «продолжение самой природы»,
«ее феномен>.
76

Хотя дионисийский культ не ограничивается рамками сельской общины только, однако главным почитателями Диониса были, без- условно, селяне. Да и Аттика в догомеровскую эпоху и даже во времена Гомера — это только выделяющиеся из сельских общежи- тий образования с признаками городских. Патриархальное рабство, поголовный натуральный труд — почти что повсеместное явление. Цари, царские чада — сами участники этого труда. Парис в «Илиа- де» выведен Гомером как пастух отеческих стад. Одиссей — царь небольшого племени, сам участвующий в работах, и т. д.
Такая картина лишь подтверждает распространенность диони- сова культа как в жизни греческих селян, так и жителей нарожда- ющихся городов. Можно было бы сказать, что природная сила, за- ключенная в сельской жизни, передается через дионисийство горо- ду. Но сколь причудлива трансформация этой силы! Сколь непред- сказуемы оказываются ее формы! Ведь город был по праву «вот- чиной» Аполлона.
С иной точки зрения смотрит на возникновение трагедии Ниц- ше, его взгляд «теологичен» — он видит ее как «иллюзию в иллю- зии». Рассуждая в духе Майстера Экхарда, Ницше видит мир как
«становление» Первоединого:

Действительно, чем более я подмечаю в природе ее всемогущие ху- дожественные инстинкты, а в них страстное стремление к иллюзии, к избавлению путем иллюзии, тем более чувствую я необходимость ме- тафизического предположения, что Истинно-Сущее и Первоединое, как вечно страждущее и исполненное противоречий, нуждается вместе с тем для своего постоянного освобождения в восторженных видениях, в ра- достной иллюзии; каковую иллюзию мы, погруженные в него и составля- ющие часть его, необходимо воспринимаем как истинно не-сущее, то есть как непрестанное становление во времени, пространстве и причинности, другими словами, как эмпирическую реальность3 .

Поскольку сам текущий во времени мир оказывается «иллюзи- ей Первоединого», постольку «непроизвольные творения» любых художников, которые суть тоже «иллюзии» — в основании диони- сийского начала, по мнению Ницше, лежит «сновидение» — оказы- ваются «иллюзией в иллюзии»:

Итак, если мы отвлечемся на мгновение от нашей собственной «ре-

3 Ницше Ф. Указ. соч. С. 69.
77

альности», примем наше эмпирическое существование, как и бытие мира вообще, за возникающее в каждый данный момент представление Пер- воединого, то сновидение получит для нас теперь значение «иллюзии в иллюзии» и тем самым еще более высокого удовлетворения исконной жажды иллюзии4 .

Итак, Первоединое, согласно Ницше, в силу своей внутренней противоречивости, которая есть переполняющая и давящая его соб- ственная «полнота» бытия, нуждается в снятии этого давления,
«освобождении» от него — некоторой «иллюзии». Такая «иллюзия» и есть наблюдаемый нами мир. В человеческих же дионисийских творениях Первоединое достигает, казалось бы, невозможного: про- исходит возгонка иллюзии второго порядка — достигается «иллю- зия в иллюзии». Но условием выполнимости этого является непре- менное требование безотчетности творений художника, которые суть тоже «иллюзия»: «По этой самой причине внутреннему ядру природы доставляет такую неописуемую радость наивный худож- ник и наивное произведение искусства»5 .

Таким способом Первоединое добивается в дионисийской тра- гедии получения экстракта иллюзии, «то есть еще более высокого удовлетворения исконной жажды иллюзии».

2.2. Дионисийские мистерии

По мнению ряда специалистов по античной истории и культуре6 , культ Диониса приходит из Пелопонесса 7 . Здесь он испытывает об- новление: встретившись с почитанием козлоподобных сатиров, Ди- онис на правах «старшего бога» обретает первенство и безусловное послушание себе «младших». Здесь же, по мнению Вяч. Иванова, и встречается собственно дионисийская природа — рождающего и умирающего бога — с дифирамбами, песней сатиров, вообще ряже- ных в козлиные шкуры и маски участников религиозного действа.
Помимо встречи Диониса с сатирами, исследователи выделяют

4 Там же.
5 Там же.
6 См., например: Иванов Вяч. Указ. соч.
7 Ср., Вяч. Иванов говорит: «В самом деле, как самобытное происхождение
комедии в Аттике ознаменовано и самобытным аттическим наименованием но-
вого вида поэзии — komoidia, так имя tragikon drama свидетельствует о совер-
шенстве Пелопонесса» (Там же. С. 246).
78

также встречу дионисова культа с дифирамбом, который выражал равно и героический культ и плачевную традицию, то есть похо- ронные поминальные песни по героям. Сравнивая дифирамб с «озе- ром», Иванов восклицает: «Великая река, вытекшая из этого озера, именуется трагедией»8 . Следы дифирамба отпечатаны в трагедии, когда могила оказывается сценическим средоточием трагедии, как это было в «Персах» Эсхила.
Это трехкомпонентное образование — культ Диониса, пляски са- тиров и дифирамб — развивается постепенно от литургики к геро- ике. Литургика оставляет за собой сокровенное, божественное бо- гопричащение в таинствах соития с Дионисом и «уходит» в боже- ственные мистерии для посвященных, с их экстазом, исступления- ми и культовыми обрядами. Оно остается в сфере собственно «ди- онисийских мистерий». Другое направление трансформации этого трехкомпонентного образования связано с героикой. Здесь происхо- дит элиминация сатирической стороны, или «освобождение от юмо- ра», как это называет Вяч. Иванов9 . Деятели дионисийских культо- вых обрядов, сопровождавших некогда мистерии, сами трансфор- мируются в «ремесленников действ дионисовых», как некогда назы- вали сами себя актеры. Причем в греческом оригинале это звучит так: . Актеры и были «умельцами» —
, до известной степени «техниками» с той условностью при- менения смысла современного термина «техника» к его аутентич- ной античной семантической среде. По сообщениям античных авто- ров, первым, кто «опростил» дионисийскую мистерию до ее траге- дийного только содержания, был Арион из Метилены, как сообщает Солон в своих «Элегиях». Так, например, Вяч. Иванов считал, что:

Всенародный обряд, в отличие от замкнутых мистерий и женских нагорных оргий, клонился к художеству. И арионовы дифирамбические действа были, несомненно, в большей мере искусством, нежели богослу- жением. Прежний энтузиастический исполнитель обряда становился на этой ступени лицедеем ; но и лицедей — «ремесленник Диониса ». Рожда- ющаяся трагедия — отныне свободная игра, но игра, сохраняющая опре- деленные обрядовые черты и остающаяся верной своемуисконномуна- значению — быть неотменной частью праздничного прославления бога страстей, бога-героя10 .

8 Там же. С. 227.
9 Там же. С. 236–237.
10 Там же. С. 239.
79

Однако, с нашей точки зрения, превращение религиозной мисте- рии в театральное представление было необратимым ослаблением напряжения человеческого духа. И возникшая трагедия уже толь- ко «играла» страсти умирающего бога.

2.3. Структура (хор круговой) Дионисова культа

Особенный интерес в связи с рассматриваемой темой представ- ляет собой «архитектура» дионисова культа, то, как осуществляет- ся дионисов обряд.
Многочисленные источники сообщают, что в своих архаических формах дионисийские мистерии правили менады — служительни- цы Диониса, вакханки. Менады образовывали кольцо — хоровод — вокруг чествуемого бога. Хоровод сопровождался пением и пляс- ками. В центре так возникшего круга был Дионис (рис. 3), точнее тот, кто навлекал на себя маску Диониса.
После соединения культа Диониса с культом сатиров, обрядовое окружение Диониса обретает уже знакомые нам черты в козлиных шкурах и масках.
Позднее происходит объединение этого культа с «героическим» культом плясок и пения на тризне по усопшему герою. В результате в центре круга оказывается уже не Дионис, а «герой».

Рис. 3.
80

Из оргий Диониса рождаются и мистерии — драмы богов, и драмы — мистерии героев. Такою является нам драма во времена Эсхила. Впослед- ствии она утратила этот священный характер; она выродилась и, следуя общему течению религии, стала делать героями простых смертных11 .

Вокруг героя «козлиные хари», символизирующие сатиров, по- степенно сменяются хором, олицетворяющим граждан, народ. Ива- нов лаконично констатирует: «Мистерия — богам, трагедия — геро- ям»12 . Одновременно с названными происходит еще одна трансфор- мация «архитектуры» дионисийской хоровой мистерии: женщины- менады постепенно заменяются мужчинами !
Однако на всех стадиях сохраняется «пульсирующая» архитек- тура мистерии-культа. Суть ее в том, что хор выступает как одно лицо. Эту особенность хора отмечал еще Аристотель в «Поэтике» (1456 а 25):

Так же и хор следует считать одним из актеров, чтобы он был части- цей целого и участвовал в действии не так, как у Эврипида, а так как у Софокла.

Другим «лицом» мистерии является сам Дионис. Мистерия по- этому всегда была двухтактна: «хор» — «Дионис-герой». Иванов да- ет блестящее описание этого мистериального диалога. «Голос хора» и «голос Диониса» образуют уникальную композицию, которая са- ма собой выражает некое противоречие: 1) «хор»-народ, в исступ- лении и экстазе причащающийся Дионису — богу жизни; 2) сам Ди- онис, словно опускающийся с Олимпа на землю. Первые имеют своей задачей вступить в мистическую связь с богом — букваль- но обожиться. Второй, наоборот, имеет задачу прийти к людям и стать «их частью», отдать «часть» себя людям. Фактически речь идет о том, чтобы божественное вместить в человеческое, а че- ловеческое — в божественное. Дионис отлагает себя, щедротствует полнотой своих жизненных сил, принося людям исцеление и укреп- ляя их в новом годичном цикле повседневных забот. Ни первые ни второй не достигают вполне этого на земле. Связь с Дионисом по- этому заканчивается трагедией, символической смертью бога и его символическим возрождением.
Меня, однако, интересует здесь другое. Архитектура мистиче-

11 Трубецкой С. кн. Указ. соч. С. 140.
12 Иванов Вяч. Указ. соч. С. 252.
81

ского действа, выраженная дуальностью, позволяет увидеть в этом противоречивость, незавершенность и гибель одного из дуальных полюсов. В этом бы можно усмотреть попытку «формализации» жизни, чему сопутствует противоречивость. Эта дуальность позд- нее будет воспроизведена в театре.

2.4. Совлечение масок

Первое недоразумение, с которым сталкивается всякий неиску- шенный исследователь театра — наличие в античном театре масок и их полное отсутствие в театре позднейшем: эпохи Возрождения античности и Нововременном.
Действительно, зачем античному театру были необходимы мас- ки? Ответ на этот вопрос также невозможен без обращения к Ди- онису. Дело в том, что находящийся в центре хорового круга «эк- сарх» ( — «запевала») изображал первоначально Диониса и его ипостаси. Естественно, богу подобает быть самим собой и не иметь в «облике лица своего» ничего человеческого. Поэтому мас- ки — это лики Диониса, его ипостаси, если угодно. «Маска и миме- тизм, — говорит Вяч. Иванов, — всегда от Диониса»13 .
Дионисийская мистерия, трансформируясь в театральную тра- гедию, сохраняет в последней этот «религиозный пережиток». Те- атр Возрождения и Нового времени, как уже не погруженный в античную религиозность, совлекает маски с актеров. Теперь уже эти «ремесленники Диониса» становятся «ремесленниками чело- веческих страстей». Религиозное содержание театра утрачивается. Как признает тот же Иванов: « Современная драма — окончатель- но res profana, античная остается богослужением»14 . Совлечение масок с актеров было фактически совлечением религиозности.

2.5. Размыкание «кругового хора»
как исчезновение первого полюса диады

Истощение дионисийских мистерий, истощение их религиоз- ного содержания очень хорошо просматривается в «размыкании кругового хора». Первоначальная и исконная «формула» — круг—

эксарх — содержала в себе дуальность, о которой говорилось вы- ше. Хор — это одновременно и «народ», и «участник действа», и в определенном смысле «замкнутый цикл жизни», которую он со- бой символизирует. Дионис (эксарх) или герой в центре круга — это тот, ради кого хор как таковой существует, то, ради чего собра- лись все его участники. В этом случае центр хора (Дионис, герой) выступает центром натяжения сил, подобно тому как центральное тело звездной системы образует «хоровод планет», вращающихся вокруг него. Круговой хор дионисийских мистерий и поминальных обрядов, вообще всякий хоро-вод, глубоко космичен. Человек под- ражал в хороводе космосу, уподоблялся ему. Пульсация действий, сил и энергий, попеременно исходящая либо из хора, либо из его центра, как раз и создавала тот резонанс (совпадение) сил, кото- рый приводил его участников в исступленное общение с богом. Ди- онисийская мистерия изначально содержала элемент состязания и борьбы — агонии. По нашему мнению, именно агония становится основанием возникших из нее теории и театра.
Иванов говорит: «Начало диады создавало в искусстве род внешних средств для своего раскрытия, но и в этом более внешнем истолковании не утрачивало своего магического действия на душу зрителей»15 . Что же происходит с этой «архитектурой кругового хора» по мере его трансформации в театральное представление?
Во-первых, женский состав участников заменяется на муж- ской :

Вторжение в исконное действо, а потом и преобладание в нем муж- ских лиц было как бы проникновением в трагедию мужественного Апол- лонова начала. Вместе с тем первоначальный жар вакхического энту- зиазма остывал, экстаз укрощался, побеждали мера и строгий, важный строй16 .

Во-вторых, попадая на площадку амфитеатра, круговой хор разрывается либо до полукруга, либо на две группы хоревтов, каж- дая из которых стоит под некоторым углом к соседней.
«Показательно, — говорит Иванов, — что прежний круговой хор, для которого еще нужна была в древнейшем театре исконная, со- вершенно круглая орхестра, перестал располагаться хоровым кру-

13 Там же. С. 249.
14 Там же. С. 252.
82

15 Там же. С. 304.
16 Там же. С. 304–305.
83

гом. Древнейшее внешнее выражение диады — противоположение хора богу или герою, выступавшему в середину круга, — было заме- нено другими, более прикровенными формами ее ознаменования… Хор же, этот исконный выразитель дифирамбического одушевле- ния, перестав быть действующим лицом, принял на себя обязанно- сти умирителя и устроителя трагической жизни в духе Аполлоно- вом»17 .
В-третьих, Дионис (эксарх) — герой, становится протагони- стом хора.
В-четвертых, один эксарх постепенно заменяется двумя и тремя протагонистами.
Каковы последствия и каков смысл произошедших изменений? Прежде всего, обратим внимание на то, что древний хор со- знавал себя одним лицом, говорил о себе в единственном числе 18 . Разомкнутый хор уже лишен такого «кругового единства», а по- деленный надвое — утрачивает даже видимое единство, становясь двумя полухорами. «Став органом Аполлона в действе Дионисо- вом, — говорит Иванов, — и как бы истолкователем аполлинийско- го видения, развертывающегося на сцене, хор оказывается необяза-
тельным и ненужным придатком, был мало-помалу отменен».
Какое значение имело отмирание «хора» как феномена грече- ской жизни? Дело в том, что хоровое пение было глубоко укорене- но в греческую жизнь. В Греции существовали агоны (состязания) хоров, на которых выставлялись хоры от отдельных фил, бывших административными единицами греческих полисов. Одним из са- мых известных агоны был афинский Амфестерий.
Итак, хор медленно утрачивал свои основные функции, а затем и вовсе был устранен с театральной сцены. Его участь нам известна. Но что произошло с другим полюсом этой дионисийской диады — эксархом (героем-запевалой)? Какие изменения произошли с ним?

2.6. Исчезновение второго полюса диады — эксарха

Как мы уже отмечали, Дионисийская диада предполагала два полюса: 1) хор, и 2) Дионис (эксарх), герой. Поскольку хор был круговым, то и центр у него как у круга был только один. Это

17 Там же. С. 305.
18 Там же. С. 302.
84

исключительно важное его качество! Этим центром и был Дионис или впоследствии заменивший его «герой». Главный вывод заклю- чается в следующем: в религиозном дионисийском хоровом культе был один и только один центр ! В самом деле, не могло же суще- ствовать двух, трех и более «Дионисов». Но после того как хор помещается на театральную орхестру, после того как религиозная мистерия становится зрелищем, — после всего этого бывший Дио- нис (эксарх) оказывается просто лицедеем.
Но ведь лицедеев, изображавших героев, в отличие от Диони- са, может быть несколько (сколько угодно)!
Так из эксарха в мистерии постепенно возникает протагонист в хоровом «агоне», а затем в театре. В завершение этого процес- са исполнителей главных ролей становится несколько. Из первого состязателя-протагониста рождается второй, а затем третий и т. д. По преданию, Эсхил первый вводит в театральное представление второе лицо, помимо протагониста19 .
Рассмотрим спровоцированные этой трансформацией «хора- протагониста» изменения.
Хор, как отмечалось выше, постепенно отмирает, уходя со сце- ны, а количество лицедеев становится с каждым театральным но- вовведением все больше20 . С уходом дионисийской мистерии в са- мостоятельную область — исполнение религиозных треб для посвя- щенных — остается трагедия, как некоторое действо, лишь отда- ленно напоминающее свой религиозный исток. Появившийся те- атр, играющий «божественные трагедии», выступал в отношении первоначальной и подлинной мистерии лишь агрегатом, который производил уже безжизненные, с религиозной точки зрения, копии.
Мы видим, что вся та сторона мистериальной «архитектруры», которая была связана с богом, постепенно утрачивается. Все то жи- вое и подлинное, что было жизненно важно для дионисова культа — круговой хор, герой, эксарх (Дионис), маски — словно растворяет- ся, оставляя вместо себя некое видоизмененное действо, имеющее

19 На это указывает, прежде всего, Аристотель в «Поэтике» (1449 а15): «Что касается числа актёров, то Эсхил первый довёл его с одного до двух, ограничил хоровые части и представил главную роль диалогу, а Софокл [ввёл] трех [актё- ров] и декорации»; см. об этом же у Дж. Грина: Green J. R. Theatre in Ancient Greek Society. London; New York, 1994. P. 16–18.
20 Грин отмечает, что введение актера, «противостоящего» хору фактически предопределило появление «второго» актера и т. д.; см.: Ibid. P. 18.
85

другие цели, способы и средства своего существования.
С нашей точки зрения, только такое омертвение могло послу- жить основанием для «миметической» концепции Аристотеля. Он честно увидел в трагедии только то, что был способен видеть уже
«пробудившийся» человек — человеческое подражание миру и дру- гим людям :

Трагедия есть подражание действию важному и законченному, име- ющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по- разному и в различных её частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очи- щение (katharsis) подобных страстей21 .

Условием появления театра могло быть только умерщвление ре- лигиозной жизни. Ведь с религиозной точки зрения было бы совер- шенно немыслимо появление двух и более запевал (протагонистов). С другой стороны, община граждан более не участвует в самом ре- лигиозном культе, она теперь выступает в роли зрителя и только зрителя.
Не без некоторой душевной боли Вячеслав Иванов пытался
«облагородить» народившийся театр и трагедию, показать, что все-
таки какой-то дух дионисийства присутствует и в них:

Всенародный обряд, в отличие от замкнутых мистерий и женских нагорных оргий, клонился к художеству. И ариановы дифирамбические действа были, несомненно, в большей мене искусством, нежели богослу- жением. Прежний энтузиастический исполнитель обряда становился на этой ступени лицедеем; но и лицедей — «ремесленник Диониса». Рож- дающаяся трагедия — отныне свободная игра, — но игра, сохраняющая определенные обрядовые черты и остающаяся верной своемуисконному назначению — быть неотменной частью праздничного прославления бога страстей, бога — героя»22 .

Однако он сам словно не верит в силу защитительных слов, признаваясь, что «Трагедия отдалялась от своего дионисийского прообраза, но это отдаление делало ее искусством»23 . Это действи- тельно очень тяжелый шаг, который решится сделать не всякий исследователь генезиса театра. Но шаг этот сделать необходимо.

21 Аристотель. Поэтика. 1449 b 20–25.
22 Иванов Вяч. Указ. соч. С. 239.
23 Там же. С. 304.
86

Причина, по которой это произошло указывается самим Ивановым:
«Аполлонийский “мажор” торжествует повсюду»24 , или: «Аполло-
ново искусство было завоевательно»25 .

2.7. Итоги встречи дионисова и аполлонова искусства

Итак, становится совершенно очевидно, что дионисово действо, а затем и дионисово искусство, подвергается радикальному изме- нению под воздействием влиянием культа Аполлона, вообще всех ценностей, связанных с аполлоновым кругом влияния.
Выделим те стороны культа Диониса, которые испытали прямое влияние культа Аполлона.
1. Первым и наиболее ощутимым изменением первоначального культа стало проникновение мужчин в окружение Диониса и за- мена менад. Это означает, что женская экстатичность заменяется мужским умиротворением, чувствительность и восприимчивость — рассудительностью и агрессивным подчинением.
2. Известная «необустроенность» дионисова культа, его жизнен- ность, незнание четких границ и естественность заменяется устрое- нием культа как «трагедии» в специально «устроенных» и предна- значенных для этого местах — амфитеатрах, где, собственно, уже нет никакой живой связи с богом, но есть нарочитое наблюдение за искусственно играемым действом. Попросту говоря, жизнь за- меняется на «искусство» представления жизни.
3. Под влиянием аполлонова культа — упорядочивающего на- блюдаемый мир — участники дионисийской мистерии, участники дионисийского шествия, например, на празднике урожая превра- щаются в зрителей и наблюдателей за происходящим на сцене.
4. Радикально меняется «архитектура» дионисийского действа: пульсирующая диада (круговой хор — эксарх, герой) заменяется на два полухора, а сам Дионис фактически заменяется на несколько лицедеев («ремесленников Диониса»), которые этим самым элими- нируют самого Диониса. Можно бы сказать, что круговой хор раз- мыкается с единственной целью — ликвидировать его единственный центр, то есть по существу ликвидировать самого Диониса. И это успешно совершается аполлоновым искусством. Протагонист про-

24 Там же. С. 226.
25 Там же. С. 225.
87

лиферируется во множество участников, а хор постепенно вообще отмирает.
Таковы итоги истощения дионисова культа, превращения жи- вого религиозного действа в «театр»26 .

2.8. Причины падения трагедии

Однако не только этим исчерпывается возникновение и паде- ние трагедии. На всем протяжении своего существования трагедия оставалась неоднородной.

Упадок трагедии приходится на IV–III вв. до н. э. Выйдя из ре- лигиозного действа, трагедия сохраняла свою «религиозную высо- ту» уже не в содержании, но только в «форме», пусть видоизменен- ной, но все-таки узнаваемой религиозной «материи»… Но даже эта высота, трагическая высота, становится не под силу человеку IV в. Известный исследователь театра Дж. Грин комментирует:

Если кто-нибудь задаст вопрос: как могло случиться так, что разви- тие такой искушенной по стилю драмы могло произойти в такой корот- кий срок, то ответ не должен сводиться к простому указанию на суще- ствование гениальных драматургов, поскольку драматурги творили для своего народа. Поэтому причина скрывается в значимости появления са- мого театра, в его восприятии, в той роли, которую он имел в Афинах в этот период27 .

Действительно, это почти не поддается объяснению, если не до- пустить, что «театр» был как раз той формой «представления», которая утверждалась именно в этот период. Если не понимать и не учитывать этот факт, то ничто не поддается объяснению. Со- всем неслучайно Грин как проницательный исследователь истории театра констатирует: не существованию гениальных драматургов обязана трагедия своему подъему, но именно «значимости появ- ления самого театра», «восприятию театра». Грин и не обязан ви-

26 Спустя многие столетия после описанных событий известный драматург ХХ в. Питер Брук произнесет не без горечи, но пронзительно точно: «Самый лучший романтический театр, так же как препарированные радости опер и ба- летов, всё-таки не что иное, как жалкие обломки священного искусства древ- ности. Орфические обряды выродились в гала-представления: медленно, неза- метно, капля за каплей в вино подливали воду» (Брук П. Указ. соч. С. 36). С этим трудно не согласиться.
27 Green J. R. Op. cit. P. 1.
88

деть ничего больше самого театра. Философский же анализ требует большего: увидеть в театре только способ, не только «инструмент», каким преставление утверждает свое господство. Но вот это-то как раз меньше всего удается Грину в объяснении метаморфоз траге- дии. Он склонен видеть за всем «простую динамику драмы»:

Пытаясь объяснить её (трагедии. — А. П.) роль, следует рассмотреть в то же самое время, почему могло случиться так, что афинская тра- гедия уже в годы, последовавшие за Еврипидом, не заслуживает вни- мания. Четвертое столетие было не без талантливых людей и есть все основания считать, что театр оставался популярным. Более того, нам абсолютно очевидно, что он стал еще популярнее. Вместе с тем ясно, что комедия, поскольку она медленнее достигала законченной формы, смогла изменить свою функцию. В то время как трагедия оказалась не в состоянии измениться так радикально, так эффективно, и именно по- этому она утратила свою ведущую роль28 .

С моей точки зрения, дело не в том, что трагедия не смогла из- мениться — как уже сформировавшаяся и в этом смысле более «за- стывшая» — а в том, что изменились носители трагедии. Образно выражаясь, «размер» трагедии перестал соответствовать «разме- ру» человека IV столетия.
Если же использовать буквальный философский смысл, то мы будем вынуждены констатировать, что речь может идти лишь о следующем шаге десакрализации дионисийской мистерии.
Ослабевает не только напряжение религиозного переживания, слабеют нравственные связи общества. Попросту говоря, налицо падение нравов. В известной мере этому способствовало, а в сущ- ности и само стало следствием — завоевание, или несколько мягче — подчинение Афин Македонии. Например, Клаус Найендам отмечет, что возникновение новой греческой комедии связывается с перио- дом, наступившим после падения Афин под натиском Македонии, то есть после 338 г.29 .
Неудивительно, в этой связи, и то реалистически-меткое опре- деление комедии, которое дает современник этих событий Аристо- тель: «Комедия же, как сказано, есть подражание [людям] худшим,

28 Ibid.
29 Neiiendam Klaus. The Art of Acting in Antiquity: Iconographical Studies in
Classical // Hellenistic and Bizantine Theatre. Copenhagen, 1992. P. 5–17.
89

хотя и не во всей их подлости… »30 .
Таким образом, мы видим, что трагедия переживает, на самом
деле, два падения.
1. Первый раз, когда она превращается из религиозного действа
в театральное представление.
2. Второй раз, когда она утрачивает даже высоту не религиозно-
го, но уже светского напряжения, напряжения интеллектуального
духа.
На место трагедии заступает комедия — прямая продолжатель-
ница площадного юмора.

3. РОЖДЕНИЕ «ТЕАТРА»
КАК ОРУДИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

3.1. Происхождение амфитеатра?

Термин «Амфитеатр» произошел от двух греческих слов:
, что означает «кругом», «со всех сторон», и , что озна-
чает «зрелище», «театр». Амфитеатр — это театр, в котором ряды
зрительских скамей располагаются поднимающимися концентри-
ческими кругами вокруг сцены, возвышаясь друг над другом, что
позволяет превосходно видеть сценическое действие из любой его
точки.
Такие сценические действия становятся распространенными в
Греции в период её рассвета:

Афиняне пятого столетия до н. э. были в состоянии видеть гранди- озные театральные представления дважды в год, на фестивале, который назывался Леонии — в январе, и в городе Дионисий в конце марта. Еще раньше, в зимний период, в декабре, праздновались сельские Дионисии в местных театрах по всей Аттике1 .

Город Дионисий был местом, в котором не только ставились те- атрализованные постановки, но и проводились фестивали, посвя-

30 Аристотель. Поэтика 1449 а 30.
90

? Теме происхождения театра (амфитеатра) в Греции посвящено значитель- ное число работ, среди которых упомянем следующие (общие вопросы про- исхождения): Webster T. B. L. Greek Theater Productions. London, 1956; Buch- nan J. J. Theorika. New York, 1962; David Wiles. Tragedy in Athens: Performance spaсe and Theatrical meaning. Cambridge, 1997; Green J. R. Op. cit.; Neiiendam Klaus. Op. cit.; (о финансовой стороне организации театральных представле- ний): Bremer J. M. Poets and their Patrons // Beitr?age zur Interpretation der Griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte / Ed. by H. Hofmann, A. Harder. Gottingen, 1991.
1 Green J. R. Theatre in Ancient Greek Society. London; New York, 1994. P. 6.
91

щенные Дионису. На этих фестивалях устраивались, в частности, состязания десяти мужских хоров, представлявших дифирамбиче- скую поэзию, а также три трагедийных постановки. По мнению Грина, в этот период ситуация была такова, что не афиняне пригла- шались на эти празднества и постановки режиссерами и драматур- гами, а наоборот, «афиняне сами принимали участие в организации этих представлений»2 .
Действительная картина театрализованных представлений рас- кроется перед нами только в том случае, если мы произведем нехит- рые подсчеты. Так, каждый род (дем) представлял один дифирам- бический хор из 50 мужчин и один из 50 мальчиков. Всего таких хоров было десять, то есть 1000 человек участвующих в состяза- нии. Таким образом, 1000 молодых и взрослых мужчин были прямо задействованы только в состязании хоров, одного из видов празд- нества. Далее, число хоревтов в комедиях достигало 120 человек, а в трагедиях 180 человек. Если к уже полученному множеству лю- дей добавить тренеров, костюмеров, музыкантов, организаторов и проч., то мы приходим к выводу о том, что в театральных праздне- ствах принимало участие все свободное мужское население полиса.
Такой социальные «срез» театральных фестивалей в Греции в целом и в Афинах в частности подтолкнул Грина к мысли о социально-политической роли театра — театр поддерживал мифы, необходимые господствующему классу3 . Другими словами — театр обслуживал демократию! Однако как? Дело в том, что почти все известные нам выдающиеся драматурги — Эсхил, Софокл, Аристо- фан и другие принадлежали в подавляющем большинстве к ноби- литету.
Следовательно, появление и расцвет «высокой трагедии» при- ходится на период, когда в Афинах устанавливается демократия, управляемая аристократами — людьми наподобие Кимона и Перик- ла4 .
Такая социально значимая функция тетра как его способность репродуцировать и воспроизводить демократию со всеми её ценно- стями отмечается исследователями отнюдь не случайно. В разделе о «театре-трансформере» мы увидим, как понимание «тренажер- ной» функции и назначения театра перекликается с его назначе-

2 Ibid. P. 7.
3 Ibid. P. 12.
4 Ibid. P. 14.
92

нием уже не только в условиях греческой демократии, но и в об- становке советской пролетократии, при победившем большевизме в Советском Союзе. Для нас важно специально подчеркнуть, что и в период своего возникновения, и в период своей трансформа- ции (ХХ в.) театр всегда выполняет по отношению к существующе- му социально-политическому строю прежде всего вспомогательно- техническую функцию. Техника — невидимая сторона театра.
Итак, мы убедились, что возникновение амфитеатра, его функ- ционирование как общественного института — технично. По мне- нию Вячеслава Иванова, первые трагедии — выражавшие буйству- ющие, стихийные и хаотические силы — нуждались более всего в технических механизмах-машинах5 : подъемниках (поднимавших и опускавших богов с Олимпа); молниеметателях (керауноскопейо- нах) (изображавших могущество верховного бога Зевса) и др. Эти и многие другие сообщения суть всем хорошо известные факты об античном театре. Однако техника — «машина» ( ) — присут- ствует даже там, где об этом еще никто не догадывался! Техника присутствует в самом устройстве театра вообще и античного те- атра в частности.

3.2. Оптические особенности амфитеатра

Устройство греческого амфитеатра не просто особенный «архи- тектурный» прием (хотя и он тоже), но, как и всякое архитектурное новшество, содержит в себе скрытый технический механизм. Са- мо расположение и устройство амфитеатра — технично, то есть является техническим механизмом, неважно, задумываются над этим зрители или нет.
Итак, еще раз зададим вопрос: почему техника присутствует при самом рождении театра?
Здание амфитеатра — организация его внутреннего и внешне- го пространства — есть тело механизма (рис. 2). И здесь справед- ливо задать вопрос: если всякое техническое приспособление, тех- нический механизм выявляется человеком, то есть приводится из

5 См.: Иванов Вяч. Указ. соч. С. 297. — Вячелав Иванов говорит: «Чем мень- ше сознательности привнесет художник в свое творчество… тем настоятельнее скажется вместе с тем потребность в чисто-механических средствах изобрази- тельности (вспомним трагедию Эсхила, который недаром гораздо более нуж- дался в театральных машинах, нежели Софокл)».
93

Рис. 4. Оптический принцип устройства амфитеатра

небытия в бытие как «механизм чего-то», то есть как , как
«уловка», как заместитель чего-то, то механизмом чего является
амфитеатр?
Всякий «театр» есть механизм Представления. Античный ам- фитеатр был формой проявления и утверждения Представления в античности. В данном случае понятие «представление» намеренно употребляется с большой буквы. Делается это с той целью, чтобы отделить Представление как форму бытия реальности от «пред- ставления» как только частного способа его проявления: в «театре»,
«теории», «технике» и т. д. Это делается также для того, чтобы из- бежать смешения понятий «представления театрального» и «Пред- ставления как такового». Однако между этими понятиями нет и не может быть никакого противоречия — ибо «представление теат- ральное» полностью, по своему объему, с логической точки зрения, включено в понятие «Представление как таковое».
Механизм амфитеатра устроен так, чтобы зритель (наблюда- тель) был включен в представление в том смысле, когда процессу его представления ничего не мешает.
В самом деле, античный театр по своему принципу (механизму) удивительно напоминает действие линзы в телескопе-рефлекторе (рис. 5).
Оптический фокус есть фактическое место концентрации пред- ставления.
В театре театральный фокус достигается «суммированием» зри- тельских взглядов, каждый из которых представляет своеобразный
«зрительский луч». Объединение таких лучей дает «цельное изоб-
94

Рис. 5. Оптический принцип устройства телескопа-рефлектора

ражение» — пред-ставление.
В телескопе (рефлекторе) роль амфитеатра играет зеркальная линза — вогнутое зеркало, которая собирает световые лучи, идущие от реального объекта в одном месте — фокусе.
Если в телескопе цельное изображение достигается суммирова- нием световых лучей в фокусе и последующее направление этого цельного изображения — прямо на глаз наблюдателя, то в театре фокус достигается не оптическими приемами — хотя и при их уча- стии тоже — а рассудочно-психологическими. Тем глазом, который наблюдает цельное изображение в телескопе, в театре оказывает- ся глаз самого зрителя, который становится, таким образом, сто- ронним самому процессу реальной жизни. Выделим компоненты, содержащиеся в обоих оптических механизмах.
В телескопе три компонента.
1. Объект наблюдения.
2. Прибор: телескоп(вогнутое зеркало-рефлектор).
3. Наблюдатель.
Наблюдатель здесь есть нечто внешнее и по отношению к объ- екту наблюдения и по отношению к телескопу.
В амфитеатре также три компонента.
1. Объект представления (театральное действие).
2. Прибор: амфитеатр.
95

3. Зритель.
Здесь зритель есть нечто внешнее и по отношению к театраль- ному действию, и по отношению к амфитеатру.
Однако. Отличие античного театра от телескопа заключено в том, что зритель в театре — одновременно и «фокусирующая зри- тельская линза» и «зрительский глаз». Более того, самим условием осуществимости античного театра является необходимость поме- щения, а также совпадение глаза с принимающей изображение лин- зой. Линза-амфитеатр как именно технический механизм (камен- ный как в Эпидавре или деревянный как на торговых площадях) уже изначально существует, независимо от того, заняли зрители в нем свои места или нет. Но работать как механизм такая театраль- ная линза начинает только после того, как осуществится это соеди- нение, то есть отражатель-зритель и наблюдатель-зритель займут свое место в одном лице.
Эффект «театральности» достигается как раз за счет такого объединения «отражателя» и «наблюдателя». Театральность ко- ренится в отражательной способности наблюдателя-зрителя. Он обязан фокусировать «лучи действа» происходящего на сцене, ибо в противном случае «театральное действо» не будет увидено.
В этом и заключена опасность представления — оно мимикриру- ет под «настоящую жизнь», под «реальность» за счет отражающей способности зрителя. Однако греческий театр был еще органичен. Органичен в том смысле, что не только вся окружающая античного человека жизнь, природа, мир понимались как живое существо, но и сами первые «уловки» и «механизмы» были органичны.
Удивительно органичен сам амфитеатр: 1) по своей органиче- ской связи с миром (амфитеатр был естественным органическим

Рис. 6. Оптический принцип устройства человеческого глаза

96

продолжением природы в том смысле, что он при -страивался к природе — на склоне, в лощине, в ущелье); 2) по своей телесной ор- ганизации амфитеатр удивительно подобен органу наблюдения — человеческому глазу :
Человеческий глаз по принципу своего действия есть не что иное, как уже известный нам телескоп-рефлектор. Однако орга- ничность греческого театра была не только телесная, как именно
«здание» театра, но и деятельно-содержательная, как то, что на- полняло театральное действие: «пение» и «танец». Греческий театр был «театр пения» по преимуществу.

3.3. Пение и танец в греческой религиозности

Из сказанного ясно, что представление ещё только пристраи- валось к жизни: архитектурно — на склоне холма, в языке — в его мелодичном пении, в пластике — в теле человека, рисунке его дви- жений. Ведь пение и танец суть следствия преизбытка полноты мира.
Представление отныне ставит эту полноту себе на службу. Теперь пение, поющий человек есть не «сосуд мира», не сам мир, полнящийся своей полнотой и источающий преизбыток этой пол- ноты во вне, но только представление этой полноты. Пение как именно то, что «в сосуде» и «из сосуда», не связывает отныне че- ловека ни с чем, не объединяет. Пение стало представлением.
В языке трудно зафиксировать этот момент, так как язык со- противляется. Ведь неточным будет утверждение: «пение стало зре- лищем», ибо пение воспринимается слухом, а не зрением. Можно ли сказать точнее? Нет, нельзя! Нет такого слова в русском язы- ке. Потому что «прислушивание» к миру, «слух» не связали себя отстраненностью до такой степени, как «зрение». Ни одно чувство, кроме «зрения», не ведает такой способности отчуждения миру, не знает такого разрыва с ним.
Можно быть «зрителем», можно быть «слушателем». Однако зримое открывается зрителю в неком особом пространстве — «зре- лище». В то же время для слушателя нет такого особого простран- ства — «слушища» или «слышища» — где бы слышимое оказыва- лось представленным для слушающего. В чем причина?
Дело в том, что пение изначально укоренено в полноте. Даже
97

тогда, когда оно представлено в «зрелище — слышище», поющий с необходимостью «запирает» самого себя, свое мышление и ум, когда поет. Условием действительного, реального пения является отказ от «самости», то есть отказ от отстранённости миру. Этим
«пение» утверждается как явленность мира. Поющий превращает- ся в единый орган бытия, но не в «трубу», к аналогии с которой, по видимости, нас провоцирует подобие ей «горла» и «гортани», но именно «сосуд пения».
На эту сторону «пения» серьезные исследователи давно обрати- ли внимание. В частности, Ницше даже обнаруживает в основании полноты мира «мелодию», она первична по отношению к поэзии, ибо полнота мира препоручает ей свое выражение:

Но ближайшим образом народная песня имеет для нас значение му- зыкального зеркала мира, первоначальной мелодии, ищущей себе теперь параллельного явления в грезе и выражающей эту последнюю в поэ- зии. Мелодия таким образом, есть первое и общее, отчего она и может испытать несколько объективаций, в нескольких текстах. Она и пред- ставляется в наивной оценке народа без всяких сравнений более важной и необходимой стороной дела. Мелодия рождает поэтическое произведе- ние из себя, и притом все снова и снова… 6 .

Смотрящий же «взглядом» схватывает видимое. Взгляд смот- рящего, его «зрение» действенно в этом процессе.
Наоборот, слух поющего заперт пением. Песня поющего «льет- ся» так же точно, как льется и изливается чистая родниковая вода из источника. Пением полнота бытия сама себя источает в мир. Ведь где поют не нарочито, не намеренно, истинно поют — там полнота!
Равно и с «танцем». Танцуя, человек также превращается в ор- ган бытия. Танец, при всей его современной «представленности», отнюдь не рассчитан на зрелище. В танце человек «забывается», как и в пении. Природа танца уходит своими корнями во време- на мира, когда танцующий и мир, в котором он танцевал, были суть одно. Тогда не человек танцевал в мире, но мир находился «в состоянии танца». Человек не «исполнял танец», как нынче он «за- варивает кофе», «строит корабль» или «разрабатывает теорию», но именно «был в состоянии танца со всем миром вместе». Нам не хва- тает нашего партикуляризованного языка, чтобы выразить состо-

6 Ницше Ф. Указ. соч. С. 76.
98

яния того мира и его полноты. Танец не был именно «зрелищем», как состояние этого мира. Мир танцевал — человеком!

Современный человек подчас склонен видеть в дионисийских мистериях «примитивное оргиастическое начало, характерное для неразвитых форм культуры» или, на другой лад, — «проявление необузданной витальной силы, прорывающейся из подсознатель- ных пластов еще недостаточно социализованной психики». Дают ли эти два набора слов хоть какое-то приближение к существу приро- ды дионисийских пения и танца? Конечно же, нет! Хотя бы потому, что и сегодня еще, когда, казалось бы, всё — весь мир — выстрое- ны по «линейке» представления, человек, оставаясь самим собой, непроизвольно, как-то вдруг начинает петь и танцевать!
Чем же отличается пение и танец полноты мира от «театраль- ного пения и танца», от игры? Там и тогда, где и когда поет само бытие7 — нет нужды в представлении, и, наоборот, перепоручение
«пения» и «танца» специально подобранным для этого представи- телям — «артистам», создает впервые «представление полноты бы- тия» с помощью пения и танца. «Пение» и «танец» теперь — не ор- ганы бытия мира, но человеческие инструменты, предназначен- ные для реализации его же, сугубо человеческих, целей — дости- жения антропоморфно понятого наслаждения и удовольствия. От культурного человека теперь так часто можно услышать: «Я с удо- вольствием прослушал эту оперу», или «Мы испытали истинное наслаждение от сольной партии танцора N».
Здесь, конечно, следует особо оговорить, что зритель доброволь- но приходит в театр и заранее соглашается с тем, что над ним будет совершена определенная процедура «пред-ставления». Представле- ние, в данном случае театральное, дает возможность быть там, где быть реально невозможно и быть тем, кем быть нереально.
Техническое устройство театра обслуживает такое представле- ние, приспосабливает человека к нему, подлаживает, создает удоб- ство, максимально способствуя пробуждению в нем гедонистиче- ских чувств. Это имеет и свои исторические объяснения.
Так, период появления и расцвета греческого театра приходит-

7 Синонимичное по смыслу наблюдение делает Питер Брук: «Мы можем обо- жествлять личность дирижера, но мы знаем, что на деле не он создает музыку, а музыка создает его: если он внутренне свободен, если душа его открыта и настроена на нужную волну, невидимое овладевает им и через него становится доступным всем нам»; см.: Брук П. Указ. соч. С. 83.
99

ся на эпоху Перикла и последовавшие за ней времена. В это время
«зрелище» становится доминантой отношения античного человека
к миру. Собственно, до наступления времен, когда мир стал «зре-
лищем», не было еще и самого «отношения» как такового. Это мо-
жет получить следующее объяснение. Перикл покровительствовал
Анаксагору, а последний как раз и был одним из тех, кто возвел
Ум до его космического значения, фактически способствуя разру-
шению цельного мира, в котором Ум еще находился в связном со-
стоянии.
Действительно, мир управляется, согласно Анаксагору, Умом:
«Все [вещи], — говорит Анаксагор, — содержат долю всего. Ум же
есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной
вещью, но единственный — сам по себе» (В12). Отметим качества
анаксагоровского Ума: «ничем не ограничен», то есть над ним нет
ничьей власти; «самовластен», то есть сам определяет пути и ме-
тоды своего влавствования; «не смешан ни с одной вещью», то есть
ум уже вышел из «связного состояния», собравшись из всех вещей
мира в «одном месте»; «сам по себе», то есть обособился от мира,
ставшего после этого ему «иным» и «чуждым». Такой анаксаго-
ровский Ум правит миром: «И совокупным круговращением [мира]
правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще на-
чалось» (В12).
Удивительно точную характеристику роли Анаксагора в грече- ской истории и вообще всей его эпохи — в том числе и театраль- ной — дает Сергей Трубецкой: «Рок есть лишь невидимая причина, и Анаксагор впервые познал эту причину как невещественную, ра- зумную. Он нанес первый удар древнему богу — Року, и вслед за ним Еврипид в драме, Сократ в философии продолжили начатое разрушение. Разум, дух, воздвигаются на место прежней слепой сокровенной судьбы и управляет Вселенной, движет небо» 8 .
Трубецкой очень точно подмечает этот факт — изгнание связно- сти мира, в которой Ум, словами Анаксагора, еще не самовластен. Неудивительно, что Анаксагор станет единственным философом- предшественником, в отношении которого Аристотель, проявит снисходительность, фактически заимствовав у него центральную идею — «верховенства Ума-мышления» над миром, о чём он прямо говорит в «Метафизике» (Met. A8. 989 a 30), или в «Физике» ( 5,

8 Трубецкой С., кн. Указ. соч. С. 374.
100

256 24).
Естественным следствием такого обособления Ума от мира и
оказывается возможность «увидеть мир со стороны», «снаружи»,
расположившись «со всех сторон» «вокруг» мира, так, чтобы мир
оказался в «фокусе».
Рождается эпоха «наблюдения». В мир приходят и
, появляется «созерцатель» — и «зритель» — . Пе-
рикл учреждает ежегодные субсидии для граждан — два обола в
год — для посещения театра. Афиняне называли эти деньги «зре-
лищными» или «театральными» ( ) То есть гражданам
Афин вменяется быть «зрителями», расположившимися «вокруг»
мира. Жест Перикла можно было бы «перевести» на язык совре-
менного человека, используя уже его лексику, как «promotion» —
«продвижение» на рынок нового, еще никому неизвестного товара
и «стимулирование» его потребления. Во времена Перикла таким
новым «товаром» было Представление.

101

формах нашла свое воплощение ?
В этом разделе мы рассмотрим те компоненты античной «тео- рии», без наличия которых она никогда бы не явилась миру именно в том виде, в котором мы ее знаем сегодня. Причем основной акцент будет сделан на собственно античных чертах «теории». Те же осо- бенности, которые оказались для нее характерными в Новое время, будут рассмотрены позже в разделе о «теории-коробке».

4. РОЖДЕНИЕ «ТЕОРИИ» КАК ОРУДИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

4.1. Понятие «теории»

Та форма представления, которая открылась человеку един- ственно через греков, была «теория». Последний термин являет- ся производным от глагола , что означает «рассматривать»,
«созерцать», наблюдать».
Согласно интерпретации М. Хайдеггера1 , глагол , в свою
очередь образован от двух слов. Первое слово — «зрелище»,
«облик», «лик вещи». Именно этот лик вещи, по мнению Хайдегге-
ра, Платон назвал эйдосом (от — «видеть», «знать»):

… причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродно тем, небесным [круговращениям], хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению (курсив мой — А. П.) (Tim. 48c).

Второе слово — глагол — «глядеть на что-либо», «охваты- вать взором». Поэтому, заключает Хайдеггер, qewre
Ведь именно такое пребывание «подле увиденного» порождает и соответствующий образ жизни — , который есть «со- вершенный способ человеческого бытия». В каких же конкретных

1 См.: Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие. М., 1993. С. 238–
253.
2 Там же. С. 243.
102

4.2. Открытие области Ума
и утверждение его господства

В чем же загадка «греческого чуда»? Ведь, согласно современ- ным исследованиям, по палеоантропологии возраст «человека ра- зумного» — homo sapiens, насчитывает как минимум 30–40 тыс. лет. Все эти годы «человек разумный», что называется, пользовался своим умом. Он рисовал, лепил, строил, планировал, охотился, вое- вал и т. д. — думая. Почему же история отдает приоритет открытия Ума именно грекам? Не содержится ли здесь недоразумения?
Мы можем утвердительно ответить: нет, не содержится. Все де- ло в том, что «человек разумный», но все-таки еще «догреческий», был погружен в разумный мир так, что сам Ум — устройство мира по разумным законам, принципам и правилам — довлел над ним. Ум как таковой — умное устройство мира — находился в связном состоянии так, что был неотличим от самих «умных вещей и про- цессов». Это можно понять по аналогии следующим образом: мы дышим воздухом, но при этом ведь каждое мгновение не сознаем, что дышим. Точно так же и «человек разумный» жил «в соответ- ствии с умом», но не сознавал этого.
Грекам и никому другому принадлежит величайшее открытие в истории человечества, равного которому не было ни до греков, ни во время греков, ни после греков — осознание Ума. Фактически это означает, что в лице греков Ум пришел к самому себе, осознал себя греками.
Итак, греки осознали наличие ума в себе и присутствие ума в мире. Что же они сделали с результатами своего открытия, как поступили с Умом>?
Греки допускали умное схватывание мира. Но что схватыва- ли греки своим умственным взором? Они научились схватывать
103

то, что позволяет «одну вещь отличать от другой» — сущность ве- щи, которую назвали «усия» ( ). Однако последняя требовала выполнения обязательного условия, вытекавшего из убеждения о том, что сущность чего бы то ни было всегда и везде одна — сущ- ность самотождественна. Предметы, выступающие носителями
«вещи», могут меняться — появляться и исчезать, — при этом сущ- ность остается неизменной. Самотождественность сущности озна- чает, что вещь должна оставаться в своей сущности равной самой себе на всем протяжении своего существования. Сущность не мо- жет быть сначала одной, а затем — другой 3 . Условие выполни- мости этого требования — непротиворечивость. Но ведь реальные вещи — те, которые мы воспринимаем чувствами — появляются и исчезают. Что же происходит с их сущностью? Она тоже появляет- ся и исчезает вместе с вещами? Если бы она появлялась и исчезала вместе с вещами, то, следовательно, по своей природе никак бы не отличалась от самих вещей, то есть сущность вещей была бы та- кой же точно «вещью». Сущность, появляющаяся и исчезающая, делала бы тогда невозможным существование самих видимых ве- щей: ничего бы не было самим собой, был бы хаос и беспорядок. Оставалось допустить, что сущности неизменны сами по себе и, в свою очередь, не являются «вещами». Но где же они существуют, если зрительно мы воспринимаем только видимые вещи? Греки до- пустили, что чувственно воспринимаемый мир есть ничто иное как покрывало или занавес, который срывает другой мир — умопо- стигаемый мир сущностей. И это допущение греков было началом всех начал европейской цивилизации, которого не было ни у одного народа до греков и ни у одного после них!4
Собственно с момента открытия «непротиворечия» греками мы только и можем говорить о появлении теории («науки») как тако- вой. Умное схватывание неявно содержало другое следствие: бес- полезность схватывания «внеразумного» — практического, физиче- ского, «деятельного» и прочего — то есть такого, которое предпола- гает «действие» с вещами. Какой смысл в «схватывании» ускольза-

3 Ниже (в последних разделах) мы увидим, какие титанические попытки предпринимаются сегодня для элиминации понятия «сущности».
4 Именно эта способность должна быть воспроизведена всякий раз, когда встает вопрос о «возрождении науки». Или, другими словами, в любой области содержится ровно столько «науки», сколько в ней содержится этой «греческой способности».
104

ющего мира неподлинных вещей и неподлинного существования?! Текучий, становящийся мир наблюдаемых явлений и вещей не мог стать предметом внимания, ибо как раз не оставался самим собой всегда и везде. С другой стороны, деятельность Ума, обращенная к истине, и есть высшая форма деятельности.
Земная внешняя природа в значительной степени именно бла- годаря такому отношению к «сущности» не стала объектом обла- дания.
Греки обратили внимание также на то, что неизменный мир сущностей дает прочную основу для человека: что бы не менялось, все равно сущность останется сущностью. Постоянство, неизмен- ность приобретают в сознании древнего грека оценку подлинности, то есть того, что «лежит» в основании в отношении к тому, что из- менчиво и непостоянно — неподлинно 5 . Следовательно, то, что соот- ветствует подлинному, есть истина, что не соответствует — ложь. Если человек будет соотносить свои знания с подлинным миром, то он занимается стоящим делом, если нет, то никчемным.
Сказав, что греки осознали Ум, мы, в действительности, только заявили о необходимом условии этого осознания, но не упомяну- ли о нем. Этим условием является уже изначальное — преданное акту сознания — утверждение собственной ценности, если угодно, своей избранности. Греки оказались на высоте своего открытия — они, как именно нация «греков», противостоящая варварскому ми- ру, были убеждены в своей исключительности6 . Геродот, например, делает в подтверждение сказанному очень симптоматичное замеча- ние о фракийце Залмоксисе, который «пообщался» с греками:

Фракийцы живут худо-бедно и придурковаты, а Залмоксис этот знал

5 Ниже мы увидим, что в современную нам эпоху эта ценность подверга- ется радикальной переоценке: ценно то, что изменчиво, и наоборот, то, что
«постоянно», — мнимо. Так исподволь производится мировоззренческая реви- зия «сущности», как, впрочем, и всей греческой традиции.
6 На фронтоне храма Зевса в Олимпии, что на Пелопоннесе, это грече- ское самоощущение выведено «рельефнее» всего: в центре фронтона стоит Аполлон, дарующий правила греческим героям, олицетворяющим собою гре- ков (греческую ойкумену), за которыми далее по обе стороны располагаются кентавры, олицетворяющие собой варварские народы, которые суть полулюди- полуживотные. Вся композиция построена так, что животный и варварский миры устремлены к центру фронтона, то есть к «Греции». Очень показатель- но в этом отношении и обращение Сократа к афинянам на суде, которых он называет «лучшими из людей».
105

толк в ионийском образе жизни и отличался более глубоким складом [ума], чем фракийский, так как общался с эллинами, а из эллинов — с далеко не самым захудалым умником [ ]: Пифагором (курсив мой, — А. П.)7 .

Именно эта исключительность позволила эллинам выйти из привычного «ритма и течения мира» и посмотреть на него со сто- роны.

4.3. Одушевленность мира

Одушевленность мира в греческой мысли признавали за реаль- ность почти все: в науке и философии — от Фалеса до Платона и стоиков; в повседневной жизни — от рядовых граждан до руководи- телей полиса. Наиболее полное учение об одушевленности Космоса мы находим опять же у Платона. Демиург помещает ум в душу, а душу — в тело, и таким образом «строит Вселенную» (Tim. 30b) В одушевленном мире человек — вся его деятельность — подчиняется космической душе. Весь мир при таком его понимании есть один цельный организм, органом которого выступает сам человек.
Одушевленность, «наполнявшая» окружающий древнего грека мир, делала его живым. Так понятый Космос — на современном языке «природа» — не мог стать объектом обладания. В одушевлен- ном мире все было божественно: растения (Додонская роща), ручьи (мать Ахилла), реки, моря, Океан. Все божественно и одушевлено в этом мире! Сергей Трубецкой, пусть и с христианских позиций, но все-таки очень точно фиксирует затребованность одушевленности мира в греческой и вообще дорийской культуре:

По мере развития греческой религии боги все более и более очелове- чиваются и приближаются к демонам, забывая свое натуралистическое происхождение. Реакцией против такого движения служат мистерии, ор- гиастический культ производящих сил природы. С одной стороны, такой культ является нам реакционным в силу своего натурализма… Мисте- рии не ограничиваются просто реакцией… натурализм их обобщается… Оне заключают в себе культ общеязыческих начал и постольку самих теогонических сил… Эта теогоническая основа, или Матерь, природа

7 Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1 (14, 2).
106

богов, могла быть сознана как всеобщее начало (Душа Мира)8

Мог ли такой мир стать средством для человека? Мог ли он стать объектом для обладания? Мог ли он быть использован чело- веком?
Конечно, нет! Природа никогда не выступала средством дости- жения целей античного человека. А цель как раз в том и состо- яла, чтобы достигнуть полной гармонии с миром — калокагатии. Это становилось возможным благодаря тому, что подлинное бы- тие признавалось гарантом достижения совершенства. Оно имело лишь тусклый отпечаток в мире наблюдаемом. Достижение полно- ты этого бытия было возможно через уподобление ему:

Явления и процессы природы суть для грека естественные иконы божественных сил, воображающихся в природе9 .

Это бытие было одновременно высшим бытием. Достичь его другими способами было невозможно. Наблюдаемый космос был его «отпечатком», отпечатком Первообразца.
На смену «бытию созерцаемому» с закатом античности при- ходит совершенно другой опыт, другое понимание происходяще- го в мире и его существа — утверждается «бытие творящее». Со- гласно этому подходу, человек становится со-творцом бога, его со- работником.
С приходом нового мировоззрения к господству, шаг за шагом утверждается и новый способ бытия человека в мире. Человек бе- рет на себя миссию творца «новой», теперь уже «второй природы». Сама же естественная природа, из лона которой он вышел, прини- мается им в качестве средства 10 своего существования: «… и ска-

8 Трубецкой С., кн. Указ. соч. С. 118–119. — Конечно, кн. Трубецкой здесь не только несвободен от «точки зрения» христианства — видя в греческих бо- гах только «демонов», но и явно склоняется к фейербахианскому объяснению
«родовой» причины религии. Вместе с тем описание «статуса» и «генезиса»
греческой Души Космоса дается фотографически точно.
9 Там же. С. 132.
10 Приведем лишь наиболее характерные максимы нового взгляда на мир —
Библия, Кн. «Бытие». Гл. 1, 26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу
Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морски-
ми, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею… »; Там же,
Гл. 1,28: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножай-
тесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над… »; Там
же, Гл. 9,1-2: «И благословил Бог Ноя и сынов его, и сказал им: плодитесь и
размножайтесь, и наполняйте землю. Да страшатся и да трепещут вас все
107

зал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и
обладайте ею, и владычествуйте … ».
Человек утверждает себя в этой традиции как «венец природы»,
тем самым развязывая руки для утверждения своего же собствен-
ного господства над окружающим миром.
В этой связи можно обратить внимание на несколько тупико-
вых следствий этой традиции, сегодня уже явно обнаруживаемых
и проявляемых. Первое следствие — возможное исчезновение само-
го «со-работника», растворившегося в своих «творениях». Второе —
исчерпание сил и терпения естественного мира, природы, которая
адекватно реагирует на его самонадеянные притязания.
Смысл происходящего сегодня в биологии и экологии очевиден.
Биология, проделав гигантский путь от идей Просвещения («че-
ловек — машина» Ламетри) пришла постепенно к убеждению о су-
ществовании «биоты» и «геомерид». Смысл последних терминов
можно понимать однозначно: все живое на планете едино, подчиня-
ющееся единому порядку, живой организм. Конечно, современная
научная биология далека от того, чтобы пользоваться терминоло-
гией витализма, но смысл понятен: наша планета — единый живой
организм. Раз у этого организма есть единый порядок (группа зако-
номерностей, которым он подчиняется), значит, должен существо-
вать источник этой упорядочивающей силы. Ведь нелепо было бы
утверждать, что автомобиль движется потому, что «автомобиль —
это нечто, чему свойственно всегда двигаться», как аргументиру-
ет материализм. Однако в отношении живой природы на планете
такое объяснение почему-то считается возможным.
Для древнего грека вопрос об источнике силы, упорядочивающей земную жизнь, не вызвал бы никаких затруднений при ответе:
Космос одушевлен!
Одушевленность — это то самое качество мира, которое утаива-
ется в своей явленности человеку с приходом христианства, вообще
с утверждением библейской традиции. Именно эта утрата станет
значительно позднее причиной появления экологического кризи-
са11 в общей связке с другими проблемами, возникшими в резуль-
тате её отрицания.
Важно понять, что одушевленность мира никуда не исчезает

звери земные, и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские; в ваши руки отданы они».
11 См.: Павленко А. Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема.
108

с наступлением господства библейской традиции, но, сохраняясь, оказывается в забвении. Забвение правит человеком вот уже шест- надцать столетий.

4.4. Деление мира на «надлунный» (божественный)
и «подлунный»

В данном случае речь идет не только о делении Космоса, но и о «делении» Ума в том смысле, что Ум небесный (Ум, «помещен- ный» в космическую душу) не подвержен изменениям, тогда как Ум человеческий — подвержен. Следовательно, в космическом Уме все закономерно, в человеческом уме — нет.
Подлунный мир состоит из четырех «стихий» — — (пре- вращающихся) друг в друга элементов — земли, воды, огня и возду- ха, а надлунный мир состоит из пятого элемента — эфира ( ). Согласно Платону, Демиург воспользовался оставшимся в запасе
«пятым многогранным построением» для «придания формы цело- му» (Tim. 55c) Пятый элемент не является стихией и «следователь- но» не подвержен изменениям. Он ни во что не переходит и не из чего не возникает. По словам Аристотеля, эфир не имеет ни тяже- сти, ни легкости, ни цвета, ни запаха, ни чего бы то ни было еще. Божественные тела — звезды — помещены в эфир.
В божественном мире царит порядок, относительно которого только и могут быть сформулированы законы.

Задача пифагорейства в высшей степени цельная и религиозная, в языческом смысле состояла в том, чтобы познавать вселенскую гармо- нию, поклоняться, служить ей и осуществлять её12 .

Другими словами, наука как становится возможна только о надлунном мире. Следовательно, «созерцательное наблю- дение» — — есть способ отношения к миру, имеющий каса- тельство к надлунному миру по преимуществу. Там возможны и космология, и астрономия, и математика, и музыка.
Подлунный мир — мир четырех стихий — текуч и непостоянен.

4.5. Космический принцип

12 Трубецкой С., кн. Указ. соч. С. 188.
109

Характерной особенностью античного сознания была абсолют- ная убежденность в подобии человека Космосу. В наиболее явной и отрефлексированной форме эта убежденность выражена в «косми- ческом принципе», изложенном Платоном в его диалоге «Тимей». Платон задает вопрос: «Что же это за живое существо, по образ- цу которого Устроитель устроил Космос? Мы не должны унижать Космос, полагая, что дело идет о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть пре- красным» (Tim. 30c). Устроитель-демиург порождает Космос как
«единое видимое живое существо» (Tim. 30c). Платон говорит о том, что в Космосе — как едином живом существе — все «сродно» со всем: «Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается (телом) внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно ( ) движению мысли, также Вселенной» (Tim.
89a). Человек есть именно родственное тело космоса, не какой-то
«одинокий чужеродный атом» в паскалевой бездне, который воз-
ник из «ничего» и опять в «ничто» превратиться, но именно мень-
шее тело Космоса, младшая душа Космоса и малый ум Космоса.
В справедливости этого принципа античности человечество сегодня
убеждается тем более, чем необратимее теряет день за днем виды
живых существ и сознает невосполнимость утраты цельности этого
«единого видимого живого существа».
Вместе с тем необходимо признать, что даже в сложившихся
условиях нам все еще предлагают вульгарное и примитивное объ-
яснение — увидеть в «космическом принципе» производную антро-
поморфизма: человек, дескать, «переносил» на космос свои соб-
ственные качества и тем самым приближал его к себе, делал его
«узнаваемым». И как следствие из этого допущения — поскольку
Космос по размерам превосходил человека — делал уже обратный
вывод о своем подобии Космосу. Этот старый фейербахианский до-
вод все еще имеет своих сторонников среди некоторых религиове-
дов. Ниже мы увидим, к каким нелепостям он приводит, если его
не «догматически повторять», а последовательно применять к со-
временным научным представлениям.
Необходимо признать, что у «космического принципа» есть го-
раздо более серьезные оппоненты. В действительности космический
принцип сталкивается с двумя противоположными точками зре-
ния. Первая точка зрения была высказана еще древними матери-
алистами (Демокрит, Анаксагор и другие), но форму ей придал
110

Дж. Бруно: в мире нет центров (целей) и, следовательно, не яв- ляется им(ею) и Космос: «Небо, следовательно, единое, безмер- ное пространство, лоно которого содержит все, эфирная область, в которой все пробегает и движется. В нем — бесчисленные звез- ды, созвездия, шары, солнца и земли, чувственно воспринимаемые; разумом мы заключаем о бесконечном количестве других. Безмер- ная, бесконечная вселенная составлена из этого пространства и тел, заключающихся в нем»13 . Эта позиция комплементарна пантеиз- му, который утверждает чаще всего о том, что бесконечный бог пронизывает собой бесконечный мир. Человек в такой Вселенной (Космосе) буквально «растворяется» в ее бесконечных просторах, превращаясь в микроскопическуюничтожнуюмалость.
Вторая точка зрения, наоборот, отталкивается от предпосылки о существовании центра, но таким центром полагает наблюдателя (человека )14 . Современная наука начиная приблизительно со вто- рой трети ХХ в., «вдруг обнаружила» странное совпадение внутри самой физической структуры мира — Большие числа — и порази- тельную обусловленность именно таких физических качеств мира от самого факта существования наблюдателя. Самый радикальный вывод таков: человек (наблюдатель) самим фактом своего суще- ствования накладывает ограничения на физические свойства Все- ленной. Но ведь не станут же современные культурологи и рели- гиоведы утверждать после этого, что имеет место новая сциентизи- рованная антропоморфизация Вселенной?! Оставим эти нелепости.
Итак, что же мы имеем в «сухом» остатке? В античной Греции утвердилось доминирование космического принципа15 . Раз человек подобен Космосу, то это уподобление должно иметь тройственную природу: а) уподобление ума; б) уподобление души; в) уподобление тела.
Самым существенным было, конечно же, уподобление ума чело- века Уму космическому. Это означало, что Ум человека качествен- но тождествен Уму космическому. То есть математическая гармо-

13 Бруно Дж. О бесконечности, Вселенной и мирах. М., 1936. С. 128.
14 Без сомнения, её «идейная» сторона восходит к традиции ветхозаветных
текстов. Эта точка зрения по существу является антропоцентризмом — согласно
ей, «человек» выступает целью космоса (природы).
15 Космический принцип Платона был уже нами однажды зафиксирован; см.:
Павленко А. Н. Европейская космология: Основания эпистемологического по-
ворота. М., 1997. Гл. 1, § 5.
111

ния, заключенная во «внутрь Космоса» раскрывается уму челове- ка. Именно это убеждение будет впоследствии (в XII–XIII в. н. э.) заимствовано западными христианскими богословами, конечно в адаптированном для христианства виде, о двух Истинах: Истине веры и Истине разума. И именно оно, в конце концов, спровоциру- ет кризис внутри христианства, фактически разорвав его изнутри.
Действительно, апостол Павел, а затем и Августин пеняли гре- кам на их ученость — «лукавые мудрствования» — и подавляли вся- кие попытки перенесения её на христианскую почву. Это могло создать впечатление о «полной и окончательной победе». Однако подавить её полностью — например, закрытие Академии Юстини- аном — или даже овладеть ею христианству вполне не удавалось никогда.
Подобие Ума человека и Ума Космоса оказалось столь могуще- ственным качеством мира, что оно само, в конце концов овладело христианством и подчинило его себе (особенно в его западной вет- ви). Путь к Богу, жизни и смерти 16 , пролегает теперь через разум человека.
Но какого качества был «античный разум», античное понима- ние природы разума? Совершенно очевидно, что оно радикально отличалось от понимания средневекового и нововременного. От- личается настолько радикально, что Хайдеггер позднее скажет о существе греческой «теории» следующее:

Прежде всего придётся заметить, что слово «наука» в тезисе «наука есть теория действительного» всегда означает только науку Нового вре- мени. Тезис «наука есть теория действительного» не имеет смысла ни для средневековой науки, ни для науки древности. От теории действи- тельного средневековая doctrina имеет такое же существенное отличие, как эта последняя в свою очередь — от античной . И все-таки су- щество современной науки, которая в качестве европейской стала между тем планетарной, коренится в греческой мысли, со времен Платона но- сящей название философии17 .

4.6. «Теория» как путь богообщения

16 Приведем симптоматичный пример: современная медицина, устанавливает наступление «смерти человека» по остановке «работы головного мозга », еще сто лет назад такой диагноз ставился по «прекращению дыхания ». «Дыхание» как атрибут «души» всегда отождествлялось с жизнью.
17 Хайдеггер М. Указ. соч. С. 239.
112

( и )

4.6.1.

Итак, как было показано выше, в античности разум никогда не понимался в нововременном смысле — как «инструмент», как метод достижения практических целей18 . В античности разум понимался как способ бытия человека: «жизнь созерцательная» (
). Пребывая в созерцательной жизни — «теории », человек ока- зывался причастным «истине» и «красоте» созерцаемого Космоса, который теперь открывался ему и как «высшее благо».
Теория уже поэтому не есть просто «инструмент науки» — как технически ее понимают в большинстве случаев сегодня, — но со- вершенно определенный путь богообщения. Не учитывать это — значит вообще оставаться вне всякого понимания сущности антич- ного миропонимания и мироощущения. В этом богообщении чело- век испытывал высший подъем, «выхождение за границы самого себя» — , «умное исступление»19 . Умное исступление и есть выход из состояния, когда человек погружен в умный мир, под- чиняющий его своей связностью. Древний грек именно благодаря такому «умному ис-ступлению» оказался способен посмотреть на этот Ум со стороны, теперь уже свободным взглядом. Относитель-

18 В пользу такого «практического» понимания назначения науки («теории») тем не менее высказываются исследователи, которые связывают возникновение науки не с «умозрением», а с магией. Например, Линн Торндайк, предваряя своё капитальное исследование «История магии и экспериментальной науки», говорит следующее: «Магия здесь понимается в самом широком смысле этого слова, включая в себя все оккультные искусства и науки, суеверия и фольклор. Моя идея заключается в том, что магия и экспериментальная наука были свя- заны в их развитии; что маги, возможно, первыми начали экспериментировать и что история обоих — магии и экспериментальной науки — может быть лучше понята, если будет изучена в их взаимосвязи» (Thorndike Lynn. A History of Magic and Experimental Science (During the ?rst thirteen Centuries of our Era). New York, 1958. Vol. 1. Ch. 1. P. 2). Совсем неслучайно, мне кажется, Торн- дайк начинает свое исследование только с наступлением «нашей» эры, то есть формально с момента распространения библейской традиции по всему Среди- земноморью. Он интуитивно верно схватывает главное: «магия» существовала и до появления христианства, но то «наполнение» магии, которое оказывается востребованным позднее, конечно же, следует искать только после завершения классической античности.
19 Несколько подробнее эта способность античного человека изложена мной в работах: Павленко А. Н. 1) Бытие у своего порога: Дар // Человек. 1994. № 1;
2) Бытие у своего порога.
113

но Ума можно было бы сказать, что греки впервые в истории об- ретают свободу в самом высоком смысле этого слова — свободу от подвластности «умной связности мира».
Итак, еще раз подчеркнем основную особенность античной тео- рии. «Теоретизируя», находясь в состоянии умного рассмотрения, буквально прикасаясь разумом 20 к сущности сущего, совершающий это испытывал высшее блаженство. Испытывал его потому, что ста- новился причастен божественному21 .
Отсюда и совершенно особенное понимание истины: если «тео- рия» — это и есть жизнь, то, следовательно, в ней нужно быть. Но чтобы «быть», необходимо соблюсти закон непротиворечия. Ведь
«быть» только то и может, что в принципе непротиворечиво. Такое непротиворечивое единство есть тождество, вечное, неизменное и гармоничное.
Здесь должен и может возникнуть естественный вопрос: в ка- ком смысле следует понимать «теорию» как «экстасис»? При чем тут «исступление», если теория — это и есть характерный обра- зец устойчивого, упорядоченного и сформировавшегося объяснения мира?
В самом деле, не сталкиваемся ли мы тут с некоторым недора- зумением?
Нет, не сталкиваемся! Ибо, как и в случае с «театром», нам следует признать, что нарождающееся знание — «эпистема» ( ), подобно нарождающейся «трагедии», имело свой исток в дионисийской традиции. На эту зависимость античной «теории» прямо указывает В. Шадевальд:

Правильный образ, приближающий к природе, они (греки. — А. П.)
видели во всякой её Theoria, которая в первоначальном, основном своем

20 Вольфганг Шадевальд удивительно точно фиксирует эту особенность гре- ческого «видения»: «Воззрения были для греков не просто плоским рассмотре- нием того, что буквально лежит перед носом; воззрение состояло для них в чи- сто достоверном схватывании видимых явления посредством телесного взгляда глаз, да так, что при этом одновременно духовный глаз, Nus, точно улавливал структуру внутренних отношений и связей, посредством которой вещь именно производилась и создавалась» (Schadewald W. Op. cit. S. 189.
21 Было бы чудовищным упрощением античной «теории» приписывание ей такого рода деятельности, которая связывается с «теорией» в нашу современ- ную эпоху — что-нибудь вроде «решения головоломок» Т. Куна. Хотя последнее свойство также родилось из нее — в этом Кун прав, — оно никогда не составляло её существа.
114

значении была священным представлением (Schau) сакральных гимно- певцев и от этого всегда священного представления оставалась в своей основе божественным «представлением природы» (Naturschauspiel)22 .

Пристальное рассмотрение генезиса античной «теории» поз- воляет выделить совершенно явственно прочерчиваемую линию: Дионис–Орфей–Пифагор–элеаты–Платон. Совсем неслучайно, что родоначальник европейской науки — Пифагор — был одновременно родоначальником и мистико-религиозной школы. Однако причаст- ность науки — в нашем случае «теории» — к дионисийству обнару- живается даже не столько в исторических фактах и последователь- ностях исторических лиц — это всегда могут оспорить и подверг- нуть сомнению — сколько в самой природе «теории».
Обратим внимание прежде всего на то, что всякое теоретическое знание в собственном смысле этого слова отличается от знания эм- пирического — простого обобщения через сравнение наблюдаемых фактов (как видел его Аристотель) — тем, что является всегда зна- нием не эмпирическим, не опытным. Нет, это не каламбур. За этим скрыт глубокий смысл: «человек опытный» никогда в своем опыте не встретит «прямую линию», «точку», «отрезок», «идею» и т. д. В каком же тогда мире все они существуют?
Можно не сомневаться, что Пифагор, Платон и их последо- ватели таким миром считали мир божественный. Души людей, попавшие в тело, оказавшиеся в космосе, стремились вернуться в свое исконное место — в мир, лишенный становления: обиталище душ. Следовательно, критерием попадания (приобщения этому ми- ру могло быть только соответствие ему. Что же было критерием такого соответствия? Отсутствие всего того, что искажает в душе уже виденный ею первообраз. Это, в свою очередь, означает элими- нацию всего того, что противоречит этому первообразцу. Способ или путь достижения этого — рассмотрение или созерцание, то есть по-гречески — (теория).
Вот как Платон описывает теоретическое познание, совершае- мое душой:

… душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает общее во всех вещах… одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие — с помощью телесных способностей23

22 Schadewald W. Op. cit. S. 189.
23 Теэтет. 185 е.
115

Когда она наблюдает с помощью телесных способностей, то чи- стого знания не достигает, ибо:

Достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой24

Все сказанное означает, что средоточие усилий человека было направлено на «возвращение» из текучего и изменчивого мира в мир подлинного бытия:

Когда же она (душа. — А. П.) ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно, неизменно… 25

Это означает также, что античный человек был способен до- стичь высшего бытия через «теорию». Вечного и бессмертного бы- тия достигает только тот, кто буквально теоретизирует :

Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца26 .

Это, во-первых.
Во-вторых, давайте рассмотрим как в этом божественном — или
«идеальном», как мы его называем сегодня — мире могут формиро-
ваться такие образования, как «теория». Есть ли хоть что-нибудь
дионисийское в теории?
Рассмотрим процесс формирования теории. Всякое знание, со- держащее зерно теории, первоначально представляет собой одну из «догадок» — гипотезу, — которая ничем не выделяется из своего окружения. Что мы имеем на этой стадии становления научной тео- рии? Не вдаваясь в подробные описания этого процесса27 , можно зафиксировать существенную черту этой стадии: теория находит- ся в состоянии, которое в современной методологии науки приня- то называть словом «конкуренция». Но это, без сомнения, поздний термин, заимствованный из экономического словаря. Греки же на-

24 Федон. 66 d-e.
25 Федон. 79 с-d.
26 Федон. 82c.
27 Он прекрасно описан как в отечественной, так и в зарубежной литературе;
см., например: Степин В. С. Теоретическое знание: Структура, историческая
эволюция. М., 2000; Меркулов И. П. Метод гипотез в истории научного позна-
ния. М., 1984; Мамчур Е. А. Проблема выбора теории. М., 1975; Popper K. R.
Op. cit.
116

зывали это словом , то есть «состязание», «борьба».
Если допущение Вячеслава Иванова и его единомышленников
о «диадичности» Денисова культа верно, то есть верно то, что ди-
онисийский культ построен на своеобразном «состязании» хора и
эксарха (Диониса, героя), то было бы трудно не увидеть здесь па-
раллель с формированием начатков «теории».
Всмотримся пристальнее в существо «теории»: теория, теоре-
тическое знание также содержит в себе состязание двух утвер-
ждений : «утверждение о чем-либо» и отрицание «утверждения о чем-либо». (А ? А) — такова сущность «агона». Это и есть закон непротиворечия, вытекающий из закона тождества. Невозможно, чтобы в одно и то же время, в одном и том же месте, в одном и
том же смысле могло быть одновременно истинным утверждение о существовании какого-либо «А» и его отрицание «не-А».

Как и в трагедии, в агоне нет и не может быть «счастливого конца». Всякое противоречие преодолевается методом устранения (переформулировки, элиминации и т. д.) одной из его сторон. С точ- ки зрения существования противоречащих утверждений, за кото- рыми, говоря вообще, стоят конкретные «убеждения» и «судьбы», элиминация одного из них есть фактически его «смерть». Теории часто умирают вместе с их создателями. Но не это главное. Главное в том, что на стадии реальной жизни борющегося за право стать
«истиной» знания, присутствует то самое состязание — ,— ко- торое присутствует на стадии развития дионисова действа: «хор — эксарх» в трагедии.
Можно сказать, что в роли эксарха в познании выступает «ис- тинная гипотеза», которая, говоря на современном сленге, позици- онирует «божественную истину», а в роли «хора» — участвующие в состязании другие убеждения, взгляды, гипотезы. Ведь знание, оказавшееся «истинным», в буквальном смысле становится при- частным сфере божественной — области идеального, над которой не довлеют эмпирические факты. Они лишь сообразуются с ней.
Возьмём в качестве иллюстрации так понимаемой природы
«теории» один из самых замечательных её античных образцов —
возникновение космологии как науки, то есть не истории собира-
ния накопленных данных, не классификация огромной астрономи-
ческой статистики и т. д., что, несомненно, тоже играло значитель-
ную роль, но именно возникновение «космологической теории», в
которой состязание — агон — имело принципиальное значение. Соб-
117

ственно астрономические подробности появления этого «образца» мы опустим, так как их можно найти в другой работе28 , и сосредо- точимся только на важнейшем для нас моменте — агоне.
Опираясь на знание об устройстве космоса Платон — как и пред- шествующая ему пифагорейская и не только пифагорейская тра- диция — полагал, что космос является сферичным и движущимся круговым движением (Tim. 33b–34b). Такое движение считалось совершенным, ибо более всего было сообразно природе Демиурга. Платон также хорошо знал, что помимо сферы неподвижных звезд, Луны и Солнца в космосе существует пять других «блуждающих звезд» — планет (от греч. ). Давая астрономическое описа- ние устройства космоса (в «Тимее» 38c-d и «Послезаконии» 987b-d) Платон в явном виде осознал основное затруднение (противоречие) в объяснении устройства космоса:
Первое утверждение : «Ум (умозрение) указывает на то, что космос является сферичным, двигаясь круговым, равномерным и безостановочным движением»29 .
Второе утверждение : «Чувства (чувственное зрение) указыва- ют на то, что движения планет неравномерны — Сатурн, Юпитер, Марс и Луна вращаются с неодинаковой скоростью (Tim. 39а).
Итак, перед нами то, что сегодня квалифицируется как «науч- ная проблема». С логической точки зрения — два приведенных вы- ше утверждения относятся друг к другу как два взаимоисключа- ющих высказывания, то есть содержат в отношениях между собой
«противоречие». Как только Платон его сформулировал в явном виде — фактически сразу он «запустил» аналитический механизм его преодоления. Как мы условились считать «диадичность» дио- нисова культа предполагала «смерть» одной из сторон — «смерть Диониса (или героя)». То же самое мы обнаруживаем и в случае с состязанием (агоном) двух утверждений. Одно из них должно
«умереть», дав жизнь другому.
И действительно, Платон, сам не будучи профессиональным ма- тематиком, ставит задачу решения этой проблемы, согласно Сим- пликию30 , перед математиками Академии. Из истории науки хо-

28 См. Павленко А. Н. Европейская космология… С. 88–92.
29 Это «космологический принцип» Платона, которого, кстати, в его астроно-
мической части придерживался еще Николай Коперник, полагая, что Вселен-
ная сферична, а планеты вращаются по круговым орбитам.
30 Симпликий сообщает: «Приняв принципиальное допущение, что небесные
118

рошо известно, что она была решена математиком Евдоксом — слу- шателем Академии и учеником пифагорейца Архита. Созданная им модель «гомоцентрических сфер» была математической моделью по определению и опиралась на аргумент «так, как если бы». Но главное заключается в том, что модель Евдокса в неприкосновен- ности сохранила «космологический принцип» Платона.
Итак, на примере возникновения первой космологической «тео- рии» в собственном, прямом и исконно греческом смысле этого сло- ва, мы еще раз убедились в том, что именно благодаря агону грекам удалось впервые «запустить» механизм аналитической традиции не только в космологии, но также в философии, математике, меха- нике, логике и других областях. Именно это «состязательное нача- ло», которое первоначально называлось агон, и по сей день состав- ляет самое зерно подлинно европейской культуры и цивилизации.
При том следует отчетливо понимать, что «агон» существовал не ради «агона», а ради достижения состояния его преодолеваю- щего, то есть непротиворечивости в теории, когда последняя ока- зывается причастна божественной истине, и «непротиворечивости» в трагедии, когда участник дионисова действа приобщается даров Диониса.
Цель агона — пропустить участника, с помощью религиозно- мистического, или умного исступления, из этого мира в мир бо- жественный. Образно выражаясь, состязание поднимало «темпе- ратуру» участника до необходимой отметки с целью попадания в мир идеальный и божественный. Без этого «разогрева» подъем был бы невозможен!
По мере того как трагедия претерпевает трансформации из ди- онисова действа в аполлоново искусство, с теорией происходят те же самые метаморфозы…
Итак, мы видим, что «теоретичность» греческой науки и фи-
лософии рождена самой религией греков. Этот способ бытия был
органичным для них. И та пресловутая «созерцательность», взятая
в её теперешнем ограниченном прочтении, которая приписывает-

тела движутся круговым, равномерным и неизменно постоянным движением, он поставилперед математиками следующую задачу: какие из равномерных, круговых и упорядоченных движений должны быть положены в основу [тео- рии], чтобы можно было объяснить явления, связанные с «блуждающими» све- тилами»; цит. по: Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 229.
119

ся греческой мысли и связывается с вульгарным её пониманием — будто греки не мыслили конкретно — содержит в себе позднейшую фальсификацию, целью которой было намеренно ее занизить.

4.6.2.

Отказ от греческой «теоретичности» имел серьезные послед- ствия, которые сегодня только ещё начинают по-настоящему осо- знаваться и рассматриваться. Мир, который силился заменить, а подчас просто уничтожить греческую культуру с ее «состязанием», основывался на иных ценностях!
Действительно, тот типотношения к реальности, который при- вносится приходящей в «новой эре» библейской традицией, в целом в античности был невозможен. Библейская традиция, и преж- де всего христианство, принося другой путь богообщения, резко негативно, а часто откровенно злобно, относились к традиции эл- линской. Христианские миссионеры пеняли грекам на «скудость»,
«никчемность» и «бесполезность» их Ума в новой шкале ценно- стей — спасении души. Но для того чтобы схема «спасения души» заработала, то есть была бы «запущена» — как некогда была запу- щена греческая состязательно-аналитическая традиция — необ- ходимо было уже с самого начала придать всему, что связано с душой, оттенок неполноценности. Так была придумана легенда о
«грехопадении»!
Грехопадение уравнивает в Космосе всех и вся. Всё, что связано с душой, в Космосе — распадается! Притча о грехопадении, прежде всего, выступает против иерархии в космосе. Ведь все становит- ся подвержено грехопадению — сам космос должен распасться ! Но иерархия есть, в сущности, закон. Следовательно, притча о грехо- падении призвана разрушить порядок мира, общества и человека с той целью, чтобы установить свой собственный «миропорядок»!
«Порядок» без Космоса.
Всё, что связано с душой в человеке, согласно этой концепции, подвержено ухудшению, предрасположено к нему. Следовательно, цель христианства, большей частью западного, начинает понимать- ся как спасение души человека в падшем Космосе! Цель восточного христианства — испытавшего влияние греческой культуры — видит- ся в том, чтобы, прежде всего, спасти «мiръ», хотя и через спасение
120

человеческой души.
Целью же ветхозаветной традиции, которая выступала, без вся- ких сомнений, основой традиции новозаветной, была хилиастиче- ская надежда, приобретающая сегодня технизированное выраже- ние. Христианство, по существу, выполнило для исполнения этой надежды подготовительную работу.
С другой стороны, в античности не было именно такого отноше- ния к миру, которое позднее было названо в е р о й. Следовательно, не было и нужды в «удосто-верении ». Если свидетельство разум- ности открывается, прежде всего, в «непротиворечивости», хотя и не только в ней, то свидетельство веры (уверенности) открывает- ся в приведении этой веры к очевидности в у-досто-верении — так сказать, ее «опытной проверке», проверке «на деле». «Покажи!»,
«До-кажи !», «продемонстрируй!» свою веру «в деле», то есть по- кажи веру «в жизни». «Удостоверь нас!» в истинности своей веры. Фактически это требование обращалось к поступкам, действиям
«верующего человека». Но почему же «в деле», а не «в мыслях»?
Во-первых, и это самое существенное, потому, что мысли не яв- ляются «делом»31 . Ортега-и-Гассет дает очень точную зарисовку этого принципиальнейшего различия:

Грек слеп к запредельному миру, к сверхнатуральному; христианин, со своей стороны, слеп к миру наличного бытия, миру природы. И по- лучается, что именно грек, который слеп к тому, что видит христианин, должен объяснить ему то, что тот видит, но не может высказать32 .

Во-вторых, потому, что «мысли» не имеют для этого религиоз- ного опыта ровным счетом никакой ценности33 . Вот где спрятан корень всех современных «деятельностных» подходов.
Если непротиворечивость по самой своей идеальной природе не нуждается в ее «заверении» многими субъектами, то с «удостовере- нием» дело обстоит иначе — там как раз предполагается «сообще-

31 Далее мы увидим, как сторонники этого убеждения пытаются сегодня все- ми силами возродить и утвердить его «единственность» и «оправданность».
32 Ортега-и-Гассет, Вокруг Галилея, Лекция VII. В данном случае я ссылаюсь на машинописный текст перевода Ортеги-и-Гассета, с которым лет десять назад мне любезно предоставил возможность ознакомиться его переводчик Воробьев Сергей Леонидович.
33 Даже в наше время еще можно наблюдать, как некоторые сторонники этой традиции, даже не «пытаясь», а скорее, т щ а с ь поглотить «мысли» «действи- ями», буквально опускаются до каких-то почти шутовских «мыследействий».
121

ство верующих» — некоторый интерсубъект — экклесия (церковь), который призван свидетельствовать «истинность веры», удосто- верять её.
Куда привел человека этот путь и утверждение его главных цен- ностей, мы увидим в следующих разделах.

5. «ХРАМ-КОРОБКА»
КАК ПРООБРАЗ «ТЕАТРА-КОРОБКИ»

5.1. Театр-коробка

122

С закатом античности, когда религиозная составляющая про- должала оставаться в своей живой изначальной форме, прихо- дит религиозность другого типа, когда Бог оказывается поту- сторонним, сверх-чувственным, трансцендентным. Вместе с но- вым религиозным опытом приходит и новый специфический способ утверждения Представления, а также соответствующий последне- му типорганизации пространства.
Как греческий театр рождается из умирания античной рели- гиозной жизни, также точно и новоевропейский театр — в позднем Средневековье и в эпоху Возрождения античности — рождается из умирания христианской религиозной жизни.
Почему античный театр имел форму полусферы — амфитеатра, я уже объяснял1 . Теперь рассмотрим технический исток театра- коробки. В данном случае важно понять, почему амфитеатр имен- но как технический механизм исчезает из театрального представле- ния? Почему появляется театр-коробка? Почему, наконец, нет пе- реходных, промежуточных стадий между амфитеатром и театром- коробкой? Почему этот процесс был не эволюционным, а скорее парадигмальным в куновском смысле?
Действительно, почему театр Возрождения и Нового времени имел форму коробки? Какое отношение имеет коробка к рели- гии (христианству)? Можно ли рассматривать театр-коробку как некоторого рода техническое приспособление — механизм, наподо- бие амфитеатра — линзы? Вот тот перечень вопросов, который воз-

1 См.: Павленко А. Н. Физика и театр…
123

никает при самом первом знакомстве с этой темой.
Итак, начнем отвечать по порядку: какое отношение имеет
театр-коробка к религии (христианству)?
Хорошо известно, что христианство в ранние века средневеко-
вья, храня полноту живой веры, не допускало никакой театрализа-
ции этой веры. Это и понятно, поскольку живая вера есть прямая
связь (religio) человека с богом, и единственным посредником здесь
может быть только церковь, как епископат, как клир, как собор
прихожан и клира. Но сам посредник — церковь — также укоренен
в вере и в Боге, а поэтому является «единственным посредником»
для верующего и Бога2 . Но если вера была крепка, то когда и как
появился театр в форме коробки?
При поверхностном рассмотрении появление театра-коробки
можно было бы связать со следующими причинами.
1. Коробка происходит из узкой тесноты городских кварталов
позднего средневековья и начала эпохи Возрождения, когда первые
театры оказываются расположенными в наибольших залах город-
ских домов, имевших форму коробки — параллелепипеда.
2. Коробка происходит из перегороженных занавесом узких
улиц, которые имели фактически только два измерения: вперед-
назад и вверх-вниз. При таком объяснении легко показать, что те-
атральные «ложи» и «балконы» — это всего лишь ряды окон и бал-
конов «по бокам» такого уличного театра.
Однако, как будет показано ниже, первые театры здания не име-
ли лож и балконов и обладали только одним партером перед сценой.
В самом деле, если мы внимательно присмотримся к родивше-
муся в начале эпохи Возрождения театру-коробке, то обнаружим
поразительный факт: театр-коробка в точности напоминал убран-
ство католического собора, конечно, с сугубо театральным напол-
нением (рис. 7).
Театр-коробка имел 1) сцену, которая символически замещала
место, где располагался епископат и священники; 2) зрительный
зал (партер), где располагались ряды кресел, параллельно и по бо-
кам — перпендикулярно линии сцены и ниже её; 3) наконец, саму
коробку — здание католического собора, имевшего внутреннее про-
странство в форме коробки.

2 Явление марионеточного театра в средневековье также имеет свои религи- озные истоки и основания. Однако сейчас я не буду подробно останавливаться на этом явлении и сосредоточу внимание на появлении театральной коробки.
124

Рис. 7. Оптический принцип устройства театра-коробки

Итак, почему новоевропейский театр имел форму коробки? По- тому что он копировал место рождения этого театра — католиче- ский храм.

Рис. 8. Оптический принцип устройства храма-коробки

Теперь попытаемся ответить на следующий вопрос: какое отно- шение имеет театральная коробка к содержанию христианства ?

5.2. Храмовое пространство первоначального христианства

Начну отвечать издалека. Античный театр, фактически оста- новил религиозное действо как процессию, словно обрезав нити, соединявшие античного человека с богами, «населявшими» мир во- круг: в полях, в лесах, в реках и т. д. Если боги являлись человеку, то тут же — в поле, в горах, на дороге. И человека и явившихся богов объединяло одно пространство — пространство живого мира- космоса. И театр греков не отступил от этой установки на совмест- ность людей и богов. В греческом театре они так и встретились без рампы и занавесы, как в поле, в горах или прямо на дороге, ведущей в Эпидавр.
125

Нововременной театр уже не имел перед собой такой задачи. Христиане сразу — как отовсюду гонимые — ушли из лона приро- ды, которая принадлежала чужим богам и другим религиям. Это свидетельствует и апостол Павел:

1. Коринф. Гл. 2:10. Даже доныне терпим голод и жажду, и наготу, и побои, и скитаемся.

Более того, как отмечает А. И. Комеч,

В ранний период, во II–III вв., христиане не ставили никаких осо- бенных задач художественного оформления своих молитвенных зданий. Хотя идеологи христианства часто сравнивали реальный мир с худо- жественным произведением, созданным божественной творческой волей, они отказывали художественным произведениям этого же мира в спо- собности быть выразителями духовного начала. Очарование античных зданий, скульптур, мозаик, фресок было им чуждо, даже враждебно, и это заставляло их пренебрегать эстетическими возможностями искус- ства. Бог христиан наполнял собою весь мир, и казалось невозможной, а главное, ненужной передача этого ощущения средствами искусства3 .

Действительно, живая природа была объявлена «ничтоже- ством», прахом земным, греховным телом распадающегося падше- го мира. Христиане ушли из живого природного мира в «помеще- ния» — катакомбы, пещеры. Сделали это без сожаления, так как никогда и не любили ни мира, ни того, что в мире, а тем более ми- ра чужого христианству. Любопытное высказывание о неприятии эстетической компоненты мира в христианстве отмечает и Ницше:

… христианское учение, которое и есть, и хочет быть лишь мораль- ным, и своими абсолютными мерками, хотя бы, например, уже своей правдивостью Бога, отталкивает искусство, всякое искусство в область лжи, то есть отрицает, проклинает, осуждает его»4 .

И правда, не существует никаких христианских богослужений, где «храмом» была бы сама природа! Это бесспорный факт ! От- сюда всегдашняя «закрытость» и «помещенность» христианских действ и таинств в закрытых пространствах. Если древние рели- гиозные процессии всегда совершались снаружи храма, который был «местом» жрецов, то христианские богослужения буквально

3 Комеч А. И. Архитектура // Культура Византии. IV — первая половина
VII. М., 1984. С. 573.
4 Ницше Ф. Рождение трагедии… С. 53.
126

закрываются от природы и помещаются внутрь храма.
История знает курьезный в этом отношении факт, когда ари- ане в самом конце IV в. н. э., чтобы противопоставить себя пра- вославной вере и православному богослужению, совершали свои богослужения в виде шествий, сопровождаемых антифонным пе- нием. Роберт Тафт, в свою очередь ссылаясь на сочинение Сократа Схоластика, приводит такое свидетельство:

Ариане… проводили свои собрания вне города. Каждую неделю, ко- гда только был праздник — я имею в виду субботу и воскресение, — на который было принято собираться в церквах, они собирались на пло- щадях внутри городских ворот и пели антифонно песни, составленные согласно арианской вере. Они проделывали это в течение большей части ночи. Утром, распевая те же антифоны, они совершали шествие через центр города, выходили за городские ворота к месту сбора… 5 .

Так ариане стремились подчеркнуть свою особенность и отли- чие от православия, словно «пятились» назад к греческой тради- ции. Но уже в 379–381 гг. Григорий Богослов подверг резкой кри- тике «процессии греков» и пышность церковных праздников, явно намекая на арианскую традицию.
Можно предположить, что пространство пещер, катакомб — ко- гда гонимые, наконец, покинули подземелья — было, как, впро- чем, все то дорогое, что связано со страданиями, воспроизведе- но в «катакомбах» наземных — храмах: каменные своды — полукру- жья6 , столбы, главный, центральный неф храма — основная зала пещеры.

У христиан само слово «церковь» (греч. — «собрание») означало не «здание», в отличие от античного «храма», а «собра- ние верующих христиан». «Христианская церковь не есть храм, — говорит Р. Тафт. — Первоначально община, а не некая материаль- ная святыня, считалась местом пребывания Бога»7 . Очень точно эта сторона раннехристианской храмовой «бестелесности» зафик- сирована Апостолом Павлом в первом и во втором послании к Ко-

5 Тафт Роберт Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк // Ви- зантийская библиотека. СПб., 2000. С. 36.
6 Свод полукруглый был совершенно чужд античной (римской) архитектуре как способ организации пространства. Должен был появиться образец, так ска- зать, первообраз – это мог быть и «свод небесный», а могли быть и каменные пещеры – катакомбы.
7 Тафт Роберт Ф. Указ. соч. С. 44.
127

ринфянам:
Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм
Божий свят; а этот храм — вы (1 Кор. 2:17).
Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм
Бога живого, как сказал Бог: «вселюсь в них и буду ходить в них;
и буду их Богом и они будут моим народом (2 Кор. 6:16).

Но так было лишь на первоначальном этапе становления хри- стианства.
По мере того как христианство становилось господствующей ре- лигией в разных областях Средиземноморья, менялось и понимание сущности и назначения организуемого им пространства. Архитек- тура античной Греции и Рима была чуждой христианству и не могла выступать образцом, поэтому взор христианских архитекто- ров обращается к другим религиозным культам, преимущественно восточным: митраизму, зороастризму и др. А. И. Комеч отмечает, что:

Превращение христианства в господствующую религию поставило перед ним новые и огромные задачи. Приобщение к христианству и вос- питание миллионов новых верующих вызвали к жизни интенсивнейшее строительство. О нейтральном или враждебном отношении к искусству уже не могло быть и речи. От художников постепенно стали требовать особой структурной и декоративной организации пространства литурги- ческого обряда. Противоположность христианства и язычества сделала невозможным использование опыта культовой архитектуры античности. Ближе к христианству стояли культы, получившие распространение в первые века нашей эры — митраизм, зороастризм, даже культ импера- торов; связанные с ним памятники стали в некоторых отношениях об- разцами для христианского строительства. Однако основными являлись традиции общественного светского зодчества эллинистической и римской эпох. Со II в. до н. э. широкое распространение получили базилики, ис- пользовавшиеся для различных целей, — известны базилики судебные, дворцовые и т. п. Именно этот тип зданий, пригодный для массовых об- щественных действий, и был избран христианами в качестве образца цер- ковных построек». 8

Не имея собственных архитектурных сооружений, первые хри- стиане вынуждены были использовать сооружения уже имеющи- еся. Поскольку христианство всегда обращалось к широкой ауди-

8 Комеч А. И. Указ. соч. С. 574–575.
128

тории — народу, постольку естественным местом для христианских собраний «экклесий» стали сооружения, использовавшиеся до это- го для народных собраний.
В западном (римском) и восточном (византийском) христиан- стве первым типом храмового пространства становится «базили- ка» (от греч. — «место царских заседаний»). Как типар- хитектурной организации пространства, базилика известна со II в. до н. э., то есть она возникает задолго до появления христи- анства. Базилика была зданием прямоугольным в плане, вытя- нутым и разделенным внутри продольными рядами колонн. Про- межутки пространства, образуемые рядами колонн, стали назы- ваться «нефами» — «кораблями». Позднее расположение неф было пространственно ориентировано с запада на восток. Завершалось пространство базилики апсидой9 (нишей в восточней стене храма, имевшей полукруглую форму с куполообразным верхом), где рас- полагался алтарь.
Соответствуя духу собраний, базилика была пространственно однородна. Она была лишена перегородок. Ряды колонн от входа к апсиде делили пространство базилики на три или пять нефов. По- степенно центральный неф становится местом клира, а боковые — местом прихожан.
Со времени Константина в первой половине IV в. христиан- ство становится имперской религией, а постройки империи соот- ветственно становятся постройками христианства.
Здесь особенно важно подчеркнуть, что базилики ни генетиче- ски, ни архитектурно не были христианкой формой организации пространства. Это была вынужденная жертва христиан. Использо- вание базилик поэтому было «временно», до тех пор, пока не по- явится собственного храма. И он появился!
На смену базиликальному типу храмовой архитектуры прибли- зительно с VI в. в Византии приходит «крестово-купольный». Сме- на типа храмовой архитектуры была прежде всего связана со сме- ной «архитектуры христианского мировоззрения». Вот как это из- менение характеризует А. Л. Якобсон:

Распространение купольной композиции сопровождалось не только большими техническими и конструктивными, но и художественными до-

9 Апсида заимствована христианами из базиликальной архитектуры. В ап- сиде базилики помещалось седалище правителя или судьи.
129

стижениями; в основе их лежали новые идейные принципы, активно вво- димые в зодчество усиливающейся церковью. Новая идейная концепция получила исчерпывающее выражение в церковном строительстве. Хри- стианская мысль видела в храме воплощение мироздания и ассоцииро- вала свои идеи с купольным сводом, под которым совершалось богослу- жение. Храм стали трактовать как вселенную, как космос: купол, со- зданный еще в античную эпоху, считался теперь воплощением небесного свода. Этот центр храма как бы возносился над богомольцами и возбуж- дал у средневекового человека ощущение чуда, чего-то непостижимого. Порождая преклонение, купол, несомненно, подавлял вошедшего в храм и тем самым укреплял веру в его божественное предназначение. Это был мир христианских символов, которыми должен был мыслить че- ловек. Новые явления были вызваны теми требованиями, которые стало предъявлять строителям само богослужение, сложившееся к VI в.: центр его — литургическое действо — переместился под купол10 .

Якобсон очень точно схватывает смысл и назначение архи- тектурного облика христианской церкви: христианский храм — это
«каменное тело», каменный сосуд общины верующих. Изменяет- ся внутренняя духовная составляющая — содержание, изменяется и «форма каменного тела», сосуда.
Главным мировоззренческим изменением является, безуслов- но, перенесение алтаря (возвышенного места священнодействия) в центр храма. Теперь литургия — молитвенное священнодействие — совершается в «окружении» паствы, а не «перед ней». Базиликаль- ная вытянутость здания как архитектурный образец еще дохри- стианского «языческого тела», преодолевается в новой собственной крестово-купольной собранности. Литургия совершается внутри общины, а не перед ней.
Так православная церковь «исправляет» в VI–XII вв. имперское понимание организации пространства.
Однако на крестово-купольной композиции храма все еще ле- жит отпечаток далекой античности — «греческие шествия». «По- скольку в духе константинопольской церемонии входа (в отличие от входа в Древнем Риме), духовенство и народ входят в церковь

четырех сторон церкви, а также многочисленные наружные входы к лестницам галереи»11 . Греческая «шественность» и христианское
«равенство» всех перед Богом дают единение Империи, закреплен- ное в архитектурном облике храма.
Поэтому возникший православный храм представляет собой
«узел», или «крест», который стоял «посреди» пересечения дорог.
Но это были не только буквальные четыре дороги к храму в самом
Константинополе, но дороги, понятые в религиозно-космическом
смысле: дорога земная в этом храме пересекалась с дорогой небес-
ной. И буквальным «местом» пересечения этих путей был алтарь,
к которому доступ был равный и со всех сторон 12 .
Вершиной и одновременно «началом» крестокупольной тради-
ции считается постройка Св. Софии в Константинополе визан-
тийским императором Юстинианом I. Это неповторимое творение
зодчества VI в. н. э. современники называли восьмым чудом све-
та. Прежде всего воображение современников поражали небыва-
ло грандиозные размеры здания. Однако причина удивительного
воздействия Св. Софии на пространственное восприятие человека
определялась в первую очередь не этим. «Гораздо более новым, —
отмечает Р. Тафт, — и значительным, нежели поразительная архи-
тектура этого здания, было видение, создаваемое ее изумитель-
ным интерьером. Этому видению суждено было оказать опреде-
ленное влияние на дух ритуала, для которого Святая София бы- ла построена… Византийцы не изобрели представления о церкви как о платоновском образе космоса, простирающегося от Божьего престола на херувимах к нижнему царству, где живут люди. Тем
не менее Святая София придала совершенно новое значение этой концепции. Внушающие благоговение громадные размеры храма и поразительное сияние света в ней заставляли видевших его вос- клицать с удивительным постоянством, что именно здесь, в самом деле, находится рай на земле, райское святилище, небесный свод, образ мира, престол самой славы Божией. Как это бывает со все- ми великими зданиями, именно его структура — а не украшения —
13

вместе, — отмечает Р. Тафт, — возникла необходимость в легком и

создавала такое впечатление»

. Тафт абсолютно верно отмечает —

быстром доступе снаружи к нефу и галереям: отсюда монумен- тальные дверные проемы не только в западном фасаде, но со всех

10 Якобсон А. Л. Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII– XII в. М., 1989. С. 496.
130

именно структура, то есть форма «каменного тела» экклесии, бы-
ла причиной такого восприятия. Св. София соответствовала духу

11 Тафт Роберт Ф. Указ. соч. С. 40.
12 Там же. С. 39.
13 Там же. С. 44–46.
131

православной общины не только Константинополя, но и всего пра- вославного мира. Это наблюдение пригодится нам в дальнейшем при понимании изменения и «каменного тела» театра.
Такое соответствие сохранится, по меньшей мере, до XI в., когда в византийской архитектуре начнут преобладать другие каноны. Примером такого нового видения становится Монастырь Луки в Фокиде, где уже обнаруживаются «вертикальные тяги, усиливаю- щие ощущение вертикали всей композиции здания, устремленности ввысь»14 . Эта «устремленность ввысь» в нашем случае может озна- чать только одно: те две дороги, о которых шла речь выше (земная и небесная) перестали пересекаться в одной «точке».
Именно это устремление «вверх», как мы увидим, исторически предшествовало буквальному «обвалу» христианского мироздания.

5.3. Храмовое пространство в западном христианстве до появления готики

Что характерно, в западном христианстве, именно романскому периоду в архитектуре (XI–XII вв.) соответствует живой мир по- следователей Христа — купол над средокрестием, то есть над ал- тарем. Христиане еще истово верят (Симеон Столпник и другие). Монастыри еще подчинены основному делу — уединённой молит- ве, стяжанию Духа Святого и духовному подвигу. Христиане еще живут в Боге, во Христе, причащаются Христу и чают Спасите- ля. Еще не обнаружилась потребность жить не только в Боге, но в Бого-словии. Где присутствует живое со-бытие, там нет нужды в славословии. Ведь христианское единение с богом, как и всякое единение — бессловно.
Апостол Павел подтверждает это словами:
1 Коринф. Гл. 2:20. Ибо Царство Божие не в слове, а силе.

Термин «Романская архитектура» вводится в 1825 г. француз- ским археологом Арциссом до Комон для обозначения направления в западноевропейском зодчестве, предшествовавшего «готике». По- будительными мотивами наименования такой архитектуры в каче- стве «романской» были: 1) возрождение в ней римских конструк- ций и форм (цилиндрические и крестовые своды, полуциркульные

14 Якобсон А. Л. Указ. соч. С. 511.
132

арки, бутобетонные стены, облицовка стен тесаным камнем и неко- торые другие); 2) такой типархитектуры возник на территории распространения романских языков. Главной особенность роман- ского стиля были каменные перекрытия, что придавало «тяжесть» основам и опорам зданий. В романском стиле были выполнены пре- имущественно монастырские строения.
Романская архитектура, которая приходит на смену базили- кальному, но уже на Западе15 , несет в себе Иисусову соборность — стены храмов, также как и на христианском Востоке, были по- чти округлым каменным телом общины, имеющим в основании
«крест».

Рис. 9.

Верующие (паства — овцы Христовы) собирались в о к р у г Пас- тыря (пастуха ). Мы видим, что западная церковь идет первона- чально тем же путем, что и восточно-христианская. И эта общность позволяет подвести предварительные итоги.
1. Христианская архитектура первоначально формируется на основе уже наличного типа организации пространства — использо- вание базилик в качестве «каменного тела» экклесий.
2. Базилики были характерным решением организации про- странства в императорском Риме для народных собраний, судов и т. д., существуя со II в. до н. э.
3. И восточная и западная архитектурные традиции приблизи- тельно с V в. уходят от базиликального типа организации культо-

15 На христианском Западе только в XI в. н. э. совершается то, что на хри- стиаском Востоке уже произоло в VI в. н. э.
133

вого пространства к крестово-купольному в Восточной империи и романскому типу — в Западной, которые для них естественны и органичны !
4. Крестово-купольный и романский типы являются первыми собственно христианскими, а не заимствованными типами архи- тектурной организации пространства, которые вырабатываются са- мой духовной сущностью христианства.
5. Особенностью крестово-купольного и романского типов орга- низации пространства было перенесение сердцевины храма — алта- ря — в центральную его часть , в средокрестие, а также расположе- ние верующих вокруг алтаря, а не перед ним.

5.4. Готический поворот в организации внутреннего пространства храма в западном христианстве

Именно в этот романский период западная церковь окончатель- но обретает форму и черты, которые сохранились по настоящее вре- мя: папа, епископат, клир, паства. Уже в этой иерархии просматри- вается будущая «готика» всего устройства западного христианства, которое, в конце концов, вызвало протест части верующих и уход их в «изначальность» христианства.
Что же представляет из себя «готика» не только как архитек- турный стиль, но, прежде всего, как каменный сосуд экклесии, «ка- менное тело религиозной общины»? Чтобы ответить на этот вопрос кратко напомним историю появления самого термина. Господство готического стиля в архитектуре приходится на XIII–XV вв. н. э.
Термин «готика» были введен в оборот много позже появления своих исходных архитектурных прообразов художниками и пуб- лицистами эпохи Возрождения, которые понимали под «готикой» архитектурный стиль, возникший после падения античности. Од- нако — и это следует отметить особо — готическим в собственным смысле этого слова может быть назван только мавзолей остгота Теодориха в Равенне. Более того, то, что сейчас принято назы- вать «готикой», современники Возрождения называли «современ- ной французской манерой» — opus francigenum, противопоставляя ей возрождающуюся итальянскую классику.
Что же представлял собой «готический стиль» с богословской точки зрения? Чем готика отличается от романского стиля?
134

Это отличие имеет, прежде всего, духовный сдвиг внутри запад- ного христианства. Тот самый сдвиг, которые мы обнаружили уже в архитектурном облике монастыря Св. Луки в Фокиде — преобла- дание «вертикальных тяг»! Как на христианском Востоке, так и на христианском Западе происходит с небольшой, по историческим меркам, разницей во времени «устремление ввысь»! Хотя сразу сле- дует оговориться, что это течение на христианском Востоке нико- гда не приобретало таких масштабов, которые мы обнаруживаем на христианском Западе.
Небесная дорога, о которой шла речь выше, словно бы отры- вается от земной и постепенно «поднимаясь», «тянет» за собой
«вверх» каменное тело экклесии. «Вертикальные тяги» в религи- озной архитектуре есть как раз не знамение чего-то «возвышенно- го», а наоборот, прямой символ и знак, если угодно, свидетельство истощения человеческого духа и несомненное ослабление напря- жения его духовной жизни. Неудивительно поэтому, что «готика» исторически совпала и более всего соответствовала эпохе «подъ- ема схоластики», а последняя исторически предшествовала, а во многом и определила конец христианского Средневековья. Мартин Лютер рисует пронзительно точный портрет этой эпохи, направ- ляя свою критику прежде всего против «невоцерковленного отца схоластов» — Аристотеля:

И, несмотря на то, что этот жалкий человек в своей лучшей книге “De anima” учит, что душа умирает вместе с телом, многие при помощи бес- полезных рассуждений пытались его оправдать, как будто бы у нас нет Священного писания, где нам исчерпывающим образом растолковыва- ются все вещи, даже малейшего аромата которых не уловил Аристотель; но тем не менее мертвый язычник победил — затмил и почти подавил книги живого Господа. И когда я размышляю об этом бедствии, то не могу утверждать ничего иного, как только то, что изучение [Аристотеля] ввёл злой дух16 .

Если Бога уже нет «здесь», «среди нас», если, как сказано у апостола Павла, «он вышел из нас» и люди перестали быть «его телом», то им уже ничего иного не оставалось, как «тянуться» к нему. Куда? Выше, на небеса!
«Вертикальные тяги» усиливаются не только в западно-

16 Лютер Мартин. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–
1526 гг. Харьков, 1992. С. 19.
135

христианской архитектуре, но в самом устроении западно- христианской церкви. Алтарь совершает «попятное движение» из середины храма в его торец — к апсиде, в чем можно было бы уви- деть возврат к базиликальному стилю. Из самого сердца храма — его средоточия — алтарь перемещается во главу. И это изменение структуры не было случайным. Именно «глава» — голова и все с ней связанное, ratio, размышление, утверждение «истины разума» как равновеликой и равноценной «истине веры» — начинает доми- нировать над всем остальным. Какова же была цена этого сдвига?

5.5. Особенности организации внутреннего пространства католического храма
в позднем средневековье и раннем Возрождении

Итак, христианская процессия (процесс) уже изначально распо- ложена в Храме и лишь в исключительных случаях его покидает —
«выходит в мир».
Между тем христианский готический храм совершенно отчет- ливо делится на две неравные части.
Алтарная часть — для священников, куда прихожанин не име- ет доступа. Она всегда отгорожена изгородью или символическим барьером.
Приходская часть — где стоят ряды кресел для непосвященных, для прихожан.
Основное действо совершается за изгородью, где прихожанин оказывается только зрителем (соучастником). Напрашивается вы- вод, что готический храм является храмом-коробкой и разделен на две части:
1) пространство (священного) действа;
2) пространство наблюдения за священнодействием.
Приведем определение «Алтаря» из «Православного богослов- ского энциклопедического словаря»:

Алтарь — от лат. Alta ara, возвышенное место, служащее для жертво- приношений при богослужении, важнейшая часть христианского храма; у западных христианских писателей, оно обозначает ту принадлежность храма, которая у нас называется престол. В древности, кроме слова «ал- тарь», были и другие названия. В обширных храмах алтарь поднимает- ся над полом храма на несколько ступеней, иногда под ним устраивают склепы для гробов мучеников. От средней части храма алтарь, кроме возвышенности, отделялся еще особой преградой в виде рез- ной решетки или колонок, которая служила для заграждения до- ступа в алтарь лицам, не участвующим в богослужении. Решет- ки доходили до локтя взрослому человеку, делались из дерева, меди и серебра, промежутки между колонками или столбиками составляли двери, которых обыкновенно три. Кроме решетки, важная часть алта- ря — завеса, закрывавшая, когда нужно, от взоров молящихся внутренность алтаря . Мирянам, кроме царя, вход в средние двери, называемые царскими вратами, воспрещается. Алтарь — место од- них священнодействующих (разметка моя. — А. П.).»17 .

Позднее это в значительной степени способствовало тому, что протестантизм в молебных домах если и не устранил этого разли- чия полностью, то постарался минимизировать его, и в следующем разделе мы увидим, как это отразилось на театре. Опасность, гро- зившая живой вере, была почувствована очень точно. Другое дело, что сам протест был оправдан только там, где живая вера уже угасла.
Католическая церковь внесла в христианский храм эту жесткую и уже вполне осязаемую перегородку — разделяющую участников религиозной литургии и ее наблюдателей (участников-зрителей). В
«Тайной вечере» — и протестантизм здесь опять не погрешил про- тив истины — Иисус сидит с апостолами за одним столом и вкушает одну пищу. Между Иисусом и учениками нет перегородки. Учени- ки вокруг учителя. В Евангелии от Иоанна (Иоан. 3:17) сказано:

Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через него.

Однако реальная «дистанция» между Богом-Сыном и простыми смертными — большей частью обычными рыбаками — была неизме- римо большей, чем между епископом (буквально: надсмотрщиком за стадом господним, пастухом) и прихожанами («овцами» Божьи- ми).
Из чего же возникла перегородка, если её не было у самого Бога ? Действительно, догмат о двух природах Христа — сущих в нем неслиянно и нераздельно, является принципиальнейшим для по- нимания сущности самого христианства, задачи Его пришествия в

17 Полный Православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 1. С. 132. (Репринт).
137

этот мир, наконец, задачи «спасения» человека. Если бы Иисус не был «Связующим Звеном» этого и того мира через Себя, не бы- ло бы и нужды в христианстве. Главнейший догмат христианства для обсуждаемой темы утверждает: в Христе не было и нет «пере- городки» между божественным и человеческим. Почему же тогда она возникла в каменном теле экклесии — в храме? В самом глу- боком христианском смысле Иисус — это и есть «алтарь» человече- ства. Почему же тогда утверждается в приведенном определении, что «Алтарь — место одних священнодействующих»?
Самым простым ответом был бы ответ социологический: уве- личилось количество прихожан, что потребовало усложнения орга- низации их жизни. Возникает потребность в появлении иерархии для организации усложнившейся жизни, которая-то и привела, как это бывает в таких случаях, к её отчуждению в самостоятельную сферу церковной жизни. Следовательно, алтарная перегородка — это разделение прихожан и иерархии, а не разделение верующего прихожанина и Бога.
Как только прекратилось непосредственное участие каждого и всех в литургических действах, так фактически сразу же возникли предпосылки для появления представления. С того самого момен- та, когда первый участник литургии стал только её наблюдате- лем, возникла предпосылка превращения религиозного действа в представление религиозного действа, которое, в свою очередь, создает предпосылки для его театрализации. О том, что это бы- ло именно так, а не иначе, свидетельствует история появления и эволюции «театрального пространства».

5.6. Появление понятия
«театральное пространство»

«Термин “театральное пространство” (“luogo teatrale”) — отмеча- ет историк итальянского театра Эльвира Дзордзи — появился срав- нительно недавно: он обозначает место, которое первоначально не предназначалось для театральных спектаклей 18 , но постепенно

18 История с происхождением театрального пространства во Флоренции в точности напоминает историю с происхождением храмового пространства в раннем христианстве — в качестве собственного пространства используется то, которое существовало ради других целей. Христиане приходят в базилики, ко- торые были местом общественных собраний и судов, а драматурги – в христи-
138

стало использоваться для зрелищ по случаю разного рода памят- ных дат. Во Флоренции такими местами были церкви, внутренние дворы и сады частных дворцов. Такого рода “театральные про- странства” во Флоренции, как и в других городах Италии, предше- ствуют театральным помещениям в прямом смысле этого слова» (курсив мой — А. П.)19 . Кроме того, в качестве «театрального про- странства» использовались улицы и площади ренессансной Фло- ренции. Однако Эльвира Дзордзи специально подчеркивает, что
«Хронологически именно церковь была первым театральным про- странством » (курсив мой. — А. П.)20 . В церквях пока еще только разыгрываются религиозные праздничные действа — религиозные представления. Уже в первой половине XV в. они становятся бо- лее разнообразными и по своему содержанию сильно отличаются от традиционных священных представлений XIV в. Если в XIV в. и начале XV в. декорации не менялись и действие было статичным, то позднее сцена и декорации становятся динамичными, то есть по- движными. Историки отмечают в этом исключительную роль фло- рентийского ученого и механика — Филиппо Брунеллески.
История сохранила интереснейший факт — в 1439 г. по случаю подписания Флорентийской унии, 25 марта в церкви Сантиссима Аннунциата было дано представление по случаю Благовещения, а
14 мая в церкви Санта Мария дель Кармине было показано Воз- несение Христово. Третье представление по случаю Благовещения давалось в церкви Сан Феличе ин Пьяцца. Автором «механической части» этих представлений, по мнению Джорджо Вазари, и был Филиппо Брунеллески. Примечательно, что наблюдали эти первые
«механические религиозно-театрализованные представления» рус- ский епископ Авраамий Суздальский и митрополит Киевский Ис- идор.
Вот как описывает епископ Авраамий Суздальский увиденное им в церкви Сантиссима Аннунциата в передаче Эльвиры Дзордзи:

В церкви Сантиссима Аннунциата представление происходило в цен- тральном нефе, где находились и публика и актеры. Действие развива- лось на двух сценических площадках: во-первых, на помосте, который был сооружен над входом и изображал небесные эмпиреи с Богом-отцом

анские храмы.
19 Театральное пространство во Флоренции XV–XVII веков: Зрелища и му-
зыка во Флоренции эпохи Медичи. М.к, 1978. С. 1.
20 Там же. С. 2.
139

и ангелами; во-вторых, на каменной преграде, где находились Богома- терь и пророки. Преграда отделяла пространство нефа от клироса21 (а следовательно, представляла собой сооружение не временное, а постоян- ное). Такие преграды имелись во всех монастырских храмах. Во время службы по одну сторону ее стояли миряне, а по другую — монахи. Время от времени преграда использовалась как готовая театральная сцена. В церкви Сантиссима Аннунциата от помоста к преграде вело несколько канатов, по ним в комнату Богоматери спускался мальчик, изображав- ший архангела Гавриила. Он как бы «пролетал» над головами зрителей, которые толпились в нефе. По ходу действия публика поворачивалась сначала к помосту, где находился Бог-отец, потом следила за полетом архангела прямо у себя над головой и, наконец, поворачивалась к пре- граде, чтобы увидеть сцену Благовещения. Когда диалог архангела и Марии заканчивался, с небес сыпался фейерверк навстречу ангелу, воз- вращавшемуся вверх, на помост; фейрверк озарял огнями всю церковь. Огонь должен был символизировать Святой Дух, исходящий от Отца и Сына — зримое воплощение «символа веры» (Credo), который как раз и обсуждался в эти дни на Флорентийском Соборе. Сценическую иллю- зию усиливали занавесы и балдахины, то открывавшие, то закрывавшие место действия»22 .

Театры в Италии сохраняют имена храмов, в которых они воз- никли: театр Св. Арждентины, театр Сан Карло в Неаполе и др.
Помимо театрализации самого литургического действия, в за- падной литературе его часто именуют liturgical drama, существовал как минимум еще один «источник» театрализации богослужения в средние века — это так называемые <хвалебные песни — песни, воз- носящие хвалу Господу и Богоматери, получившие средневековое наименование Lauda (от лат. laudare — «хвалить», «восхвалять»). Lauda естественным образом входит в сам литургический процесс — как псалмопение — и поэтому существовала давно, однако как само- стоятельный поэтико-музыкальный жанр получает особенное рас- пространение в XIII–XIV вв. Исследователь итальянского театра Сандро Стикки дает очень точную зарисовку роли Lauda в кру- гу других источников театра (например, «священных представле- ний» — sacra rappresentazione) в средневековой итальянской куль- туре:

21 Клирос — место на солее — возвышение перед иконостасом, на котором в русской православной церкви находятся чтецы или певчие.
22 Там же. С. 2–3.
140

Но все-таки Lauda, эта поэтически музыкальная композиция, имею- щая источник в литургическом псалмопении, должна быть рассмотрена как «родина» [Matrix] итальянского народного театра. Широко распро- странившись в Италии с тринадцатого по четырнадцатый век, Lauda в её ранних формах была лиричной по характеру, отражая в себе дух ли- тургических laudes (хвалебных песен), которые распевались к заутрене, в Алелуйя и в стихах «Славы»23 .

Возникает естественный вопрос: на каком основании, зачем по- надобилось в XIV–XV вв. устраивать сценические представления прямо в церкви? Ответ на него вытекает прямо из определения
«алтаря», приведенного выше, и описания устройства католическо- го храма во Флоренции — сценические пространства должны были вовлечь в совершаемые в них действия «собравшихся в церкви зри- телей», превратить их в участников действа. Это в свою очередь стало возможным только по следующим причинам.
1. Литургия (богослужебное священнодействие) превратилось в сценическую иллюзию.
2. Верующий постепенно трансформировался в зрителя, наблю- дателя.
3. Зритель должен был стать участником этой сценической ил- люзии.
Для нас очень важно отметить, что в духовной жизни ита- льянской Флоренции совершается кардинальный перелом — цер- ковь медленно, но необратимо приобретает черты театра, а религи- озная литургия — черты театрализованного представления. В при- веденной работе представлены изображения первых сценических механизмов для церковных представлений.
В связи с этим справедлива постановка вопроса. Действитель- но, еще никто никогда не пытался ответить на вопрос: почему Воз- рождение античности произошло (началось) в самом сердце ка- толического мира — в Италии с центром в Риме (Ватикане). Не в Германии, не в Испании, не в Португалии, но именно в Италии, где находится Ватикан, а в нем — Папа?
Негативные последствия этих процессов были столь значитель- ны для судьбы католицизма, что стали очевидны для всякого непредвзятого взгляда. В качестве подтверждения приведем зари-

23 Sticca Sandro. Italy: Liturgy and christocentric spirituality // The Theatre of
Medievel Europe. New Research in Early Drama / Ed. by S. Eckehard. Cambridge,
1992. P. 169.
141

совку, сделанную анонимным французским автором, еще не испы- тавшем «раскрепощение революцией» и путешествовавшим по Ита- лии в 1765–1766 гг. Вот что он пишет:

Один француз несколько лет тому назад был очень удивлен, когда к немуво Флоренции пристало с разговорами духовное лицо, речь которого была, по нашим понятиям, довольно странной. Говорили о спектаклях во Флоренции. Аббат жаловался на то, как невероятно трудно бывает удержать хороших актеров: на то, что во время последнего карнавала лучший из его кастратов, которого он выписал из Неаполя, покинул его; что его театр заболел; что из страха, что публика не пойдет на его оперу, он увеличил число танцовщиц, причем одна из них своей наружностью и талантами вызывала особенный восторг всего города, но ее соблазнил один англичанин.
После таких слов француз, который не мог понять, с кем он имеет де- ло, вежливо спросил своего собеседника, с кем он имеет честь говорить.
«Sono L’imprenditore dell’opera per servirla»24 , — ответил тот. Француз по-
думал, что аббат смеется над ним, а между тем это была святая истина. Этот аббат был весьма любезным человеком, и публика считала, что его не умеют ценить по заслугам, так как он имел всего лишь один церков- ный приход. Для него хлопотали о другом, более доходном приходе в этой местности, чтобы закрепить его в ней и не допустить того, чтобы он отдал свои таланты какому-нибудь другому городу25 .

Такова культурно-религиозная атмосфера Италии XVII–XVIII вв., торжеству которой, конечно же, предшествовали описанные выше события XV–XVI вв. Для благочестивого француза, который еще
не пережил событий 1789–1794 гг., поведение аббата кажется неве- роятным и возмутительным. А между тем движение «театрализа- ции христианской литургии» медленно, но неуклонно распростра- нялось по всей Европе.
Немецкий исследователь Пауль Фехтер отмечает, что, несмот- ря на сопротивление протестантов, первые театры в Германии воз- никают в самом начале XVII в. Сценарии первых представлений первоначально заимствовались из итальянских ренессансных те- атров, принимая немецкие формы. «В Вене, — пишет П. Фехтер, — уже в 1620 г. Коллегия иезуитов приобретает собственную сцену, а в
1650 г. возникает собственный академический театр Ордена, имев-

24 «Я антрепренер оперных спектаклей, к вашим услугам».
25 Цит. по: Хрестоматия по истории западноевропейского театра. Ч. II: Театр
эпохи просвещения (XYIII век). М.; Л., 1939. С. 58.
142

ший две сцены: одну для высших классов, другую — для публичных представлений»26 . Причем этот театр был оснащен «подъемными» и «летательными» приспособлениями. Техника и здесь выступает
«подспорьем» в представлении. Но это все были «частные» меха- низмы, предназначенные для выполнения отдельных действий.
Между тем представляет интерес и другой вопрос: а нельзя ли рассмотреть и сам театр-коробку как технический инструмент, если угодно, как «оптический прибор представления»?
Другими словами, можно ли рассматривать театр-коробку как некоторого рода техническое приспособление наподобие амфитеатра-линзы?

5.7. Театр-коробка как камера-обскура

Если мы внимательно присмотримся к театру-коробке, то об- наружим несколько её поразительных особенностей. Театральная коробка удивительно напоминает камеру-обскуру27 с той, может быть, разницей, что объект, на который направлена камера, нахо- дится не за объективом, а перед ним. В предельном случае, говоря современным языком, — на месте объектива можно было бы пока- зать слайд, то есть один и единственный кадр. В действительности таковым слайдом в театре и являются декорации на задней части театрального зала.
Однако для нас важно другое: коробка «камеры-обскуры» по своему техническому принципу подобна коробке «театра-камеры». Смена «действия» достигается в театре благодаря перерыву- антракту, когда меняются декорации и действие представления «пе- реносится» в другое «место». Задергивающийся занавес — «штор- ки» камеры, и задергивающийся занавес — «шторы» театра, факти- чески кадрируют представление. Cadre в переводе с французского означает «рама», «рампа».
Театр-коробка оказывается прообразом коробки камеры — об-

26 Fechter Paul. Das Europaische Drama: Geist und Kultur im Spiegel des The- aters. Bd 1: Vom Barock zum Naturalismus. Mannheim, 1956. S. 28.
27 Русский термин «камера» произошелот латинского «camera, camara», ко- торый, в свою очередь, — от греч. . В латинском под «camera, camara» понималось «сводчатый потолок», «свод». В греческом под понималось
«свод, строение, имеющее сводообразную крышу, крытая повозка». «Обскура»
произошло от лат. obscurus, что означает «темный», «скрытый», «неясный».
143

Рис. 10. Оптический принцип устройства камеры-обскуры

скуры. Последняя же, в свою очередь, с моей точки зрения, при- уготовила появление кинематографа 28 , то есть «двигающихся изоб- ражений». Можно сказать, что театральный спектакль в четырех действиях есть, в сущности, самый короткий кинофильм из «четы- рех кадров», где одному действию соответствует один кадр. Театр- коробка есть зародыш кинотеатра, но зародыш вполне узнаваемый. Задергивающийся занавес и антракт суть простые «промежутки» между кадрами.
Отсюда онтологическое значение кинематографа. Если в камере-обскуре декорацией может выступать слайд, а в театре — декорация как таковая, то есть заднее убранство сцены, то в ки- нематографе достигнуто, казалось бы, невозможное — декорацией на время «кинематографического действа» становится сам реаль- ный мир. Серьезность этого шага эквивалентна серьезности появ- ления современной техники. Отсюда и такая же «убийственная» сила воздействия кинематографа на зрителя. Фактически достиг- нуто невозможное: в реальном мире происходят нереальные собы- тия. Воздействие на душу и сознание зрителя достигается поме- щением актёра в действительную реальность. Он сливается с ней. Вместе с тем рамка, то есть граница представления, сохраняется и здесь — но она теперь вынуждена раздваиваться:
1) визуальная рампа является границей экрана. Актер теперь зрительно слился с реальностью до неотличимости; однако если актер на сцене был виден и слышан, то актер в кинематографе только зрительно слился с реальностью, между тем как звуки этой реальности и звуки актера «неслышимы»; поэтому потребовалась

28 Термин «Кинематограф» образован от двух греческих слов — «дви- жение», и — «пишу».
144

2) слуховая (аудио) рамка — колонки с усилителями для воспро- изводства и усиления звуков.
Оказалось, что за слияние с реальностью приходится платить разъятием цельного действа. Видимо, без этой «проходной ренты» достичь слияния невозможно.
Надо сказать, что кинематограф как порождение театра оказал влияние и на сам театр: теперь «грандиозные» театральные пред- ставления пробуют устраивать на «фоне» египетских пирамид, рус- ских монастырей и т. д. и т. п.
Какой же технический шаг в навязывании представления че- ловеку стал очередным? То, что было достигнуто в кинематогра- фе — разъятие зрительного и звукового отображений для отдель- ного конкретного зрителя стремились компенсировать по-разному: овальным экраном, круговым расположением стереофонической аппаратуры и т. д. Но все равно это уступало слитности, которая была достигнута в слитности «актера» и «декорации-реальности». Однако тенденция была угадана верно: если это разъятие имело место и от него нельзя избавится, то его следует минимизировать. Если стереофоническая аппаратура воздействует на всех зрителей сразу, то теперь она будет воздействовать на каждого индивидуаль- но. Наушники и визуальный ряд образов на персональном мониторе (экране) или стереоскопических очках создает ощущение «присут- ствия », то есть искомой слитности. Но заметим — только ощуще- ние её. Этим же был достигнут и эффект индивидуализации пред- ставления. Теперь нет необходимости всем зрителям смотреть од- но представление. В этом бы можно увидеть окончательное разру- шение «эффекта амфитеатра».
Наоборот, теперь один зритель может последовательно (а сего- дня уже и «одновременно») просматривать множество представле- ний. Будет правильно сказать, что если раньше зритель сам шёл за представлением в театр и кинотеатр, то теперь театр и кинотеатр
«пришли» к зрителю.
Может сложиться впечатление, что такое пришествие представ-
ления к человеку вызвано удобством, выгодностью, пользой, экономией свободного времени, или, еще более бессодержательно, —
«развитием технического прогресса». В действительности указан-
ные моменты являются не причиной, а лишь соответствующими
моментами и способами его утверждения, своеобразной «упаков-
кой» Представления. Ведь со времени Перикла прошло два с поло-
145

виной тысячелетия.
Представление медленно, но неотвратимо подчиняет себе чело-
века, превращая его в свое орудие.

5. «ХРАМ-КОРОБКА»
КАК ПРООБРАЗ «ТЕОРИИ-КОРОБКИ»

6.1. Средневековые предпосылки появления
«теории-коробки»

146

Исчезновение с исторической арены античного мира, растворе- ние его ценностей в наступившей за ним эпохе, всегда вызывало неоднозначные оценки. Для одних это был «период высочайшего подъема человеческого духа», для других эпоха «темного средне- вековья». Мы не примем ни одну из этих сторон, но подчеркнём, что мы не можем говорить о всех тех «деяниях» средних веков, результаты которых сегодня представлены в туристических схемах и маршрутах как «обломки» и «остатки» великой культуры ан- тичности, как о чем-то безусловно выдающемся. Более того, наш современный взгляд не может быть абсолютно адекватным хотя бы потому, что за спиной эпоха Возрождения Античности, не будь этого, не смогла бы быть написана и эта работа. Многие из нас обязаны Возрождению античности.
Что же это был за «мир», который, разрушая античные — во- обще традиционно-европейские — храмы, на их фундаменте ставил свои собственные? Что двигало его проповедниками, куда они вели и, самое главное, — к чему они привели человечество ? Почему эти проповедники принесли в европейскую жизнь совершенно неведо- мые до этого для неё болезни — «тяжелый экологический недуг»,
«завоевание природы и её подчинение человеку», «понимание че- ловеческой жизни как подготовки к суду и судебному расследова- нию», «торговлю благими делами» и т. д. и т. п.
Ни один человек в античности, находясь в здравом рассудке, даже не мог себе вообразить что-нибудь подобное. Почему же на- званные и неназванные недуги стали для нас сегодня «очевидной»
147

реальностью? Чтобы хоть как-то подступиться к этому сложнейше- му вопросу, который наверняка вызовет неоднозначную реакцию у читателя, необходимо обратиться к тем «первым принципам», на которые опирались проповедники нового тогда мира.
Что это были за принципы? Без всякого сомнения, такими прин- ципами были исповедуемые ими ценности. Под ценностями в дан- ном случае условимся понимать такие черты и свойства мира, ко- торые принимаются его сторонниками как самоочевидные и не нуждающиеся в каком-либо дальнейшем обосновании. Так что же это были за ценности?
Та система ценностей, которая доминировала в Западной хри- стианской духовной культуре, в значительной степени определя- лась тремя источниками: 1) библейской традицией; 2) римским пра- вом, 3) аристотелизированной схоластикой. Рассмотрим их по по- рядку.

6.1.1. Библейская традиция

Библейская традиция отчетливее всего представлена «ветхоза- ветной партией» внутри самого христианства, то есть теми авто- рами, которые «непроизвольно» привносили в христианство наибо- лее для них естественное его понимание. По мнению значитель- ной части исследователей1 , эта партия лучше всего представлена ее вдохновителем — апостолом Павлом, как главным обличителем
«мудрствования язычников».
Для апостола Павла было характерно стремление «преодолеть» и «элиминировать» сам тип греческого мировоззрения, само это мировоззрение, и даже больше — саму греческуюрелигиозность.

1 Один из родоначальников павликианства Константин Самосатский высту- пил со своим учением в середине VII в., приняв псевдоним Сильвана, учени- ка апостола Павла. Именно апостол Павел, по мнению павликиан, является подлинным выразителем нового христианского вероучения. Константин считал себя вправе выступать от имени апостола Павла и разъяснять его послания. Смотрите по этому вопросу следующие работы: Бартикян Р. М. Источники по изучению павликианского движения. Ереван, 1961; James Michael George, The Dualistic-Gnostic Tradition in the Byzantine Commonwelth with Special Reference to the Paulician and Bogomil Movements, Ann Arbor, Michigan, 1984; Couliano Ioan, Une branche populaire du Marcionisme. Le Paulicianisme: ders., Les gnoses dualistes d’Occident, Paris, 1990, 223–232.
148

Ведь именно последняя могла представлять главную опасность2 для утверждения библейских ценностей. В Первом послании к Ко- ринфянам апостол Павел поясняет своим греческим последовате- лям, что приоритетно в этом мире, так сказать, «первично»:

1 Кор. Гл. 14:14. Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода.
14:15. Что же делать? Стану молиться духом, стану молится и умом; буду петь духом, буду петь и умом.

Здесь мы видим совершенно отчетливое указание на «подчинен- ное» положение Ума в общей иерархии библейских ценностей.
Свое первое послание к Коринфянам апостол Павел начинает с извлечения наиболее авторитетных для него по данному вопро- су — понимания природы ума и отношения к нему — цитат Ветхого Завета:

1 Кор. Гл. 1:19. Ибо написано: погублюмудрость мудрецов, и разум разумных отвергну (Исайя 29,14).
1:20. Где мудрость? где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие (Исайя
33, 18).

Вся история Греции и ее культуры вместе с возникшей филосо- фией и наукой не принимается апостолом Павлом только по одной причине — она не пришла к познанию ветхозаветного Бога. Такой вывод мы можем сделать из его слов:

1 Кор. Гл. 1:21. Ибо когда мир своеюмудростьюне познал Бо- га в премудрости Божией, то благоугодно было ему юродством проповеди спасти верующих.
Почему?

1:25. Потому что немудрое Божие премудрее чело- веков …
1:27. Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить
мудрых …
Сила, которой собирается апостол Павел превозмочь и посра- мить «мудрость»? имеет совсем другую природу:

2 Совсем не случайно это противостояние продолжалось в самой Греции вплоть до середины VI в.
149

1 Кор., Гл. 2:4. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы.

Мы еще не раз вернемся к этой предельно откровенной выдерж- ке из апостола Павла.
Можно было бы сказать, что апостол Павел расчищал место для будущей экклесии. Соблазн «умом», «мыслью», «теорией», то есть всем тем, что делало античного человека Человеком (
, было чрезвычайно сложно преодолеть. Фактически в условиях господства греческого понимания сущности человека как сущно- сти именно разумной, было необходимо элиминировать в человеке человеческое :

1 Кор. 2:18. Никто не обольщая самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым.

Грек, отказавшийся от «мудрости», от «любви к мудрости» — философии, фактически переставал существовать как грек. Он ста- новился «новообращенным», забывшим и отрекшимся от своих тра- диционных ценностей. Более того, он попадал в область, в кото- рой — как уже лишенный опоры на ум — не имел права ни о чем судить:

1. Кор. 2:15. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может.

Было необходимо раз и навсегда «запереть ум», разрушить Кос- мос в человеке — гармонию «ума», «души» и «тела» — и утвердить на его месте новое здание «духа», в отношении к которому и «ум», и «душа» и «тело» имеют подчиненное значение:

1. Коринф. Гл. 2:10. Мы безумны Христа ради …
2:14. Душевный человек не принимает того,
что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием,
и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духов-
но.

«Судить» в данном случае намеренно оттеняется и отличается от «разумения». Ведь в этом случае, подчиненное значение приоб- ретала и греческая религиозность. Апостол Павел выступал прямо против « ».
150

Из приведенных фрагментов посланий апостола Павла мы ви- дим как ветхозаветный «Дух», обволакивая греческий Ум, пытает- ся растворить его в собственной эссенции, делая податливым и аморфным 3 .
Это не было просто критикой «созерцательности», как могут наивно полагать некоторые, это было стремление заменить одну систему религиозных ценностей на другую, одну религию на дру- гую. В этом и заключается наш главный тезис4 .
Причем речь здесь идет не о «замене» «подготовительный» фор- мы религиозных взглядов, «еще недостаточно развитой» в отноше- нии последующей — как, например, понимал и описывал это ранний Лосев5 , — на «зрелую и достаточно развитую» форму, а, именно, одну «зрелую» религию, на другую «зрелую». И к VI в. н. э. после- дователям Апостола Павла это сделать удалось. Именно в этом и состоит значение «иудейской партии» в христианстве на начальном этапе его становления. Это была ломка индоевропейской традиции. Ортега-и-Гассет очень метко замечает по этому поводу:

«Христианство в его истоке и в наиболее строгих его формах есть экстремизм»6 .

3 Очень симметричное замечание делает Ортега-и-Гассет в X Лекции сочине- ния «Вокруг Галилея» относительно существа библейского познания: «Обрати- те внимание на такой парадокс. В откровении не субъект-человек в результате своей деятельности познает объект-Бога, но, наоборот, объект-Бог позволяет, чтобы субъект познал его» и далее: «Это удивительный тип познания, здесь не человек стремится овладеть истиной, но, напротив, истина стремится овла- деть человеком, поглотить его, проникнуть в него ; это — вера, божественная вера».
4 Можно не сомневаться, что апостол Павел понимал это лучше и глубже других.
5 В одной из самых ранних работ Лосев рассматривает, например, «фило- софию Платона» как «предварение» к библейской традиции; см.: Лосев А. Ф. Эрос Платона. М., 1991. С. 207. — По мнению Лосева, Платон «… жаждал Эро- са конкретно-теургического, то есть богочеловеческого». Это вариант «мягко- го» поглощения платонизма. Вариантом «жесткого» поглощения можно счи- тать прямые обвинения Платона в плагиате — он будто бы «начитался» в Малой Азии священных еврейских книг и благодаря этому создал такое грандиозное учение. Жесткой версии придерживался еврейский историк Иосиф Флавий; см. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа: Против Апиана. СПб., 1895. С. 131–132. Читатель должен остаться в недоумении — почему же в «священных текстах» нет ни слова ни об «идеях», ни о «гармонии космоса», ни о «припо- минании», ни о многом, многом другом, что составило самую соль будущей европейской культуры?
6 Ортега-и-Гассет, «Вокруг Галилея».
151

Апостол Павел активно расчищал почву для всего того, что вос- торжествовало значительно позднее — как «истина веры, как уче- ние о «до-казательстве веры — её верификации», как учение о еди- ном мире, без деления на «надлунный» и «подлунный», как учение о «пользе» мира для человека — утилитаристском к нему отноше- нии, именно как «данного в обладание, владение», и т. д.
Другим чрезвычайно важным для настоящего исследования компонентом иудаизма, оказавшим влияние на европейскую куль- туру, был принцип «трансцендентализма» (от лат. transcen- dens — «перешагивающий») — библейский Бог является субстанци- ей, трансцендентной всему, что сотворено и изменчиво. Условием осуществимости трансцендентализма является изначальное разде- ление (разбиение) единого живого мира : на мир видимый (разум- ный), природный и сверхвидимый (сверхразумный), сверхприрод- ный. По мнению теолога XIV столетия Дунса Скота, метафизика есть наука о сущем, превосходящем то, что описывается аристоте- левскими категориями, то есть «сверхсущем». Принцип трансцен- дентализма приводил к нетривиальным следствиям, которые стали явными значительно позднее.
Первое следствие выражалось в том, что человек, понимаемый как сотворец Бога, стал возвышаться над природой как чем-то низ- шим :
Иудейско-христианский монотеизм вместе с абсолютной трансцен- дентальностью своего бога по отношению к природе сделал возможной и резкую противоположность человека и природы7 .

Это фактически открыло дорогу для завоевания природы — подчинению её себе, а теперь уже и к явно обнаруживаемому раз- граблению. Современный человек надменно утверждает «себя гос- подином природы», ради которого она эволюционировала около
15 млрд лет8 .
Вторым немаловажным следствием было утверждение пред- ставления о том, что мир (природа) есть единая цепь причинных событий. «Благодаря чему возникли современная наука о природе и техника?» — спрашивает М. Хайдеггер и отвечает:

Благодаря роли иудейско-христианского понимания творения и соот- ветствующего представления о Боге… благодаря тому, что Бог, а затем и мир, были сведены к причинному пониманию, в соответствии с чем Бог стал трактоваться как «причина самой себя» — causa sui9 .

Следствием такого понимания мира и стало появлении ситуа- ции, когда любая «вещь», любое «явление» не имеют ценности сами по себе, но имеют ценность только как «причина для чего-то другого». Все в нашем мире теперь приуготовлено к тому, чтобы быть предназначенным «для чего-то другого». Именно такое состо- яние Хайдеггер называет «наличным состоянием» — Bestand.

6.1.2. Римское право

Другим существенным компонентом западного христианства становится римское право, инкорпорированное трудами и старани- ями первых учителей Западной христианской церкви.
В самом деле, необходимо убедить в собственной вере (её истин- ности) сообщество верующих. «Убедить» означает, в данном слу- чае, «доказать», привести к очевидности, засвидетельствовать,
«казать» свою присущность определенной системе взглядов и убеж- дений. Возникает максима: «Веришь? Докажи!».
Но сама процедура «доказательство–удостоверение» является ничем иным, как перерождением «любви» — центрального поня- тия первоначального христианства и одновременно единственной дороги к Богу — в «судебную тяжбу», в которой Бог (сообщество верующих — Западная церковь) выступает «истцом», а верующий
«ответчиком», и наоборот. Отношения любви здесь заменяются от- ношениями юридическими.
В связи с этим представляет исключительный интерес точка зрения Фридриха фон Халема:

В западной Римской империи в веру вторгается логично-рациональ- ное мышление юриста, отношение к Богу в значительной степени осво- бождается от эмоций и подчиняется здравому смыслу, а сам Бог подчи- няется праву10 .

7 Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хай- деггера и современность. М., 1991. С. 146.
8 Известная абсурдность подобных выводов проанализирована в работе: Пав- ленко А. Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема.
152

9 Heidegger M. Op. cit. Bd. 65. S. 126–127.
10 Халем Фридрих, фон. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–
Запад // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 29. — Экологические последствия
этого «крена» критиковал Л. Уайт; см., например: White L. The Historical Roots
153

Причем фон Халем замечает, что первым богословом-юристом был не кто иной, как Тертуллиан. Именно он способствовал распро- странению на Западе своей конструкции «юридического оформле- ния отношений человека и Бога»11 .
Но и Тертуллиана нельзя упрекнуть в чрезмерном «новатор- стве». Тема «Закона» и «Суда» отнюдь не была его собственным нововведением. Апостол Павел, учивший раньше Тертуллиана, пря- мо вопрошает Коринфян:

1 Кор. 6:2. Разве не знаете, что святые будут судить мир …
Однако это общее библейское настроение «суда» получает у Тертуллиана вполне законченное богословски-юридическое выра- жение. В соответствии с обрядом крещения человек заключал с Богом «своего рода детально проработанный договор». По мнению фон Халема, самым важным здесь является не содержание кон- кретного договора, а то, что Бог и человек встречаются не в люб- ви, не в молитве, а на поле правовых отношений и, следовательно, Бог также оказывается подчиненным праву 12 .
Нельзя сказать, что такая «хромота» западного христианства была видна только всегда им оппонировавшим представителям Восточно-христианской церкви. Нет, многие проницательные мыс- лители в самой западной культуре давно обратили внимание на этот «юридический порок» взаимоотношений человека с Богом. И Фридрих фон Халем здесь не первый. Уже Мартин Хайдеггер в
«Европейском нигилизме» называет процедуру «удосто-верения» в качестве одной из центральных13 причин появления современ- ной науки и техники. По его мнению, в основании такого само- удостоверенного Разума лежит стремление «все сделать из само- го себя». Такой модус европейского мышления Хайдеггер назы- вает Machenschaft. По мнению Хайдеггера, впервые Machenschaft
«выходит из тени» в эпоху средневековья. Средневековое поня- тие «actus» затеняет первоначальное греческое понимание рас-

of our Ecological Crisis // Ecology and Religion in History. New York; London, 1974. P. 15–30. — На эту же зависимость, правда, в другом ключе обращал внимание и Мартин Хайдеггер; см.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 270.
11 Там же. С. 28.
12 Там же. С. 28–29.
13 Там же. С. 270.
154

крытия ( ) бытия сущего. Теперь Machenschaft , по мнению Хайдеггера, обнаруживается явственнее благодаря роли иудейско- христианского понимания творения и соответствующего представ- ления о Боге, которое способствовало трансформации понимания Бога как бытия (ens) к его пониманию как бытия творящего (ens creatum)14 .

6.1.3. Аристотелизированная схоластика

Наконец, третий источник, это аристотелизированная схоласти- ка, которая накладывается на уже взрыхлённую стараниями раз- личных орденов почву западного христианства. Каждый орден, утверждая силу местночтимого святого, хотел он того или нет, при- давал всему судну христианства то наклонение, которое соответ- ствовало наклонению подвигов и особенностей чтимого святого. В этой связи трудно не обратить внимание на деятельность ордена францисканцев, получившего чрезвычайно широкое распростране- ние от Италии на Юге Европы до Англии на ее Северо-Западе.
Совсем не случайно, что именно внутри францисканского орде- на начинают формироваться и получают широкое распространение зачатки нового направления христианского богословия — «номина- лизма». По мнению некоторых исследователей15 именно средневе- ковый номинализм заложил идейный фундамент эксперименталь- ного отношения к природе, вообще опытно-экспериментального естествознания Нового времени.
Что же такого содержал в себе номинализм, что позволило ис- следователям столь высоко оценить его значение в формировании мировоззренческой основы экспериментальной науки? Укажем на эти черты.
Первое и самое главное — номинализм, по существу, оказывал- ся «солидарным» с Апостолом Павлом в вопросе элиминации
, в жизни христианина и замене её на . Фак- тически это означало, что номинализм выступал с позиций «ветхо- заветной партии» в христианстве. Он предлагал заменить «жизнь в уме» на «жизнь в действии». Но не только это. То, что для Апо- стола Павла было еще немыслимым, для сторонников номинализ-

14 Heidegger M. Op. cit. S. 126.
15 См., например, работу: Барбур И. Указ. соч.
155

ма становиться реальностью. Роджер Бэкон предлагает утвердить новый тип бытия человека в мире — sciencia experimentalis, что до- словно означало «наука испытательная». Причем интуиция утвер- ждения такого подхода, конечно же, коренилась в уже ослабевшем христианстве — испытании веры: auto da Fe. Во времена апостолов и их учеников это было бессмысленно и бесполезно: весь мир, в пе- редаче христианских писателей, который силилось завоевать хри- стианство — «проповедать учение по всему миру» — ежедневно ис- пытывал его последователей на крепость веры, от вечного города Рима до восточных и западных окраин Римской империи.

Суть в том, что в первые века христианства не было потреб- ности в искусственном испытании : сама жизнь первых христи- ан — как всюду гонимых — была естественным испытанием. Од- нако к IX–XI вв. практически все европейские страны становят- ся христианскими. То есть христианство становится повсеместно в Европе государственной религией, обладая не только духовной, но политической и финансовой властью. Христиан не только не гонят, но наоборот, теперь христианство, его представители пре- следуют и гонят нехристиан — «язычников» и еретиков, в его соб- ственных рядах. Естественные условия испытания веры утратили свою необходимость или вообще исчезли16 . Возможно, именно это становится исторической предпосылкой разработки условий искус- ственных испытаний, призванных поддерживать тело экклесии в жизнеспособном и активном состоянии. Эти искусственные усло- вия испытания веры и стали прообразом искусственных условий испытания природы. Ход событий был угадан верно: если можно
«пытать человека», то почему нельзя испытывать животных, растения, минералы, вещества, вообще «Природу»?
Следовательно, возвращаясь к нашей основной теме — рассмот- рению новоевропейской теории, — заметим, что в условиях доми- нирования такой системы взглядов, «теория» важна и нужна не как способ бытия человека созерцающего, не как способ достиже- ния бытия божественной истины, а всего лишь как необходимая станина для экспериментальной установки. «Теория» в этом слу- чае должна обслуживать «опыт» (эксперимент), выступать его слу- жанкой. Поэтому, выполняя подчиненную функцию, она, вообще

говоря, второстепенна. В опыте, эксперименте обнаруживают- ся реальные факты, не «домыслы», не «фантазии» («призраки»), но сама реальность. Вот слова одного из родоначальников экспери- ментального отношения к природе, к миру вообще, Роджера Бэкона (1214–1294), взятые из 6-й части его «Большого сочинения»:

Имеется ведь два способа познания, а именно с помощью доказатель- ства и из опыта. Доказательство приводит нас к заключению, что оно не подтверждает и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины, если к истине не приводит нас путь опыта. Ведь мно- гие располагают доказательствами относительно предмета познания, но так как не обладают опытом и пренебрегают им, то не избегают зла и не приобретают блага… Доводов недостаточно, необходим опыт17 .

Однако номинализм при этом не учитывал, что сам этот подход есть также определенного рода теория, а значит, и определенный способ утверждения представления !

6.1.3. Аристотелизированная схоластика

И, наконец, последним компонентом, выделенным нами выше, является «аристотелизированная схоластика». В чем состояла осо- бенность этой схоластики, которая обычно называется «высокой» и связывается с именами Альберта Великого, Фомы Аквинского, позднее с Дунсом Скотом и Оккамом. Именно они уравняли разум и веру.
Может быть, не без некоторой резкости, но зато очень точную характеристику рецепции аристотелизма западным христианством дает Ортега-и-Гассет в лекции VII «Вокруг Галилея»:

… Аверроэс и Авиценна подкинули Западу аристотелевский Corpus, а Альберту Великому и Св. Фоме оставалось только раздавить потенци- альную христианскую философию, навязав готико-евангелической ду- ховности тиранию и уродство аристотелизма.

Отметим для себя, что Ортега-и-Гассет здесь как раз вы- ступает на стороне аутентичного, с его точки зрения, «готико- евангелического христианства», утверждающего бытие Я, бытие Личности как заглавные ценности, долженствующие в лице совре-

16 В качестве исключения, правда, можно назвать участников «крестовых по- ходов».
156

17 Цит. по: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. М.,
1976. С. 146.
157

менного ему «христианизированного экзистенциализма» преодо- леть «тиранию и уродство аристотелизма». Что же дал аристоте- лизм западной схоластике прежде всего? Он дал учение о «двух ис- тинах»18 , а также то, что мы охарактеризовали бы как «Принцип рациональной «исчерпаемости» мира»19 , который также оказался существеннейшим компонентом средневековой схоластики.

6.1.3.1. ПРИНЦИП РАЦИОНАЛЬНОЙ
«ИСЧЕРПАЕМОСТИ» МИРА

Этот принцип в светской и секуляризованной форме, безуслов- но, имел своим истоком определенного типа религиозную предпо- сылку: мир сотворен в соответствии с замыслом Бога! 20
Признание этого принципа в качестве основы собственной жиз- ни «подталкивало» западно-христианскую цивилизацию к приня- тию ряда следствий, из него вытекающих.
Следствие первое : двигаясь в череде посылок и следствий че- ловек приходит к постижению божественного замысла.
Это означает следующее.
Средневековые западные богословы и философы полагали, что
человек может познать замысел Бога качественно, но не количе-
ственно. Говоря о познании Бога, францисканский богослов XIII в.
Иоанн Дунс Скот постулирует:

Итак, я утверждаю, во-первых, что естественным образом может об- ретаться не только понятие, в котором Бог постигается как бы через привходящее, то есть в каком-нибудь атрибуте, но даже некое понятие,

18 ЛёвелБернард отмечает, что «Триумф Фомы былв осознании им того, что древние тексты Аристотеля и Писание одинаково требуют новой интерпретации и объяснения и если между ними возникает конфликт, то он должен быть решен»; см.: Lovell Bernard. In the Center of Immensities. 1979. P. 3.
19 Конечно, это очень условная формулировка принципа, но она все-таки от- ражает существенную черту западной цивилизации. На это прямо указывают западные авторы. Например, современный западно-христианский философ Иен Барбур говорит, что «религия разума» задумывалась как поддержка основных положений христианства. Однако по прошествии некоторого времени, она сама стала его вытеснять; см.: Барбур И. Там же. С. 24.
20 Необходимо признать, что впервые в такой явной форме положении о «ра- зумном руководстве» при «создании мира» было предложено ещё Платоном в IV в. до н. э. Понятно, что прямого отношения оно к христианским догматам не имеет, но неявно содержится в самой «идеологии» очень мощного течения западного христианства — «богословии разума». Почему же тогда в античности не возникло «нововременной науки»? Ниже мы дадим объяснение этому.
158

в котором Бог мог бы постигаться в Себе и чтойно (et quiditative). Дока- зываю это тем, что, согласно ему, когда [Бог] постигается как «мудрый», то постигается [Его] свойство или как бы свойство, в следующем акте совершенствующее природу… 21 Всякое исследование о Боге предпола- гает, что разум имеет [о Нем] то же самое единозначное понятие, которое он получает от творений22 .

Отсюда следовало, что постигая «мудрость», заключенную в творении, исследователь фактически постигал самого Бога. Это средневековое положение, как мы увидим ниже, послужило эпи- стемологическим основанием для создания новоевропейской нау- ки. Ведь именно этот аргумент будет повторен Галилеем в «Диалоге о двух главнейших системах мира: Птолемеевой и Коперниковой».
Следствие второе : двигаясь в череде посылок и следствий че- ловек приходит к замыслу Бога, а следовательно, и к самому Богу.
Для христианства это имеет серьезные нетривиальные послед- ствия.
Знание Бога приводит к спасению. Следовательно, спасается тот, кто знает. Для сторонников этого убеждения справедлива максима «знаю, чтобы спастись». Под «знанием» в данном слу- чае понимается как раз знание того, кто (что) есть Бог. Это из- вестная позиция Евномия (IV в. н. э.), получившая в восточной церкви название «евномианская ересь». То, что в западном христи- анстве позднее получит широкое распространение и станет почти нормой — разумное постижение Бога — в восточной традиции будет подвергнуто суровой критике и не даст позднейших всходов.
Против Евномия в Восточной церкви выступили Василий Вели- кий и Григорий Нисский. Их позиция сводилась к тому, что рацио- нальное знание сущности Бога в принципе невозможно. Вообще, к знанию необходимо прибегать тогда и только тогда, когда ослабла живая вера. Знание — это не исключительная привилегия каких-то особенно одаренных людей, а вынужденная мера, «протез», заме- няющий веру.
Например, Евномий утверждал, что поскольку Бог Отец поро- дил Бога Сына, постольку рожденный «после» и «от» не может быть по сущности своей равен «нерожденному». «Итак, если не по примышлению, — говорит Евномий, — не в смысле лишения, не

21 Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. Издательство Францисканцев, М., 2001. С. 405.
22 Там же. С. 413.
159

как часть (потому что неделим), не как что-нибудь иное в Нем са- мом (потому что прост), не как что-нибудь иное с Ним (потому что нерожденный един и единственный), то это и будет нерожден- ная сущность»23 . Евномию кажется, вполне в духе западной бого- словской традиции, что он логически с помощьюразума открыл сущность Бога. На это Василий Великий возражает: «А я сказал бы, что сущность Божия нерожденна, но не сказал бы, что нерож- денность есть сущность»24 . Утверждение о знании сущности Бога Василий Великий рассматривает как гордыню, которая заслужи- вает самой суровой критики: «Но кажется, что гордыня есть са- мая тяжкая из всех человеческих страстей, и тех, в ком она есть, действительно подвергает одному осуждению с дьяволом. По сей- то гордыне и они, не зная даже того, какова природа попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога вся- ческих»25 . Это та самая «гордыня», которая позднее будет почти
«генетически» воспроизводится во всех областях жизни западной культуры.
Духовное, умное смирение, доминирующее в Восточно-христиан- ской церкви, подвергнется третированию и будет позднее объявле- но «недоразвитостью» в сравнении с достижениями западной ци- вилизации. Но именно против таких «познавательных проектов» выступали Василий Великий и Григорий Нисский. «Но я думаю, — говорит в “опровержение” защитительной речи Евномия Василий Великий, — что постижение сущности Божией выше не только че- ловеков, но и всякой разумной природы; под разумною же приро- дой разумею теперь природу тварную. Ибо только Сыну и Свято- му Духу ведом Отец… »26 . Но ведь познать замысел самого Бо- га о мире — это в сущности то же, что познать самого Бога, его сущность. Восточно-христианская традиция буквально «запирает» этот путь для человека. Именно по этой причине в жизни восточно- христианских монастырей Восточной Римской империи, а затем и в Древней Руси и России никогда не получит развитие путь «упраж- нения» разумного знания Бога. Это не значит, что разум — данный

23 Цит. по: Опровержение на защитительную речь злосчастного Евномия // Творения Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1846. Ч. III. Кн. 1. С. 33.
24 Там же. С. 33.
25 Там же. С. 37.
26 Там же. С. 38.
160

опять же человеку Богом — будет отрицаться в своей силе. Нет, это означает только то, что в восточно-христианской традиции разум останется в связанном состоянии, будучи включенным в христиан- скую светскую и монастырскую жизнь прямо и непосредственно.
Необходимо признать, что в восточно-христианской традиции не появится «Разума» с большой буквы, не появится «Разума, ав- тономного» от Откровения и Предания. Следовательно, никогда не появится развитого учения о двух Истинах — «Истине веры» и «Ис- тине разума». Не будет безответственной свободы разума. Это, в свою очередь, означает, что не будет надобности и в такой форме трансформации и перерождения монастырей, как «Университет».
Тот единственный отпечаток, который наложит на Восточную православную церковь античный платонизм, — это созерцание. Но и последнее будет считаться «прелестью», если не станет «истин- ным», соединившись с «чистой молитвой». Такова, в своих суще- ственных чертах, история взаимоотношения «разума» и «веры» в восточном христианстве. Ниже мы продемонстрируем, что эта по- зиция не подверглась сколько-нибудь серьезному изменению «внут- ри православия»27 и в ХХ в.

27 Следует предупредить возможное возражение о возникновении внутри пра- вославия в конце XIX — начале XX в. «мощного рационального (богословско- философского) течения», в значительной своей части опиравшегося именно на
«разум», а не на «веру» и на способы ее проявления. Такое возражение, с на- шей точки зрения, некорректно. Дело в том, что учение о «двух истинах» воз- никает не в светских кругах средневекового дворянства, а именно в среде про- фессиональных богословов-священников. Неслучайность такого возникновения подтверждается хотя бы тем, что оно подготовило возникновение совершенно нового феномена — «новоевропейской экспериментальной науки», что мы и по- пытались продемонстрировать выше. Однако еще нигде и никому не удава- лось встретить «научной теории», в основу которой были бы положены каноны понимания православной веры, разработанные представителями Серебряно- го Ренессанса. Почему? Ответ прост: это в принципе невозможно. Правосла- вие, я бы сказал, «облагородило» программу последователей апостола Павла по снесению здания « », придав новой религии созерцательно- самоуглубленный характер. Если угодно это была «теория уединения в приро- де», «теория нестяжания природных сил». Конечно, с точки зрения последо- вателей апостола Павла и канонов Ветхого Завета, это откровенное предатель- ство библейских ценностей. И, наоборот, западное христианство, по видимости афишируя «утверждение авторитета Разума» — и вроде бы следуя в этом пунк- те греческой традиции — на самом деле встроило этот Разум в уже узнаваемую конструкцию пере-делывания мира, а говоря библейским языком — «овладения природой и обладания ею», в чём, естественно, нельзя не увидеть радикальное изменение самой сути античной «теории». Именно на такое радикальное изме-
161

Даже еще во второй половине XIX в. — когда в Западной Европе властителями дум давно стали трансцендентализм Канта, позити- визм Огюста Конта и отвлеченный идеализм Гегеля — ведущий рус- ский философ Памфил Данилович Юркевич напишет специальную работу «Сердце и его значение в жизни человека, по учению слова Божия». В ней Юркевич опирается на христианское учение о серд- це как средоточии «всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправ- лений, движений, желаний, чувствовований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками»28 . Юркевич не соглашается с приходящим доминированием специфически понятого рациона- лизма в Новое время, видящего в «мышлении» главный центр не только всего человеческого естества, но и центр духовной жизни. За этим «интеллектуальным редукционизмом» легко увидеть его философский исток, восходящий к Декарту.
Сердце, согласно Юркевичу, «питает» мышление как духовный источник. Оно «есть седалище всех познавательных действий ду- ши»29 . В сердце рождается мысль, которая есть «предложение сердца». Юркевич дает великолепную философскую интерпрета- цию значения «головы» как носителя разума, словно предвосхищая будущие штудии о. Павла Флоренского. Голова, полагает Юркевич,
«имеет значение органа, посредствующего между целостным суще- ством души и теми влияниями, какие она испытывает совне или свыше… »30 . «Посредническая» роль головы, под которой в узком смысле понимается человеческий разум, постепенно, но неумоли- мо начинает заменяться на «первенствующую» роль, что в языке закрепляется эпитетом «главенствующая». Юркевич полагал, что разум светит «отраженным светом», светом, исходящим из сердца.
Таков был лейтмотив собственного восточно-христианского ми- ровоззрения вплоть до конца XIX в. и начала ХХ. Заметим, что даже в светских университетах, искусственно перенесенных Пет- ром Первым с Запада в Россию, идея главенства «сердца» над
«разумом» продолжала определять мировоззрение значительной части преподавательского состава31 . Это еще раз демонстрирует

нение и указывали М. Хайдеггер, В. Шадевальд, В. Хёсле и некоторые другие.
28 Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69.
29 Там же. С. 70.
30 Там же. С. 75.
31 Здесь необходимо признать, что в бытность П. Д. Юркевича заведующим
162

тот неоспоримый факт, что Россия избежала доминирования опы- та «двух равновеликих истин».

6.1.3.2. СРЕДНЕВЕКОВЫЙ РАЗУМ НА СЛУЖБЕ У ENS CREATUM

В XI в. н. э. крупнейший католический (уже после 1054 г.) бо- гослов Ансельм Кентерберийский отчасти воспроизводит Евномия, правда, исправляя его: credo ut untelligiam (верую, чтобы знать) говорит Ансельм, а не intelligo ut credam (знаю, чтобы веровать). Заметим для себя, Ансельм не говорит «верую, чтобы быть бли- же к самому Богу, быть с Богом», но именно «чтобы знать Бога». Уже здесь видно, что «знание Бога» по-прежнему является доми- нирующей идеей и одновременно целью западного христианства. Не «соединение в молитве», не стяжание Духа Святого, но именно знание, когда активное начало остается за познающим. Ведь это он познает Бога! Поэтому фраза Ансельма могла бы быть продолже- на: «верую, чтобы знать, чтобы спастись»32 . Говоря современным философским языком, «познание Бога» делает самого Бога «пред- метом познания», который определяет уже и путь этого познания, и обращение с этим предметом. Кроме того, Бог в таком познании становится «представлением». Он теперь не живой Бог, но толь- ко его «обедненное представление», которое навязывает человеку такой же точно обедненный тип отношения с ним. Ведь согласно православной точки зрения предмет познания в самом познании навязывает познающему тип отношения к нему, то есть познание не является свободным, в отличие от реального общения с Богом в вере.
Наоборот, в восточном христианстве — Бог открывает себя ве- рующему в него, как у афонского Старца Силуана (ХХ в.) и сам приходит к человеку в чистой молитве без всяких «рациональных систем». Ввиду чрезвычайной важности для нас поучения Стар- ца Силуана, приведем его полностью: « Богослов-рационалист, —

кафедрой философии Московского университета среди её сотрудников значи- тельный вес уже приобрели позитивисты. Подтверждением этого может слу- жить то непростое положение, в котором оказался Л. Лопатин каких-нибудь пятнадцать лет спустя, после смерти Юркевича.
32 Курт Флаш отмечает, что Позиция Ансельма и позиция Беренгарда Тур- ского совпадали как раз в принципиальном пункте: необходимости доказать истинность христианского учения только с помощью разума (sola ratione); см.: Flasch K. Das philosophishe Denken in Mittelalter. Stuttgart, 1986.
163

повествует Старец Силуан через своего духовного сына, — строит свою систему подобно тому, как архитектор строит дворец или храм, пользуясь эмпирическими и метафизическими понятиями в качестве строительного материала и заботясь не столько о соответ- ствии своего идеального построения действительной истине бытия, сколько о великолепии и гармонической целостности своего произ- ведения в его логическом аспекте.
Как это ни странно, но многие большие люди не устояли перед этим в сущности наивным, искушением, скрытым началом которого является гордость.
Порождения рассудка бывают автору дороги так же, как матери дитя — порождение её чрева. Свое творчество он любит как самого себя, ибо отождествляется с ним, замыкаясь в своей сфере. В та- ких случаях никакое человеческое вмешательство извне не в силах помочь, и если сам он не отречется от своего мнимого богатства, то никогда не достигнет чистой молитвы и истинного созерцания»33 . Сравнение позиций Старца Силуана и Василия Великого создает впечатление, будто между их пониманием сути христианства не бы- ло разницы в XVI столетий!
В западной христианской традиции свои задачи верующий по- нимает иначе. В Proslogion Ансельм приводит так называемое «он- тологическое доказательство бытия Бога», в основании которого лежит несложный силлогизм.

1. Обладать совершенством — значит существовать.
2. Бог — совершенен.

3. Следовательно, Бог — существует.

Возникает вопрос: для чего Ансельм осуществляет процедуру логического доказательства «бытия Бога»? Ответ не может вызы- вать сомнений — для того, чтобы убедить сомневающихся, для то- го, чтобы логически удосто-верить свой собственный разум в ис- тинности его притязаний на познание сущности Бога. Ведь как «бы- тие» является неотъемлемым атрибутом Бога — с точки зрения Ан- сельма, так «нерожденность» является неотъемлемым атрибутом Бога — с точки зрения Евномия.
Тому понятию, которое Ансельм использует для обозначения credere — «верить», в современной методологии науки больше соот-

33 Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 144.
164

ветствует важнейшее для неё английское понятие «belief» (от глаго- ла to believe — «верить» в смысле «убедиться в правильности своих выводов и взглядов»). Belief — это «вера» с оттенком «убеждения», обретенная уже не через посредство Откровения, чистой молитвы или истинного созерцания, а через посредство «удосто-верения», достигаемого или в логическом доказательстве или опытными сред- ствами — «испытанием» реальности (природной, человеческой, жи- вотной — какой угодно).
Может возникнуть естественный вопрос — а он и должен воз- никнуть — как же можно рассматривать под «отрицательным уг- лом зрения» учение о двух истинах, если в самом начале главы утверждается о естественности для европейской культуры
? Наоборот, появление этого учения и было «полушагом» в сторону объединения с ним .
Можно ли такую интерпретацию — которая, без сомнения, ле- жит на поверхности — считать наиболее адекватной? Конечно же, нет! Учение о двух истинах открывало не «симфонию двух истин», а дорогу к тому феномену, который нам уже хорошо известен из прошедшей истории как «новоевропейская наука и техника». В дей- ствительности, учением о «двух истинах» стави- лась на службу программе «ens creatum», выполняя для нее ин- струментальные функции, с безусловным подчинением в после- дующем «созерцательной жизни» целям овладения природой, что фактически мы и наблюдаем сегодня повсюду. Поэтому учение о
«двух Истинах» не было никаким паллиативом в отношении
. И Святые Отцы Восточной церкви — конечно, не зная
всех будущих последствий этой угрозы — поняли это интуитивно
верно.
Восточная церковь, оставаясь в рамках исполнения «греческой
созерцательности», придала и всему судну Восточной церкви такое
наклонение, в соответствии с которым фактически амортизирова-
лось «павликианство», что в значительной мере предотвратило рас-
пространение «наступательной» программы в отношении сил при-
роды, начавшейся в XIV в. и полностью возобладавшей в западно-
европейской культуре с XVI–XVII вв., когда Френсис Бэкон прямо
провозгласил: «Знание есть сила!». С другой стороны, в Восточной
церкви не получает распространения «юридическое оформление»
отношений человека с Богом. В Восточно-христианской церкви
(православии) никогда не возникнет «разумного овладения природ-
165

ными силами» и «их экспериментального подчинения себе». Дру- гими словами, в восточном христианстве никогда не возобладают
«ветхозаветные настроения»34 .

6.2. Первые теории — возрождение античной традиции

Несмотря на то что номинализм готовил только общую «атмо- сферу испытательности», первые научные «теории», в собственном смысле этого слова, формировались на другой основе — Возрож- дении «античной созерцательности». За неимением возможности останавливаться на этом подробно35 укажу лишь на самые суще- ственные.
1. Первые создатели нововременных теорий (Николай Копер- ник, Галилео Галилей, Иоганн Кеплер и другие) намеренно под- черкивали свое желание опираться на пифагореизм и платонизм в вопросах научного познания.
2. Эпистемологический акцент делался на умопостигаемом ми- ре, при формулировке фундаментальных принципов и законов — на необходимость опоры, прежде всего на знание, полученное из него,

34 Утверждая это, я, конечно, отдаю себе отчет в том, что такая оценка мо- жет быть сделана только в отношении истории православного учения до кон- ца XIX в. Современная ситуация, связанная с утверждением в России нача- ла ХХ в. большевизма, а в его конце — необольшевизма, оказывается намного сложнее. Побочным продуктом большевизации России стал развившийся в этот тяжелейший для нашей страны период своеобразный «комплекс неполноценно- сти». Он встречается даже среди верующих — но в особенности в среде «мысля- щих верующих», так сказать «верующей интеллигенции ». Комплекс состоит в том, что «мы кардинально отстали от Запада», в том числе и от «развитых форм западной христианской мысли, вообще западных форм культуры». Ав- тор этих строк был свидетелем курьезного случая, когда после его доклада о
«трансформации католического богослужения в театрализованное представле- ние в Италии XV–XVIII столетий» один из присутствовавших православных священников стал с ревностью утверждать, ссылаясь на Святителя Дмитрия Ростовского, о том, что и в России, в конце концов, дело пошло к тому же — поддержке церковью «театров при храмах». Такая реакция свидетельствует только об одном — люди не понимают фундаментальнейшего онтологического различия пути православия и пути католицизма. Причем мы намеренно хотим избежать поверхностных оценок «лучше-хуже». Речь не об этом. Речь о том, что эти пути суть не просто манифестация чьих-то личных предпочтений, а нечто гораздо более глубокое.
35 Более основательно этот вопрос рассмотрен нами во второй главе моногра- фии: Павленко А. Н. Европейская космология… С. 137–138.
166

а не из «обыденного опыта».
3. Коперником совершается «эпистемологический поворот» от квалитативизма Аристотеля к аритмологизму пифагорейцев и Пла- тона.
4. Галилей отказывается от пантеизма — присутствовавшего во взглядах Николая Кузанского — и наделяет природу самостоятель- ной творческой активностью. Природа устроена совершенным об- разом. Поэтому задача подлинного ученого — постигать это совер- шенство в законах и принципах.
5. Природа разобожествленная «содержит» только естественные процессы и «состоит» из естественных событий. Все они подчи- няются естественным законам. В природе нет ничего сверхъесте- ственного !
6. Мир теперь разделен на область «природы» и область «чело- веческого духа». Обе эти области автономны по отношению к Богу и друг другу.
7. Человек отныне должен был как «наблюдатель» элиминиро- вать свое существование в познании природы во имя получения достоверного знания о ней, и наоборот, природа, ее необходимость, не должна была мешать развертыванию его свободного творчества.
В работе о европейской космологии мы уже высказали важней- ший для настоящего исследования вывод о том, что «Возрождение античности не состоялось!». Несмотря на такие грандиозные напря- жения человеческих сил, такую концентрацию человеческого гения в такой очень короткий по историческим меркам промежуток вре- мени, античность — «античная теория» вообще, сам мир,
— такой, какой она была во времена Пифагора, Эсхила и Платона, не возродилась. Почему? Ответ требует специального рас- смотрения, которое как раз и отсутствует в нашем предыдущем ис- следовании. Итак, в чем заключено отличие античной теории от теории, сформировавшейся в эпоху Возрождения античности ?

6.3. Существенные отличия «античной теории»
от «теории Возрождения античности»

6.3.1. Разодушевление космоса-Вселенной

Существенная черта античного космоса — его одушевленность —
167

элиминируется в новой научной теории. Специфическим замените- лем космической души выступает пантеизм. Но поскольку послед- ний вступал в прямое противоречие с христианскими догматами, то чаще всего он имел в научных системах завуалированный ха- рактер. Действительно, первые представители научного описания мира старались избегать конфликтов с официальной церковью36 .
Ни в работах Коперника, ни в работах Галилея мы не находим ссылок на одушевленность мира. До некоторой степени особняком стоит Иоганн Кеплер, буквально разделявший учение пифагорей- цев и Платона о музыкальном гармоническом звучании Космоса.
Можно было бы упомянуть и представителя школы кембридж- ских платоников — Исаака Ньютона, который, по мнению ряда ис- следователей37 , разделял пантеистические идеи, что нашло отра- жение в обосновании им существования абсолютного пространства и основанной на нем формулировки закона всемирного тяготения. В «Оптике» Ньютон говорит о Вселенной как о «чувствилище» Бо- га следующее:

Есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревая их насквозь и понимает их благодаря их непосред- ственной близости к нему38
Абсолютный, бесконечный Бог Ньютона пронизывал собой всю

36 Чтобы современный читатель понял (не столько даже осознал, сколько по- чувствовал ) ту «цену», которую платили первые сторонники возрождения ан- тичной теории, приведем лишь один показательный эпизод. За распростране- ние учения Коперника и преподавание теории гелиоцентрической системы мира Галилео Галилей получает приказ — прибыть в Инквизицию 21 июня 1633 г. В исторический для европейской науки день — 22 июня 1633 г. — его повезут си- дящим на муле в покаянном рубище через весь Рим из здания Инквизиции в монастырь Санта Мария сопра-Минерва, где будет оглашен приговор и Гали- лей, встав перед судом на колени, зачитает покаянное письмо. А ведь ему было в этот день полных 69 лет! После суда Галилей пробудет еще полгода в новом месте домашнего заточения — Сиене (недалеко от Рима), после чего ему позволят вернуться во Флоренцию с сохранением режима домашнего аре- ста. Только журналисты могут придумать фальшивую легенду о том, будто, пережив всю тяжесть публичного унижения, немощный и больной 69-летний старик, встав с колен, выйдет из зала инквизиции со словами «И все-таки она вертится!». Как показывают исследования, он несколько лет приходил в себя после этих событий; см., например: Фантоли А. Указ. соч. учения Коперника и достоинства Святой Церкви. М., 1999.
37 См, например: Koyre A. Op. cit.
38 Ньютон И. Оптика. М., 1954. С. 280–281.
168

бесконечную Вселенную, чем фактически обусловливал существо- вание дальнодействия — мгновенное распространение взаимодей- ствия.
В такой Вселенной взаимодействия подчиняются преобразова- ниям Галилея, которые можно представить, используя две системы декартовых координат — одну покоящуюся (К ), другую (К ) — дви- жущуюся относительно предыдущей вдоль оси ОХ (рис. 11):

Рис. 11.

Преобразования Галилея в такой Вселенной имеют следующий вид:

x = x – Vx t, y = y – Vy t, z = z – Vz t,
t = t
Метрика пространства в таком мире имеет вид: S = x2 + y2 + z2
Законы механики в таком мире одинаковы во всех инерциальных системах отсчета.
Важно отметить, что представление о дальнодействии самом по себе не было и не могло быть заимствовано из какого-либо опыта. Это было чисто метафизическое допущение, опирающееся на миро- воззренческие убеждения Ньютона. Ведь если мы вводим ограниче- ние — признаем существование конечной скорости распространения
169

сигнала (взаимодействия), например, скорости света в вакууме — c, то преобразования Галилея приобретает другую форму — форму преобразований Лоренца, когда сходственные оси декартовых коор- динат неподвижной (К ) и движущейся (К ) инерциальных систем попарно параллельны (см. рис. 11). Причем система (К ) движется относительно система (К ) с постоянной скоростью V относительно оси ОХ:

+ Vt

конечности, значение ? 1 ? v2 /c2 равно 1, и мы опять оказываем- ся в рамках ньютоновской научной картины мира, основанной на предположении о мгновенном распространении взаимодействия — дальнодействии.
Так в эпоху формирования теорий Возрождения Вселенная, мир стали пониматься как материальное вместилище, подчиняющееся законам механики.

x ? Vt
? /c

x
; x = ? 1 V 2 2

6.3.2. Идея всемогущего Бога

y = y, y = y
z = z, z = z
t – V x/c2 t + V x /c2

Элиминированная одушевленность мира была в известной мере компенсирована библейским учением о всемогуществе Яхве. Что давала идея всемогущего Бога для формирующейся новоевропей- ской науки?

t = ? 1

? V 2

/c ; t = ?

1 ? V 2 /c2

Во-первых, идея абсолютно всемогущего и познаваемого Бога
вселяла надежду и уверенность. Основана эта уверенность была

где с — скорость света в вакууме
Отметим, при условии выполнимости близкодействия качества
мира приобретают совершенно другой вид: линейный размер тела,
движущегося относительно инерциальной системы отсчета, умень-
шается в направлении движения (это так называемое лоренцово
сокращение); замедление хода времени в движущейся инерциаль-
ной системе отсчета относительно по сравнению с неподвижной и
др.
Физический результат СТО, заключающийся в том, что в ми-
ре не существует универсальной одновременности, может иметь и
нетривиальный философский смысл.
В обсуждаемом контексте он может означать, что мир не только
не является наполненным Богом, его «чувствилищем», как это было
у Ньютона, но не является даже одушевленным : ведь не могут же
Бог или мировая Душа не быть одновременными в самих себе!39
Метрика пространства в таком релятивистском мире имеет вид:
S = x2 + y2 + z2 – c2 t2

Если скорость v становится много меньше скорости света с, то есть когда V/c стремится к нулю, или когда с стремится к бес-

39 В последнем разделе о «теории-трансформере» мы увидим, как современ- ная квантовая космология попытается снять эту проблему, признавая, что вол- новая функция Вселенной не зависит от времени.
170

на представлении о качественном подобии ума человеческого уму божественному: один Бог сотворил один мир, который весь подчи- няется одним и тем же законам. Отчетливее всех это осознал Га- лилей. В «Диалоге о двух главнейших системах мира: Птолемеевой и Коперниковой», в самом конце раздела «День первый» Галилей вкладывает в уста Сальвиати такие слова:

Истина, познание которой нам дают математические доказательства, та же самая, какую знает и божественная мудрость; но я охотно соглаша- юсь с вами, что способ божественного познания бесконечно многих истин, лишь малое число которых мы знаем, в высшей степени превосходит наш; наш способ заключается в рассуждениях и переходах от заключения к заключению, тогда как его способ — простая интуиция40 .

Признание «строения» человеческого познания, а кроме этого и
«устройства» самого мира, подчиненными власти этого принципа,
фактически открывало путь к обнаружению божественного замыс-
ла, «записанного» в неживой и живой природе математически.
Позднее этот принцип получает свою «спецификацию» в Методе
Декарта и Универсальной науке Лейбница. Это же следствие стало
базой для возникновения современной науки и техники41 .

40 Галилео Галилей. Ибранные труды. М., 1964. Т. 1. С. 202.
41 См.: Павленко А. Н. Возможность техники: «Взгляд» из Лавры и «голос»
из Марбурга // Историко-философский ежегодник. М., 2002.
171

В современной науке также есть значительное количество уче- ных, которые следуют этому положению. Английский физик Сти- вен Хокинг принадлежит к той группе исследователей, которая рас- суждает следующим образом: если мир сотворен в соответствии с замыслом Бога, то «Единая теория всего на свете42 » («Theory of Everything» — ТОЕ43 ) будет создана и физический мир получит ис- черпывающее объяснение. Если мир был сотворен в соответствии с волей Бога, то такая теория не может быть построена в прин- ципе. Эта дилеммы была изложена Хокингом в его популярной книге «Краткая история времени»44 . Хокинг в этом вопросе также не оказывается новатором, а повторяет аргументы средневековых реалистов и номиналистов, которые еще в средневековой Англии разделили между собой Кембриджский и Оксфордский научные центры.
Мы видим, что убеждение о «познаваемости» Бога опиралось на уже известное нам средневековое учение о «двух Истинах»: Истину веры и Истину разума. Однако это было специфическое упорядоче- ние ума, характерное именно для эпохи Возрождения античности, а не античности как таковой.

6.3.3. Универсализм, или элиминация деления мира на «надлунный» (божественный) и «подлунный»

42 Теория Великого Объединения, по замыслу некоторых физиков, сможет объединить все известные физические взаимодействия (сильное, электромаг- нитное, слабое и гравитационное). Тем самым открытая сегодня человеку природа получит «исчерпывающее» объяснение, а далее наступит «тепловая смерть науки», то есть на долю молодых ученых выпадет скромная забота
«уточнять мелочи». Однако, как показывают новейшие исследования, совре- менный наблюдатель Вселенной способен регистрировать во всех известных диапазонах (оптическом, радио- и рентгеновском) около 5% материи. Осталь- ные 95% так называемой «темной материи», остаются загадкой для современ- ной физики и космологии. Такая ситуация очень похожа на «затишье перед бурей». Это означает, что современная наука стоит на пороге новых фундамен- тальных открытий и создания новых теорий.
43 См.: Barrow D. John. Theories of Everything. The Quest for Ultimate Explana- tion. Oxford, 1990. — Джон Барроу заканчивает свою книгу с мыслью о том, что
«никакая «Теория Всего на Свете» не сможет никогда постичь всего. Стремле- ние взглянуть на мир через «все», лишит нас возможности вообще что-нибудь видеть». (Ibid. P. 210.
44 См.: Hawking S. W. A Brief History of Time. Bantam; New York, 1988.
172

Отныне весь мир понимается как «единое все всемогущего иудейского бога Яхве» — Universum («Универсум» — Вселенная). Первоначально латинские авторы пытались копировать и кальки- ровать греческую терминологию, транспонируя греч. в «or- natus» и «mundus». Однако в период расцвета средневековой схо- ластики прочно утверждается понятие «Universum».
Универсум, или, в современном прочтении, Вселенная лишена какого-либо деления на «подлунную область» и «надлунную об- ласть». Так понимаемый мир един в своей основе — его творце. Весь Универсум состоит из одних и тех же элементов, следовательно, ко всему Универсуму могут быть применимы одни и те же опи- сательные процедуры — открывается возможность формулировки так называемых фундаментальных законов, приданных миру тво- рящим его Богом. Декарт говорит по этому поводу в работе «Мир, или трактат о свете» следующее:

Прежде всего, под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или какой-нибудь другой воображаемой силы, а пользуюсь этим словом для обозначения самой материи. Я рассматриваю её со всеми свойственными ей качествами, описанными мною, во всей их совокуп- ности и предполагаю, что Бог продолжает сохранять всё сотворённое им в том же самом виде. И только из того, что Бог продолжает сохра- нять материю в неизменном виде, с необходимостью следует, что должны произойти некоторые изменения в её частях. Эти изменения, как мне ка- жется, нельзя приписать непосредственно действию Бога, поскольку оно совершенно неизменно. Поэтому я приписываю их природе. Правила, по которым совершаются эти изменения, я называю законами природы45 .

Фактически универсализм открыл возможность для возникно- вения естествознания Нового времени, и прежде всего физики (ме- ханики), химии и биологии. Физическим (механическим) законам подчиняются как движения тел на Земле (движение маятника, па- дающего тела и т. д.), так и движения небесных светил (вращения планет вокруг своей оси, вокруг Солнца и деклинационные дви- жения), которые в античной науке оставались за сферой Луны — Солнца, Меркурия, Венеры, Марса, Сатурна и Юпитера.
Если средневековый универсализм оставался еще в рамках тео- рии Птолемея, признававшей существование девятой сферы непо- движных звезд, то Николай Коперник, уже вполне сознавая трудности, связанные с параллаксами, вынужден допустить, что звезды удалены от земного наблюдателя на «неизмеримо огромные рассто- яния», то есть по существу вынужден был неявно признать беско- нечный размер Вселенной.
Александр Койре дает очень точную характеристику замены
Космоса на Универсум (Вселенную):

Смерть космоса означает разрушение иерархически упорядоченной конечной структуры мира, идеи качественной и онтологической диффе- ренцированности мира, и её замену идеей открытой, неопределенной и даже бесконечной Вселенной, объединяемой и управляемой несколькими универсальными законами; Вселенной, в которой в противоречие с тра- диционными концепциями, с их различием и противоположностью двух миров — Неба и Земли, все вещи принадлежат к одному и тому же уров- ню бытия. Законы Неба и законы Земли объединяются друг с другом46 .

А «гармония» и «совершенство»
исчезают в бесконечном пространстве новой Вселенной47 .

6.3.4. Принцип Коперника-Бруно

Космологический принцип Платона оказывается неуместным в условиях утверждения универсализма. Человеку больше нет нуж- ды уподоблять себя космосу, так как космос — лишенный собствен- ной души и не являющийся отныне живым существом — есть про- сто бесконечно распределенное в пространстве вещество (материя), которая в будущем призвана послужить человеку для утверждения его господства.
Другими словами, Космос не есть образец и ему не следует упо- добляться. «Земной наблюдатель — в физике и космологии речь идет о наблюдателе — не занимает никакого привилегированного места» — вот краткое выражение принципа Коперника.
Нельзя сказать, что этот принцип разделялся всеми и безуслов- но. Были и исключения, как, например, воззрения Иоганна Кепле- ра, продолжавшего придерживаться взглядов о космической гар- монии (созвучии) Космоса и человека, некоторых платоников Воз- рождения.

46 Koyre Alexandre. Op. cit. P. 20.
47 Ibid.
174

Джордано Бруно пошел еще дальше Коперника и провозгласил существование множества обитаемых миров, ни один из которых не является предпочтительным, то есть не занимает центрального положения во Вселенной.
Указанный принцип и приведенные отличительные черты тео- рии Возрождения античности определили и саму суть этой «тео- рии», то есть не конкретной теории Коперника, Галилея, Кеплера или кого-то другого, но суть именно «теории самой по себе», такой, какой она сформировалась в эпоху Возрождения. Другими слова- ми, нужно понять, что представляла собой «теория» с эпистемоло- гической точки зрения. С нашей точки зрения, она представляла собой «теорию-коробку».

6.3.5. «Теория-коробка»

По замыслу создателей новоевропейской науки рассмотрению должны подлежать только факты самой природы, без примеси че- ловеческой субъективности. Необходимо избавиться от человече- ских предрассудков, которые способствуют только появлению за- блуждений, названных Френсисом Бэконом «идолами».
Какова роль так понимаемой науки? Каковы ее задачи? Ответ не может быть многозначным. Задачи науки: 1) наблюдать (рас- сматривать) природный объект так, чтобы он был раскрыт в своих существенных чертах, причем познание сущности природных про- цессов, понятой как их «тайна», дает в будущем возможность овла- деть этими процессами и поставить их себе на службу, господство- вать над ними ; 2) рассматривать природу так, чтобы наблюдатель не занимал никакого привилегированного положения ни в коорди- натном, ни в онтологическом смыслах.
Обратной стороной этого подхода является убеждение в том, что в мире существует — обладает реальным существованием — только то, что попало в створ рассмотрения ученого. Все остальное лишено научного смысла и относится к теологии или метафизике. Такое объяснение природы предполагало не только абсолютизацию
«пространства», «времени» и «материи», но и абсолютизацию так понимаемого «познания». Познание природы с помощьюмеханики в XVII–XIX вв. имело «абсолютный характер». Абсолютный в том смысле, что, помимо такого познания, никакого другого просто не
175

существовало и существовать не могло.
Такая теория дает определенный взгляд на мир — принимает присущие только ей огрубления действительности и начальные условия. Меняются огрубления, или, как мы говорим сегодня, — предпосылки, меняется и теория.
Эти предпосылки и огрубления фактически выполняют роль
«рамки» (кадра), сквозь которую новоевропейский наблюдатель
рассматривает мир48 . Наблюдая мир, он не вносит в него, самим
фактом своего наблюдения, никаких изменений. В этом смысле
«новоевропейская теория» без ущерба для истины может быть на-
звана теорией-коробкой и тем самым обнаружить свое подобие с
«театром — коробкой», который параллельно ей, но независимо от
неё претерпевает те же самые метаморфозы.
Такое понимание существа нововременной теории давно уже стало предметом анализа методологов науки. Еще в начале ХХ сто- летия такую рамку называли научной картиной мира 49 . Однако, верно признав существование в научных теориях XVII–XVIII вв. научной картины мира, эта часть исследователей, оставила без всякого внимания то театрально-теоретическое пространство, в котором так называемая научная картина мира играла роль де- корации. «Задергивался занавес» — теория сталкивалась с непре- одолимыми трудностями — и после перерыва-антракта за распах- нувшимся занавесом обнаруживали другую «декорацию» — другую теорию. Томас Кун принял разные «картины мира» за несоизме- римые картины, описываемые несоизмеримыми языками50 . Ведь каждая новая картина была написана другими «начальными усло- виями» и другими «исходными принципами». Пол Фейерабенд при- шел к еще более радикальному выводу: если языки несоизмеримы,

48 Эта сторона «теории-коробки» подавляющим большинством исследовате- лей не оспаривается. Например, Е. А. Мамчур так характеризует этот процесс:
«Между исследователем и исследуемым объектом (осознается это исследова- телем или нет) как теоретическая “рабочая рама”, как системы отсчета все- гда стоят определенные исходные теоретические предпосылки, через призму которых он видит эмпирические данные… Содержание этих предпосылок не только формирует более или менее наглядную схему “устройства” изучаемого фрагмента реальности, но несёт в себе указание на метод его теоретического анализа»; см.: Мамчур Е. А. Указ. соч. С. 30.
49 Термин «научная картина мира» встречается уже у П. Дюгема и
Г. Башляра.
50 Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
176

то тогда каждый, говоря вообще, имеет право «рисовать» собствен- ную «картину мира»51 .
Мы видим, что ситуация в науке в точности коррелирует с ситу- ацией в театре, с той, может быть, разницей, что театр апеллирует, как нечто более «приземленное», к пространству чувственных об- разов и воображаемых событий, тогда как пространство науки — это преимущественно «пространство идеального» и «пространство фактов». Образно выражаясь, «сходить» в театр без предвари- тельной подготовки можно, а «сходить» в теорию — нет. «Теория» требует для своего «посещения» минимум восемь лет специального образования. Но главные принципы устройства и «театрального» и
«теоретического» пространства идентичны.
Что же стало происходить с научными картинами мира, когда их обнаружилось несколько, причем сменяющих одна другую? Сна- чала возник шок, удивление, затем скептическая оценка и лишь в самом начале ХХ в., то есть фактически уже в наше время, смена научных картин мира в теоретическом представлении мира, равно как и смена «сцен» в театральном представлении породили дви- жущееся изображение. Как мы уже отмечали, «театр-коробка» оказывается по существу зачаточной формой движущегося изоб- ражения — «кинематографа». Ведь сменяющие друг друга кадры не устраняют «целостности» изображаемых событий: событий и сцен ведь не становится в кинематографе столько же, сколько в нем кадров ! Аналогично и с теорией.
«Теория-коробка» оказывается по существу зачаточной формой для появления «движущегося изображения» цельного мира в про- странстве различных теорий мира — принципов симметрии, эволю- ции Вселенной в целом — изображения контура Прописи бытия 52 . Ведь отображаемых разными теориями «природ» не становится столько же, сколько сформулировано о них теорий! Природа оста- валась всегда одной и той же. Каждая картина мира давала только ей присущий срез Вселенной на её мировой линии.
Итак, мы можем констатировать, что Представление принима-

51 См.: Feyerabend P. Farewell to Reason. London-New York, 1994. Особенно интересна в этом отношении гл. 4 «Creativity», в которой Фейерабенд подводит читателя к мысли том, что «теория – это язык», и в принципе каждый может
«творить» такие новые языки.
52 См.: Павленко А. Н. Прописи бытия // Человек. М., 2003. № 5.
177

ет в XVI–XVIII вв. форму и обличие «теории-театра-коробки»53 . Эта форма обнаружения Представления пронизывает собою все — от физики и космологии до этики и эстетики включительно.

6.3.6. Теория как инструмент завоевания и подчинения человеку сил природы

Пожалуй, первым, кто отчетливо сформулировал эту мысль в нововременном смысле, был Френсис Бэкон, провозгласивший в ра- боте «Афоризмы об истолковании природы и царстве человека», что «знание и могущество человека совпадают, ибо незнание при- чины затрудняет действие»54 .
Рене Декарт посвящает свою жизнь разработке «Метода», то есть «мыслительного пути», с помощью которого человек сможет подчинить себе природные силы и в конце концов установить над природой свое окончательное господство:

Однако как только я приобрел некоторые общие понятия относитель- но физики и заметил, испытывая их в различных трудных частных слу- чаях, как далеко они могут вести и насколько они отличаются от прин- ципов, которыми пользовались до сих пор, я решил, что не могу их скры- вать, не греша сильно против закона, который обязывает нас по мере сил наших содействовать общему благу всех людей. Эти основные понятия показали мне, что можно достичь знаний, весьма полезных для жизни, и что вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы мог- ли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы (курсив мой. — А. П.)55 .

53 Существуют исследования, которые показывают проникновение «рамки- коробки» в живопись, скульптуру и другие формы человеческой деятельности. Однако анализ этих форм выходит за границы настоящей работы, не будучи собственным её предметом. Некоторые стороны такого анализа можно найти в коллективном сборнике: Наука и искусство / Отв. ред. А. Н. Павленко. М.,
2005.
54 См.: Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 12. — Несколько подроб-
нее я анализирую это высказывание в работе: Павленко А. Н. Бытие у своего
порога.
55 Декарт Р. Указ. соч. Т. 1. С. 286.
178

Симметричный по замыслу проект разрабатывал Г. В. Лейбниц в рамках своей Mathesis Universalis. С точки зрения Лейбница, из- ложенной в работе « История идеи универсальной характеристи- ки», необходимо построить такую систему знания — создать такой
«универсальный язык», который Лейбниц называет «унивесальной характеристикой» — которая бы позволила «упорядочить все поня- тия и вещи» так, что познаваемый мир будет исчерпан качественно, в галилеевском смысле. То есть познать исчерпывающим образом весь сотворенный мир. По мнению Лейбница, создание такого язы- ка — вполне осуществимая для человека задача:

И он не потребовал бы намного большего труда, чем тот, который, как мы видим, уже затрачен на составление некоторых курсов и некото- рых так называемых энциклопедий. Я думаю, что несколько подобран- ных людей смогли бы завершить дело в пределах пяти лет; а учения более близкие к жизни, то есть доктрину моральную и метафизическую, полученную посредством неопровержимого исчисления, они смогли бы представить в течение двух лет56 .

Одним из наиболее поздних проектов, предполагающих движе- ние в подобном направлении, можно считать план формализации языка науки — математики, предпринятый Д. Гильбертом и его по- следователями57 . Однако работы Курта Геделя58 и Тарского про- демонстрировали его ограниченность. Смысл такого ограничения можно было бы прочитать так, что мир — в случае Гильберта это мир математических объектов — не исчерпывается рамками фор- мальной теории.
Обобщенно можно сказать, что «теория-коробка» оказалась недостаточной и узкой для выражения полноты и богатства мира. Новоевропейская «теория-коробка», точно так же, как и «театр- коробка», родилась из религиозного католического ритуала — прак- тики теологических споров-удостоверений, которые, в свою оче- редь, родились из споров юридических. Для юридического спора изначально важны не аргументы «веры», а аргументы «уверенно- сти» и «убежденности», то есть такие аргументы, которые рожда-

56 Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. М., 1984. С. 416.
57 Вообще необходимо признать, что такой проект не сводился к одной толь-
ко математике. Например, Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате»
предлагал формализовать классическую механику Ньютона.
58 См. по этому вопросу статью: Паршин А. Н. Размышления о теореме Гёде-
ля // Вопросы философии. 2000. № 6.
179

ют уверенность — аргументы рассудка.
«Теория-коробка» унаследовала это качество, очень хорошо отрефлексированное в работах Томаса Куна и Пола Фейерабенда — защищать то явление реальности, которое открывается в «кадре» — рамке теории, до тех пор, пока у её сторонников будет хватать сил и времени, отпущенного их жизнью.
Что же послужило спусковым механизмом упадка «теории- коробки»? Её главная слабость была заключена в её амбициях:
«теория-коробка» считала, что представление, которое в ней разыг- рывалось, абсолютным представлением, то есть данным раз и на- всегда. Абсолютизации познания в рамках классической механи- ки в значительной степени способствовало в конце XIX и начале ХХ в. появление эпистемологического скептицизма59 . Это объек- тивно способствовало истощению потенциала самой теории и ее закономерному ослаблению, по мере того. как она сталкивалась с противоречащими фактами — выходящими за рамки «теории- коробки». Не столько для наглядности, сколько для того, чтобы продемонстрировать оправданность такого утверждения, покажем это на примере «теории-коробки» Ньютона, поскольку она уже при- водилась в качестве образца.
Ольберсом еще в начале XIX столетия (1826) формулируется фотометрический парадокс. Он гласил, что «если бы действитель- но Солнца наполняли бесконечное пространство, то все небо бле- стело бы как Солнце, независимо от того, находились ли бы они в равных расстояниях друг от друга или были бы распределены в системы млечных путей»60 . Это явно противоречило «рамочному» допущению теории Ньютона о бесконечности наблюдаемой Вселен- ной.
В 1895 г. Зеелигером формулируется гравитационный парадокс, который прямо утверждал, что если бы наблюдаемая Вселенная состояла из бесконечного количества тяготеющей материи, то она давно должна была бы сколлапсировать61 , но этого мы не наблю- даем.

59 См. подробнее: Павленко А. Н. Теорема о «затылке» // Вопросы филосо- фии. 2005. № 2.
60 Цит. по: Шарлье К. Как может быть построена бесконечная Вселенная. Симбирск, 1914. С. 4.
61 См. по поводу аргумента Зеелигера: Эйнштейн А. Собрание научных тру- дов. М., 1965. Т. 1. С. 583.
180

Наконец, теория Ньютона столкнулась с трудностями в её «усво- ении» электродинамикой Максвелла, СТО и т. д.
Обратной стороной «научно-теоретического абсолютизма» ста- новится революционная анархия, плюрализм мнений и исчезно- вение единого порядка. Абсолютизация «научной картины ми- ра», запечатленная в «теории-коробке», уступает место абсолюти- зации плюрализма, а «теория-коробка» уступает место «теории- трансформеру».
Действительно, абсолютизм «теории-коробки» родился из абсо- лютистского мировоззрения католической церкви — один Бог, один мир, одна церковь. Первую брешь в этом абсолютизме пробивает протестантизм. И ниже мы увидим, как это радикальным образом скажется на утверждении новых форм Представления: «театра-с- участием-зрителя» и «теории-с-участием-наблюдателя».

181

7. ТЕАТР-ТРАСФОРМЕР
(рождение «представления-с-участием-зрителя»)

7.1. О понятии «театр-трансформер»

Как было уже показано в разделе о «трагедии представления», современный театр, назовём его «театр-трансформер», появился в результате кризиса представления в «театре-коробке». «Мы уйдём от этих театров, — сказал один из идеологов большевистского теат- ра В. Мейерхольд, — которые нам достались в наследство от пери- ода так называемого императорского, дворянского, помещичьего. Тогда строилась сцена коробка, которая была рассчитана на ил- люзию»1 . Это по-большевистски прямое признание крайне важно для нашего исследования. Ведь это тот самый «отпечаток — след» Представления, которое оно оставило, облачившись на этот раз в «разрушителя иллюзий». Прокламирование «разрушения иллю- зий» обладает тем гипнотическим свойством, что воспринимающие этот призыв и следующие ему безусловно верят в то, что уж са- мим процессом «разрушения иллюзий» не движет никакая другая
«иллюзия».
Далее мы продемонстрируем, что программа «разрушения театра-коробки как иллюзии» в действительности содержала в себе собственную «иллюзию», более утонченную и, следовательно, менее различимую, основанную на убеждении, что «целое» может быть воспроизведено как «сумма частей».
В самом деле, стремление уйти от «иллюзии» естественным об- разом провоцирует два вопроса: 1) удалось ли действительно в новом театре «уйти от иллюзии»? 2) не является ли стремление
«уйти от иллюзии» простым переходом к другой «иллюзии», прав-

да, менее заметной, а значит более властной?
По признанию другого идеолога создания театра-трансформера Е. Пискатора: «С помощью тотальной механизации я пытался, как это ни парадоксально звучит, дематериализовать сцену, то есть сделать ее гибкой, изменяющейся, лишенной тяжести»2 . Пискатор оказывается проницательнее и строже Мейерхольда — он прекрасно понимал, что «иллюзия» неустранима, однако методом «дематери- ализации сцены» она станет, по его мнению, еще более воздушной и неуловимой, если угодно, неотличимой от жизни.
Итак, в этом разделе необходимо понять следующее. Како- вы технические особенности театра-трансформера? В чем истоки театра-трансформера? Имеет ли театр-трансформер религиозные корни?

7.2. Технические особенности театра-трансформера

Поскольку театр-трасформер является только формой выраже- ния и проявления представления как такового, то вопрос о техни- ческих особенностях такого театра следовало бы адресовать само- му представлению как таковому. То есть само представление пре- терпело такие изменения, что в театре оно проявилось как театр- трасформер. Что же это за изменения?
Прежде всего, к такому изменению можно отнести приведение представления к абсолютному господству в отношении других спо- собов бытия человека в мире. Доказательством такого господства может служить тот факт, что «человек представляющий» констру- ирует — уже и сейчас — самого себя средствами представления.

Формула «человек и представление» трансформировалась в формулу «представление и человек». Если раньше представление было средством бытия человека в мире, то в современном мире сам человек становится средством представления. В основании этого оборачивания лежит изменение самого представления, которое пе- рестало быть простым средством в том смысле, когда человек мо- жет представить «прямую линию», «материальную точку» или Ивана Карамазова в одноименном спектакле. Теперь представление приблизилось к представлению самого себя, как это было показано

1 Мейерхольд В. Указ. соч. С. 9.
182

2 Piscator E. Theater. Film. Politik. Berlin, 1980. S. 440.

183

работе «Физика и театр»3 . Речь в данном случае идет не о способно- сти сделать само представление предметом человеческого мышле- ния — это известно еще со времен греков и носило характер пассив- ного представления, когда человек отстраненно представлял внепо- ложенный его мышлению предмет, — а выработать активное пред- ставление, когда человек в состоянии активно воздействовать на саму форму представления — продуцировать представление. Фак- тически речь идет о конструировании представления. Но о каком конструировании идет речь? С какой целью осуществляется это конструирование?
Мейерхольд предельно откровенно провозглашает задачи кон- струирования :

Театр, — говорит Мейерхольд, — становится плацдармом для форми- рования нового человека, театр помогает наладить новую тренировку людей. Для окончательного завоевания сил природы человеком нужна та гибкость новому человеку, которая легче дается в тренаже на теат- ральном отдыхе, в клубах и их лабораториях, в играх на стадионах, в парадах наших революционных торжеств» (курсив мой. — А. П.)4 .

Мы обнаруживаем в приведенной фразе Мейерхольда уже хо- рошо нам знакомую позицию «Всё — для завоевания сил природы».
«Всё» означает в нашем случае и «театр». Таким образом, «театр» наконец-то перестает прятаться в своих старых обличьях, может быть, впервые явно обнаруживая свою «техническую» сущность.
«Техническую» в том смысле, в каком он всегда неосознаваемо ис- полнял свою роль технического орудия Представления 5 . И лишь теперь, впервые, приоткрыл свое лицо явно. В него трудно смот- реть прямым и свободным от иллюзий взглядом — ведь оно лише- но эстетичности. Перед нами равнодушное орудие, неумолимо под- чиняющее себе человека, который, в свою очередь, намеревается
«подчинить и завоевать природу».
Итак, мы видели, как один из идеологов нового театра не без
некоторого цинизма отбросил старые «иллюзии», «переживания»6
и «мечты». Ожидаемый успех возбуждает в нём и в его сторонни-

3 См.: Павленко А. Н. Физика и театр…
4 Мейерхольд В. Указ. соч. С. 26.
5 Впервые мы с этим столкнулись ещё при рассмотрении «амфитеатра» в § 3,
когда говорили о «демократическом» назначении греческого амфитеатра.
6 В данном случае я имею в виду систему «вживания — переживания» Ста-
ниславского.
184

ках чувство победного утверждения своих — подлинных для них — целей: завоевать мир (природу и общество) и подчинить себе всё, что в нём (в них) содержится.
Б. Брехт оказывается очень близок устремлениям Мейерхольда:

Мы теперь уже не сможем создавать бесконфликную драматургию, то есть сценическое действие, не вызывающее конфликта в зрительном зале. Именно там сталкиваются представители разных классов, и чем острее, чем непримеримее наша позиция, тем глубже разногласия, воз- никающие внизу, среди зрителей, и тогда борьба нового со старым ста- новится не только содержанием спектакля, но и его следствием7 .

По замыслу Брехта, «действие в мире» есть продолжение «дей- ствия на сцене», одно перетекает в другое.
Маски сброшены. Теперь нет необходимости «разыгрывать те- атрализованные сцены» с самим театром. Весь мир превращен в один огромный гигантский театр. Однако какой театр?
Отличие активного представления от пассивного заключено в том, что в «активном представлении» представление из средства превращается в саму «жизнь», оно сливается с жизнью, заменяя собой человека и его мышление. Человек живет представлением.
С человеческой точки зрения это можно рассматривать как
«овладение представления человеком». С онтологической точки
зрения — как «овладение человека представлением». Поскольку
«представление»8 есть форма человеческого отношения к реаль-
ности и конструируется человеком, постольку «в человеке» Пред-
ставление фактически конструирует само себя. Конструирование
же Представлением самого себя есть в действительности констру-
ирование форм представления.
Человек активно представляет само представление в том смыс- ле, что представление теперь имеет не зависимый, а свободный ха- рактер. Представление «органично» встроилось во все без исключе- ния стороны жизни. Вместо того чтобы петь, как это делал еще че- ловек, полнившийся полнотой своего бытия, современный человек посещает «вокальные представления», где поют — хотя уже и они часто только имитируют пение — специальные люди: представите- ли пения (вокальные артисты). Вместо того чтобы употреблять в

7 Брехт Б. Указ. соч. М., 1965. Т. 5. Ч. 1. С. 192.
8 В этом случае намеренно употребляется «представление» с прописной бук-
вы — как только способ человеческого схватывания реальности и её познания.
185

пищу естественные растения и организмы, современный человек употребляет в пищу их искусственные заменители — представите- ли естественных продуктов. Причем их употребление обязывает человека представить их как продукты «со вкусом и запахом» естественных. Вместо того чтобы реально скакать на лошади, пла- вать, бежать и т. д., современный человек посещает специальные тренажерные залы, где его обязывают представлять, что он ска- чет на лошади, плывет и бежит.
Указанная тенденция — замена действий совершаемых челове- ком в реальном мире на представление этих действий с помощью специально сконструированных заменителей этих действий, име- ет — теперь это можно говорить уверенно — замену самой челове- ческой жизни её представлением. Фактически это означает исчез- новение на каком-то этапе самого человека.
Теперь, после рассмотрения тенденций изменения самого пред- ставления следует вернуться к изначальной теме: появлению театра-трансформера и его зависимости от трансформации само- го Представления. Чем же отличается театр-трансформер от своих предшественников?
Он способен имитировать — как и любой описанный выше тре- нажер — не только саму реальную жизнь, выступая её некото- рой моделью, но и все предшествующие ему формы театра: ам- фитеатр и театр-коробку. Более того, он способен их совмещать, изменять, устранять и трансформировать так, как еще не бы- ло никогда до его появления. По мнению некоторых создателей театра-трансформера, необходимо было отказаться от созерцатель- ности театра-коробки и вернуться к амфитеатру, где имело ме- сто прямое общение. С такими предложениями, по свидетельству В. В. Базанова9 , выступил уже Вагнер. Пискатор предлагал постро- ить такой театр, чтобы зритель был втянут в сценическое действие, принадлежал пространственно месту действия, а не отгораживался от него занавесом10 .
Фактически, театр-трансформер стал универсальным тренаже- ром его величества Представления, а само здание театра — высту- пающее как тело Представления — стало «тренажерным залом», в котором зритель-участник обязан представлять представляемые

9 См.: Базанов В. В. Указ. соч. С. 5–6.
10 Piscator E. Op. cit. S. 440.
186

события «снаружи», «изнутри», «вокруг себя», «из глубины» и т. д. и т. п. По замыслу архитектора театрального проекта Пискатора — Гропиуса — театральное пространство должно было изменяться по ходу действия спектакля.

7.3. Религиозные истоки театра-трансформера

Какие же религиозные истоки связаны с театром-трансформе- ром? На первый взгляд, театр-трансформер выглядит как забавная
«игрушка для взрослых», лишь «развивающая эстетические и ду- ховные способности человека», наконец, как чудачество и экзотика авангардистов начала ХХ в. Но такое объяснение было бы поверх- ностным. Для того чтобы получить более основательный ответ на заданный вопрос, попробуем сравнить театр-трансформер с амфи- театром и театром-коробкой.

I. Отличия амфитеатра и театра-трансформера.

А) В отличие от амфитеатра, театр-трансформер не является остановкой религиозного действа и в этом смысле по видимости не имеет традиционных религиозных корней.
Б) Театр-трансформер не является по своему существу только
«отражательной линзой», как это было в амфитеатре, но может
принимать любые воображаемые формы.
В) Театр-трансформер стремится создать представление об «от- сутствии представления в данный момент», тем самым создавая иллюзию «жизни в самом представлении», почти до неотличимо- сти имитирующую подлинную жизнь, как и должно имитировать тренажеру.

II. Сходства амфитеатра и театра-трансформера.

А) Театр-трансформер, как и амфитеатр, не является живым действом, но только его представлением.
Б) Театр-трансформер, как и амфитеатр, пред-полагает свое- му осуществлению от-странение наблюдателя от происходящего на сцене, при этом «расстояние» от-странения предельно минимизиру- ется, что достигается разными приемами: артисты ходят по рядам зрительских кресел, зрительный зал помещается в середину теат-
187

рального пространства, а круговой панорамой оказывается сцени- ческое представление и т. д.
В) В театре-трансформере, как и в амфитеатре, нет видимой рампы и занавесы (штор). Тем самым подчеркивается посюсторон- ность происходящего. Другими словами, отсутствует необходимое условие нововременного театра-коробки: жесткое разделение «это- го мира» и «того мира».

III. Отличия театра-коробки и театра-трансформера.

А) В театре-трансформере не существует стационарной рампы и занавеса, как в театре-коробке.
Б) Театр-трансформер в отличие от театра-коробки не имеет предшествующего ему религиозного действа и в этом смысле по видимости не имеет традиционных религиозных корней. Я подчер- киваю это выражение «по видимости», поскольку ниже мы увидим, что в основании театра-трансформера все-таки лежит совершенно определенная религиозная установка.

IV. Сходства театра-трансформера и театра коробки.

А) Театр-трансформер, как и театр-коробка, не является живым действом, но только его представлением.
Б) Театр-трансформер, как и театр-коробка, предполагает от- страненное положение зрителя от происходящего на сцене.
Итак, рассмотрев сходства и различия трех видов европейского театра, попробуем теперь ответить на поставленный выше вопрос: какие религиозные истоки связаны с театром-трансформером?
Обратим прежде всего внимание на пункты IВ и IIБ. Они ука- зывают на четыре существеннейших момента в понимании театра- трансформера.
1. «Расстояние» между представляемым и представляющим, то есть зрителем и артистом, предельно минимизируется. Зритель по- чти «сливается» с представлением пространственно.
2. Театр-трансформер порождает представление «об отсутствии представления в данный момент».
3. Зритель в театре-трансформере в идеале может меняться местами с артистом, создавая тем самым возможность появления
«представления о присутствии представляемого в жизни».
188

4. Во главу угла в театре-трансформере поставлен зритель- участник.
Что за мир перед нами? В какой религиозной традиции допу- стимо участнику богослужения становиться на место «представи- теля » (предстателя) Бога в храме? В какой религиозной традиции и «зрители» и «представители» оказываются онтологически рав- ными?
Теперь нетрудно догадаться, что по существу речь идет о бого- служебной практике протестантизма. Следовательно, и сам театр- трасформер, по моему мнению, является ничем иным как продол- жением идеологии и мировоззрения протестантизма,
1) убравшей иерархию (ликвидировав перегородку (барьер- штору));
2) упростившей богослужение;
3) сделавшей всякого прихожанина участником богослужения, а не только зрителем.
Если родоначальники протестантизма (Лютер, Кальвин и дру- гие) хотели оживить западное христианство, то родоначальники театра-трансформера (Охлопков, Пискатор, Джонс, Гатри и дру- гие) хотели оживить рожденную западным христианством театр- коробку. Вот как их замысел комментирует В. В. Базанов: «Дей- ствительность представала перед публикой не в замочной скважине портала, а во всей полноте и экспрессии, заполняя все пространство театра. Из наблюдателя зритель превращался в непосредственного участника событий, которые окружали его со всех сторон. Комму- никативные связи между залом и сценой расширились до беспре- дельности»11 .
Даже если театр-трансформер «сознательно» и не копировал молебные дома протестантов, то он совершенно точно отразил в своей «конструкции» протестантское мироощущение: 1) каждый — участник; 2) нет привилегированного места; 3) нет жесткой иерар- хии; 4) местом совершения таинства является не алтарь, а душа каждого, то есть, говоря современным философским языком, —
«субъективная реальность». Это значит, что нет сцены, где дей- ствуют нарочито. Действо происходит «во мне», «рядом со мной».
Нетрудно увидеть, что театр-трансформер ставил перед собой и пытался решить в сущности те же задачи, которые ставил перед

11 Базанов В. В. Указ. соч. С. 61.
189

собой и пытался решить протестантизм, главнейшая из них состо- ит в том, чтобы вернуть религиозную жизнь в церковь, что тожде- ственно задаче театра-трансформера: вернуть переживание жизни в театр.
Вернуть благодаря чему? Благодаря тому, что алтарь и сцена фактически из храма и театра «перемещаются» внутрь человека. Действия теперь разворачиваются в его душе (сознании). В этом отношении разрушенные и отвергнутые «амфитеатр» и «театр- коробка» сохраняются видоизмененными. Если раньше фокус зри- тельской линзы — амфитеатра, находился вовне, то теперь он внут- ри. Если раньше зритель отражал увиденное, то теперь он про- ецирует внутреннее наружу. Он теперь сам заступил на место клира и артистов. В этом проявилось утверждение само-стояния человека. Ему больше не нужны специальные подпорки — предста- вители представляемого — «клир» и «артисты», как постоянно по- средствующие и упражняющие представление, как проводники из этого мира в мир идеальный (божественный).
Если бы можно было считать эту тенденцию угаданной верно, то с необходимостью пришлось бы признать, что указанные выше про- фессии — представителей «представляемого» — профессии вымира- ющие.
Человек окреп достаточно, чтобы само-стоятельно проделать этот путь.

7.4. «Представление в каждом»

Протестантская ценность — «каждый может!» — по своей сути является тягчайшим преувеличением возможностей «каждого». Однако утвержденная в качестве такой максимы она уже стала все- общим регулятивом. Она определяет саму форму связи людей в об- ществе, обнаруживая себя в разного рода «сообществах», «круглых столах», «диалогах», вообще везде там, где предполагается зависи- мость утверждения Представления от каждого.
Возникает эффект своеобразно понятой «экклесии»: схождение чего угодно (например, решения проблемы, выработки задачи, до- стижение сообществом состояния «медиатора», достижение способ- ности быть кем-то и т. д.) зависит от участия каждого. Более того, каждый обязан участвовать, ибо в противном случае не выработа-
190

ется необходимое решение, не решится задача, не будет достигнута ожидаемая цель.
Это убеждение получает философски отрефлексированное вы- ражение в интерсубъективном проекте обоснования знания12 . Межличностное (межсубъективное) удостоверение оказывается он- тологически пред-данной формой открытия бытия мира13 . Так и только так современному человеку становятся доступны связую- щие его скрепы. Современное рас-творение Представления обнару- живает себя в специфической форме — «Представления в каждом».
Участие «зрителей» в представлении и есть это самое «Пред- ставление в каждом». Разъединение человека и мира достигло та- кой глубины, что теперь нет необходимости «упаковывать» это разъединение в «эстетически привлекательные формы». Эстетика здесь отступает, уступая место «практике». Это стало возможным только после того как процесс представления реальности принял необратимый характер, когда стало ясно, что «человекомир» окон- чательно раскололся на отдельного «человека» и отдельный «мир». С этого момента, стало возможно не просто принудительно знако- мить людей с Представлением, вменяя им (театральные субсидии), как это было еще во времена Перикла, но уже прину- дительно обязывать их представлять, как это обнаруживается уже на наших глазах в современном нам мире. Такое принудитель- ное обязывание обращено не к «человеку вообще », а к «каждому человеку». Каждый обязан представлять. Каждому позволено до- стигать успеха только в той мере, в какой он следует требованию осуществления «Представление в каждом».
Нововременной зритель, попавший на представление в театр- трансформер, почувствует «неловкость» и «неудобство». В чем их природа? Ему первоначально не будет хватать «ловкости» и «удоб- ства» схватывания представляемого именно потому, что он из- начально предполагал наблюдение за представлением, помещен- ным в некоторое специальное пространство, ограниченное рам-

12 Несколько подробнее эта проблема рассмотрена в статье: Павленко А. Н.
Теорема о «затылке».
13 Можно провести аналогию с физикой и заметить, что это отдаленно, но
всё-таки напоминает световой конус, связанный с некоторой мировой линией.
В нашем случае такой «мировой линией» является открывающийся створ бы-
тия. Бытие сущего сегодня таково, что оно становится доступно и соразмерно
человеку только как «Представление в каждом».
191

кой — рампой. Теперь «ловкость» и «удобство» заключены в том, чтобы каждый активно действовал — «сам участвовал в пред- ставлении».
Нововременной зритель будет доверительно ждать, что ему пре- поднесут представляемое на сцене. Но ему предложат совсем дру- гое — его обяжут участвовать в возникновении представляемого.
Это понимание театральной сцены поддерживает Б. Брехт

Ничто не должно быть для строителя сцены установленным раз и навсегда — ни место действия, ни привычное использование сценической площадки. Лишь в этом случае он подлинный строитель сцены14 .

Такое понимание сцены предполагает по существу её конструи- рование. Драматург и режиссер становятся конструкторами такого театра.
Сцена теперь, как сказал Пискатор, «дематериализуется». Сце- ной в пределе становится сама реальность.
Театрализацией мира, в самом современном значении этого термина, является не только буквальное возникновение площадок
«театра-трансформера», наподобие театра Пискатора или Охлоп- кова, где зрителю вменяют участвовать в конкретном представ- лении, но и всякая форма современной театрализации — так на- зываемые разговорные зрелища, talk show: «прямые телемосты»,
«круглые телестолы» и т. п. Названные и неназванные формы со- временной театрализации «Представления в каждом» позволяют представлять, будто существует некоторое единство общественного
«человекомира» в данной стране, на данном континенте, на всей планете, будто участвующие в «круглом телестоле» серьезно «ре- шают» проблемы и дают ответы на серьезные вопросы.
Другими словами, театр-трансформер не сводится только к те- атральным проектам Пискатора, Охлопкова и Гатри, он есть нечто более укорененное в теперешнем бытии. По существу речь идет о «Представлении-трансформере», которое осуществляется в каж- дом.

8. ТЕАТР-ТРАСФОРМЕР
(рождение «теории-с-участием-наблюдателя»)

8.1. Протестантские истоки кантовой
«теории внутреннего опыта»

В конце XIX и начале XX в. в европейском сознании проис- ходят радикальные изменения. Порождение этого сознания — нау- ка — претерпевает то, что исследователи позднее назовут «научной революцией». Означала ли революция отказ от таких фундамен- тальных для нее понятий, как «теория», «опыт», «причинность», и т.д.? Конечно, нет! Однако, сохраняясь, эти понятия претерпевают радикальные трансформации1 . Это означает, что содержание, ко- торое они включают в себя, само претерпело изменения. В данном случае сосредоточимся на понятии «теория».
Обращаясь к тем радикальным изменениям, которые имели ме- сто в европейской науке ХХ столетия, нельзя не обратить внимание на один существенный факт — происходит совершенно очевидная трансформация понимания «наблюдения» мира и роли наблюдате- ля в нем. Но ведь «наблюдение» или «рассмотрение» мира как раз и являются тем, что составляет самую суть «теории», понятой как специфический способ связи человека с миром. Именно поэтому всякая смена роли наблюдателя предполагает фактически возник- новение нового способа осуществления «теории». Это означает, что Представление приступает к утверждению своей власти в науке но- вым способом.
Нововременная «теория-коробка», как мы помним, предполага-

14 Брехт Б. Указ. соч. С. 156.
192

1 Именно трансформации таких форм познания, как «теория» и «опыт», в современной науке я посвятил специальное исследование: Павленко А. Н. Ев- ропейская космология… Гл. 3. и 4.
193

ла определенного рода статичную рамку — «предпосылки» и «на- чальные условия» теории, — которая виделась вечной и неизмен- ной, поскольку виделись вечными и неизменными сами предпосыл- ки (принципы) теории. Природа и ее законы рассматривались как данные раз и навсегда, как абсолютные.
Именно это представление об «абсолютности» — вечности, неизменности и статичности — рамки научной теории и претер- пело самые серьезные изменения. Не вдаваясь во все тонкости это- го процесса, сосредоточимся на существенном для нас в данном разделе — месте «наблюдателя» в теории и трансформации самой
«теории».
Как это ни покажется странным, но впервые такая трансформа- ция была осознана не внутри науки, а внутри философии, и имен- но внутри философской системы Канта. Так называемый «копер- никанский переворот», совершенный Кантом, заключался в том, что он, сохранив представление об абсолютности рамки теории (её вечности, неизменности и статичности), перенес эту рамку из внешнего человеку мира — внутрь его.
Для любого ученого XVII–XVIII вв. и, прежде всего, для самого Ньютона, было совершенно очевидно, что пространством, временем и причинностью обладают сами объекты материального мира.
И, наоборот, для Канта, ученого и философа XVIII–XIX вв. ста- тусом очевидности наделяется совершенно другое представление, согласно которому «пространством, временем и причинностью» об- ладает только сам наблюдатель. Кант прямо выступает с критикой ньютоновской системы взглядов:

Только явления суть сфера приложения понятий пространства и вре- мени, а за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий. Впрочем, достоверность опытного знания вполне обеспечивает- ся этого рода реальностью пространства и времени: мы уверены в опыт- ном знании совершенно одинаково — независимо от того, присущи ли эти формы вещам самим по себе или необходимым образом только нашему созерцанию этих вещей. Наоборот, те, кто признает абсолютную реаль- ность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанци- ями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта. В самом деле, если они придерживаются первого взгляда (к нему обычно склоняются представители математического естествознания), то они должны признать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих самостоятельным бытием нелепостей (Undinge) и времени, которые су-
194

ществуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватывать собой все действительное2 .

То, что для научного объяснения казалось чем-то экзотическим и непривычным, не было простой субъективацией человеческого опыта. Сторонники субъективизации человеческого опыта суще- ствовали и до Канта. Здесь бы можно указать на Локка и Юма.
Однако у Канта мы встречаем совершенно другой масштаб субъективизма. Здесь уже речь идет не о том, что человек вносит — как это было у Френсиса Бэкона, Юма, Локка и др. — изменения (искажения) своими неотчетливыми способностями в описание процессов внешнего мира. Это бы означало, что вещи и предметы внешнего мира сами по себе в определенном смысле «истинны» и обладают подлинным бытием, а человек, рассматривающий их сво- ими ограниченными, субъективными способностями, словно поль- зуясь мутным стеклом, вносит в их «истинный облик» искажения.
Нет! Здесь утверждается нечто более радикальное: сам «внеш- ний мир» есть не что иное, как проекция — «вынесение наружу» — внутреннего опыта человека.
Кант вырабатывает такой взгляд на пространство, который су- щественно отличается от ньютоновского:

Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внеш- них чувств, то есть субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания3 .

То же самое он говорит и о времени:

Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческо- го) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, то есть по- сколькумы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто»4 .

Поэтому главный вывод, который мы можем сделать, заклю- чается в том, что естественный для понимания создателей клас- сического естествознания — Коперника, Галилея, Ньютона и дру- гих — «внешний опыт» заменяется Кантом на «опыт внутренний». Если же мы внимательно присмотримся к этой трансформации, то с удивлением обнаружим, что и сам Кант не был оригинален.

2 Кант И. Указ. соч. С. 60.
3 Там же. С. 52.
4 Там же. С. 57.
195

Задолго до появления его работы «Критика чистого разума», та- кой же точно поворот произошел в христианстве, когда Лютер и Кальвин объявили о том, что храм-коробка с его алтарем для
«посвященных» их не устраивает, и они хотят перенести службу и таинство снаружи — внутрь человека! Для Лютера апостол Павел становится чуть ли не главным, наиболее цитируемым авторитетом
5 . Опираясь на высказывание апостола Павла о том, что собрание христиан есть «тело Христово», Лютер делает вывод о том, что всякий христианин — священник и, следовательно, священное та- инство совершается не в храме, а в индивидуальной душе верую- щего :

Они (католическая церковь и ее представители. — А. П.) даже лгут, будто бы священник никогда не может быть никем, кроме священника, а мирянин — никем, кроме мирянина, но все это слова и законы, приду- манные людьми.
Из этого следует, что миряне, священники, князья, епископы, или, как они выражаются, духовные и светские лица — в действительности не имеют никаких других существенных различий, кроме службы или занятия. По своему же достоинству они не различаются, потому что все принадлежат к духовному сословию, [все они] истинные священники, епископы и папы, но не у всех у них одинаковая служба… У Христа нет двух тел или тел двоякого рода: одного светского, другого духовного6 .

Это означало, что алтарь — как место совершения таинства — перемещался из внешнего человеку «храма-коробки» во внутрен- ний храм человека — его личный внутренний религиозный опыт. Но разве апостол Павел не ссылался на слова Ветхого Завета: «Вой- ду в вас, и вы будете моим Храмом».
Отныне человек и есть храм. А его душа — алтарь, где он сам, без посредничества церкви (экклесии ), встречается с Богом. Лю- тер обрушивается с сокрушительной критикой на все здание «цер- ковного абсолютизма » — институт папизма, пороки и недостатки его клерикальной верхушки, наконец, на мертвенную структуру
«храма-коробки» с её театрализованным богослужением.
Лютер обращается к прямой и непосредственной связи человека
с богом, тем самым делая институт клерикальной церкви лишним.

5 Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть его работу «К христиан- скому дворянству немецкой нации об исправлении христианства».
6 Лютер Мартин. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–
1526 гг. Харьков, 1992. С. 16.
196

Такой путь указывает Лютеру апостол Павел.
Это значит, что в наблюдаемом мире Храм сосредоточен не в
каменных стенах собора, например в Вормсе, а в душах и телах
верующих. Отныне абсолютным становится не здание «католициз-
ма» во главе с Папой, а здание «человека», понятого как Храм.
Говоря философским языком — человек становится «земным абсо-
лютом», который утверждает собственный прямой путь к «абсолю-
ту небесному» без всяких посредников. Именно с убежденностью
о центральном положении человека в мире начинает утверждаться
эпоха так называемого гуманизма. Того самого гуманизма, ценно-
сти которого зафиксированы сегодня во всех нормативных юри-
дических документах, принципах построения общества, фундамен-
тальных принципах философии, науки и искусства.
Но в этом взгляде уже содержалась и возможность будущего за-
блуждения. Ведь если нет «третьего» между человеком и Богом —
церкви, то возникает соблазн самостояния и самоутверждения: вся-
кий теперь вправе утверждать собственнуюцерковь — что в об-
щем и делает Лютер. Мы видим правоту этого вывода сегодня в
существовании огромного количества протестантских ответвлений.
Без «третьего» некому указать на заблуждения. И вот уже Бог,
как это у Канта, оказывается не «живым лицом», а в принципе
закрытой для него безликой «вещью в себе». Но поскольку, тре-
тейского судьи уже нет, то такое «закрытое» и «непостижимое»
для него существо оказывается, что называется, лишней констан-
той задачи. Ведь, если он никак не явлен «сам по себе», а все, что
нам «воображается» и «представляется» суть просто некие явле-
ния, которые могут приводить к заблуждению, то Бог вообще не
существует. Бог — это иллюзия, а Иисус Христос — обычный смерт-
ный человек, которого по недоразумению объявили Богочеловеком.
С такими или почти такими словами в мир приходит Эрнст Ренан.
Итак, мы видим, что возникновение протестантизма ознамено-
вало разворот к «человеку», понятому в философии как «субъект».
«Человеко-субъект» становится центральной фигурой в объясне-
нии мира и Бога.
И, уж конечно, дело здесь не в том, что Кант сам по своим
религиозным убеждениям был протестант, а в том, что Кант вы-
разил языком философии сущность протестантского мировоззре-
ния, развив его в учение об «априорных формах опыта». Это име-
ло своим следствием не только субъективацию качеств мира — что
197

мы уже видели на примере «пространства» и «времени» — но и го- раздо более радикальный вывод. В определенном смысле Кант дал понять, что физика может быть разделом внутреннего опыта че- ловека, то есть психологии, если психику понимать в широком смысле — как средоточие всех душевных и умственных способно- стей человека. И, как мы увидим ниже, современная физика делает уверенные шаги в этом направлении.

8.2. Реальность, не существующая без наблюдателя

До самого конца XIX в. и начала ХХ в. кантовская теория эпи- стемологии оставалась «чисто философской конструкцией», мало что дающей для реального научного познания. И для Лапласа, и для Сади Карно процессы в реальности оставались процессами в реальности. Человек был по-прежнему пассивный их наблюдатель. Детерминизм причинный, равно как и изменение количества теп- ла связывались с реальными объектами и состояниями внешнего наблюдателю мира.
Ситуация начинает меняться с появлением первой объедини- тельной теории физики, электромагнитной теорией Максвелла, ко-

звучно кантовской эпистемологии.
1. Качества мира не существуют независимо от наблюдателя и его познавательных способностей.
2. Наблюдатель является не пассивным, а активным.
3. Всякий наблюдатель является участником обнаружения ми- ра.
Первое утверждение основано на интерпретации редукции вол- новой функции, описывающей поведение микрообъекта. Редукция волновой функции фактически делает систему конкретной только в момент совершения самой процедуры «редукции». Это означа- ет, что до этой процедуры наблюдатель не может сказать что-либо определенное о характеристиках системы.
Второе утверждение основано на копенгагенской интерпретации квантовой космологии. Согласно одному из авторов этого подхо- да — Дж. А. Уилеру, — наблюдатель не только обнаруживает каче- ства системы, но в некотором смысле «участвует» в их возникнове- нии. Это так называемый «принцип участия». Наиболее отчетливые достоинства и недостатки принципа видны в его космологическом измерении.
«Принципучастия» был предложен Уиллером и Девиттом в
7

торая поставила вопрос о переносчике соответствующей энергии —

1968 г.

. Суть его сводилась к тому, что вся наблюдаемая Все-

электроне. Именно тогда теория Канта оказалась широко востре- бованной: в среде самих физиков возникают концепции неоканти- анского направления — эмпириокритицизм, эмпириомонизм и др. Видные ученые, такие как Эрнст Мах, Авенариус и другие выска- зывают предположения о том, что «материя» есть некоторая услов- ность, за которой в действительности существует нечто «невеще- ственное», нематериальное — энергия. Введенное Максвеллом поня- тие «электромагнитного поля» радикальным образом меняет пред- ставление о материи как «веществе», которое имеет аналог в «обы- денном опыте» человека.
Развитие теории электромагнетизма Максом Планком приво- дит к появлению еще одной совершенно новой теории физики — квантовой теории поля. Именно с ее появлением, точнее с по- явлением её наиболее зрелых формулировок, данных Н. Бором, Э. Шредингером, В. Гейзенбергом, Луи де Бройлем и другими, от- крылась возможность такого понимания места «наблюдателя» в мире и такого понимания «теории», которое во многом было со-
198

ленная, ее поведение может быть описано волновым уравнением :

? = (dzxy , ?),

где dzxy есть метрика пространства-времени, а ? — поля материи.
Как известно, полная волновая функция не зависит от времени:

(dzxy , ?) = 0.
dt
Здесь и обнаруживается самое удивительное. Последнее урав- нение означает, что «Вселенная сама по себе» не претерпевает ни- каких изменений во времени. Если это уравнение адекватно описы- вает состояние Вселенной, то мы приходим к некоторому недоразу- мению: если «Вселенная сама по себе » неизменна, то почему же

7 См.: Wheeler J. A. Relativity, Groups and Topology // Ed. by C. M. DeWitt, J. A. Wheeler. New York, 1968; а также: C. M. DeWitt // Phys.Rev. 1967, V. 160, P. 1113.
199

мы наблюдаем эволюционирующую и изменяющуюся во времени
Вселенную ?
Дело в том, полагает Уиллер, что мы в действительности непро-
извольно разбили эту единую Вселенную на две области: 1) нас, как
наблюдателей с часами (Кант бы сказал — со временем как апри-
орной формой чувственного созерцания) и 2) все остальное.
До этого разбиения не существовало никакого изменения. А про-
изошло оно во время редукции полной волновой функции к той ее
«части», которая наблюдаема. Это мы видим, что Вселенная изме-
няется во времени. Это мы, в определенном смысле, наделили ее
конкретными качествами. Следовательно, полагает Уиллер, про-
изводя редукцию полной волновой функции Вселенной, мы участ-
вуем в ее возникновении.
На примере «принципа участия» Уиллера мы видим, что в фи-
зику проникают такие способы объяснения физического мира, ко-
торые считались бы немыслимыми еще в XIX в. Роль и положение
наблюдателя начинает радикально изменятся. Причем не только в
связи с квантовой теорией.
Сама физическая реальность (не обязательно квантовая) вполне
может оказаться частью реальности психической:

Возможно, что сознание, как и пространство-время, имеет свои соб- ственные внутренние степени свободы и отрицание этого приведет к опи- санию Вселенной, которое в основе обладает неполнотой. Что если наши восприятия являются реальными (или может быть, в некотором смыс- ле, даже более реальными) чем материальные объекты? Что если мое
«красное», мое «синее», моя «боль» являются реально существующими объектами, а не просто рефлексией над реально существующим матери- альным миром? Можно ли ввести «пространство элементов сознания» и исследовать допустимость того, что сознание существует само по се- бе, даже в отсутствие материи, точно так же как гравитационные волны, возбуждающие пространство, могут существовать в отсутствие протонов и электронов?8

Другим не менее радикальным изменением стала переинтерпре- тация принципа причинности. То понимание причинных связей, которое доминировало в новоевропейской науке и которое бази- ровалось, как это показали Хайдеггер и Хёсле, на средневековом

8 Linde A. In?ation, Quantum Cosmology and Anthropic Principle // Science and Ultimate Reality: From Quantum to Cosmos, honoring John Wheller’s 90th birthday / Ed. by J. D. Barrow, P. C. W. Davis, C. L. Harper. Cambridge, 2003.
200

представлении о causa sui, заменяется на всевозможные «непри- чинные связи». Оказывается, что причинное объяснение не только не является универсальным, но в некоторых случаях прямо тор- мозит осмысление природы. Появляются: коррелятивный подход, синергетический подход, когерентный подход, холизм и проч. Вы- ясняется, что каузальный ряд типичен только для узкого круга явлений!
Это в полной мере относится не только к физике, но и к фило- софии, языкознанию (лингвистике), искусству и другим областям. В философии это положение особенно серьезно затрагивает фунда- мент логического знания. Действительно ли только то знание обос- новано, выводы которого получены как следствия из причины с необходимостью? Но ведь еще Кант признавал, что аналитика (то есть формальная логика) не имеет отношения к эвристике. Новое о мире человек открывает только с помощью синтетических сужде- ний, когда к одному высказыванию синтетически присоединяется другое, как у Канта «8 + 6 = 14». В представлении о «8» и о «6» не содержится представления о «14». Но на чем же основывается спо- собность синтеза? В ответе на этот вопрос Кант хранит молчание, признавая за способностью «синтеза» врожденную природу. Эта способность либо присутствует в человеке, либо отсутствует в нем. Ей нельзя научить, как, например, способности аналитической:

… хотя рассудок и способен к поучению посредством правил и усво- ению их, тем не менее способность суждения есть особый дар, кото- рый требует упражнения, но которому научиться нельзя. Вот почему способность суждения есть отличительная черта так называемого при- родного ума (Mutterwitz) и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой… 9 .

Именно с этой синтетической способностью суждения Кант свя- зывает надежды построения не просто научного метода, но, я бы сказал решительнее — нового типа знания, понятого как «теория- трансформер». Именно благодаря врожденным способностям чело- веческого рассудка познающий субъект способен не просто пассив- но выявлять — обобщая опыт — эмпирические законы, но наоборот, проецировать на мир уже имеющиеся в нем формы знания в ви- де законов. Фактически. речь идет о том, что познающий субъект предписывает природе законы определенного типа:

9 Кант И. Указ. соч. С. 121.
201

Теперь мы должны объяснить возможность a priori познавать при помощи категорий все предметы, какие только могут являться нашим чувствам, и притом не по форме их созерцания, а по законам их свя- зи, следовательно, возможность как бы a priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной (курсив мой. — А. П.)10 .

Такую процедуру Кант и называет «эпигенезом чистого разу- ма»11 . Кто бы мог подумать, что тропа проторенная Кантом, ра- но или поздно приведет к Фейерабенду? Пол Фейерабенд по сути развивает мысль Канта, доводя ее до логического завершения: ес- ли верно, что человеческий рассудок вообще «предписывает законы природе», то, следовательно, способностью «предписывать законы природе» обладает всякий человек : и Питер, и Пол, и Джон и т. д.
В таком случае мы можем зафиксировать два промежуточных вывода для понимания истоков появления «теории-трансформера».
1. Законы природы суть не что иное, как предписание человече- ского рассудка и ни в коем случае не наоборот, то есть не предпи- сания самой по себе природы для человеческого рассудка.
2. Познающий субъект фактически конструирует природные законы, опираясь на свою априорную синтетическую способность суждения.
Конструируя законы и предписывая их природе, познающий субъект, согласно Канту, фактически участвует в возникновении наблюдаемой природы. Без познающего субъекта, без синтетической способности его разума, без схематизма его рассудка, природа, в известной мере, есть «ничто», ибо взятая по каждой из отдельных своих характеристик без отнесенности к человеческому рассудку — пространству, времени, причинности и проч. — она есть пустое по- нятие. Следовательно, предписывая природе законы, необходимо с неё строго спрашивать, насколько она сообразуется с этими предпи- саниями. Кант, равно как и Декарт и Лейбниц, видит в природе не самодостаточное бытие — ens, так сказать, природу ради природы, но поле приложения конструкторских усилий человека:

Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспери- ментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы

10 Там же. С. 114.
11 Там же. С. 118.
202

черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель под- сказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля от- вечать на предлагаемые им вопросы (курсив мой. — А. П.)»12 .

Приведенные слова Канта, взятые из его предисловия ко второ- му изданию «Критики чистого разума», являются превосходной ил- люстрацией целей и задач того направления трансформации Пред- ставления, которое оно получает благодаря усилиям Лютера, опи- равшегося, в свою очередь, на апостола Павла. Библейская макси- ма «человек, покори и подчини себе природу» в философии Канта получает осознанное завершение: Кант дает метод, то есть указы- вает путь, как можно реализовать эту максиму. Человек — судья природы!

8.3. Антропоцентрический образ современной теории

Космология XX в. привносит еще один важный аргумент в поль- зу первостепенной роли наблюдателя. Это антропный космологиче- ский принцип.
Поскольку мы уже рассматривали его достаточно подробно13 , остановимся только на тех особенностях принципа, которые каса- ются темы настоящей работы: трансформации Представления.
Утверждения принципа имеют две формулировки: Слабую (пер- воначальную) и Сильную. Слабая формулировка была предложена независимо друг и от друга и исходя из различных допущений — Р. Дикке и Г. М. Идлисом.
В западной традиции Слабая формулировка больше известна из работ Р. Дикке14 . Дикке предложил антропный принцип для ре- шения чисто космологической задачи — необходим был критерий отбора наиболее реалистической модели для определения возрас- та Вселенной. В соответствии с основной идеей принципа — каче- ства Вселенной оказываются совместимыми с фактом существова- ния наблюдателя. В результате наиболее реалистическими моделя- ми оказались те, которые давали оценку возраста Вселенной от 14

12 Там же. С. 17.
13 См.: Павленко А. Н. Европейская космология… Гл. 4; Павленко А. Н. Ан-
тропный принцип: Истоки и следствия в европейской научной рационально-
сти // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.
14 См.: Dicke R. H. Dirac’s Cosmology and Mach’s Principle // Nature. 1961.
N 192, [Nov. 4].
203

до 20 млрд лет. В этом и состоит основная идея принципа.
Однако тот способ — нефизический, — каким достигалась цель отбора реалистических сценариев, поверг многих в смятение. Дей- ствительно, как может физика (космология) быть обоснована нефи- зическим способом ? Фактически, это означало, что наблюдатель самим фактом своего существования накладывал ограничения не только на возраст Вселенной, но и на абсолютно все ее характе- ристики, всю ее эволюцию — от возникновения до появления на- блюдателя включительно. И трехмерность пространства, и одно- мерность времени, и разные формы причинности, и всевозможные корреляции — все это прямо должно быть связано с фактом суще- ствования наблюдателя.
Дело в том, что в «другой» Вселенной, с другим набором физи- ческих характеристик, метрик пространства и типами полей, зем- ной наблюдатель не смог бы существовать в принципе. Это означа- ло и то, что появление земного наблюдателя — случайно. Как ска- зал бы Аристотель: «Случилось земному наблюдателю появиться в этой Вселенной».
Именно эта случайность, видимо, и сыграла решающую роль в появлении Сильной интерпретации антропного космологического принципа. Брендон Картер в 1973 г. предлагает Сильный антроп- ный принцип. Согласно Сильному варианту антропного принципа появление земного наблюдателя не случайно: Вселенная должна была эволюционировать так, чтобы на определенном этапе ее эво- люции появился земной наблюдатель. Здесь «нефизичность» ан- тропной аргументации усиливается еще больше, придавая принци- пу даже не столько оттенок метафизичности, сколько религиозно- сти: в организации структуры Вселенной предполагается существо- вание предустановленного плана — Замысла Бога.

поцентризм15 , который подчинял и подчиняет себе все — от приро- ды до морали включительно. Эта теория оказалась прямо противо- положной теории объяснения и понимания Космоса в античности. И даже более того — теориям Возрождения античности.
Как мы помним? космологический принцип Платона гласил, что человек есть подобие Космоса, для которого последний выступает образцом. Согласно антропному космологическому принципу все обстоит наоборот: Вселенная должна быть «подобна» человеку, то есть соответствовать условиям его существования своими физиче- скими качествами.
Отличается антропная аргументация и от «принципа Коперни- ка — Бруно». Согласно последнему во Вселенной не существует при- вилегированного наблюдателя. АКП утверждает, что такой приви- легированный наблюдатель существует. И таким наблюдателем в нашей Вселенной является земной наблюдатель.
Итак, последовательность теорий по этому вопросу очевидна: античность (космоцентризм), Возрождение и Новое время (ацен- тризм), cовременность (антропоцентризм).
Но ведь накладывая ограничения на характеристики физиче- ской Вселенной, земной наблюдатель тоже в определенном смысле
«участвует» в ее появлении именно с таким их набором, а не дру- гим. Однако если не допустить Замысла Бога или природы, предсу- ществовавшего появлению такого мира, то такая теория оказывает- ся невозможной. В самом деле, как мог земной наблюдатель «физи- чески» накладывать ограничения на раннюю Вселенную, если сам он возник спустя 14 млрд лет после ее возникновения? Без уче- та религиозной интерпретации, Сильный АКП кажется абсолютно нелепым.
Я уже высказывал предположение, что антропный принцип по существу обсуждаемого вопроса является не столько космологиче-
16

Да это и была, с моей точки зрения, религиозность библейская,

ским, сколько историческим принципом

. И дело не в совпадении

согласно которой весь мир, вся Вселенная созданы для и ради че- ловека. Никто не мог даже предполагать, что рано или поздно ев- ропейская наука, во многом являющаяся порождением библейско- христианской традиции, подверстает все объяснение мира под пер- вые стихи книги «Бытия» из Ветхого Завета: мир (наблюдаемая Вселенная) создан для человека.
Мы видим, что в основе этой теории лежит чудовищный антро-
204

Больших Чисел и характеристик Вселенной, дело, с моей точки
зрения, заключается в эволюции европейской рациональности. Это
означает, что представления европейского человека претерпели та-
кую эволюцию, в результате которой антропный космологический

15 Угрожающие последствия этого антропоцентризма рассмотрены мною несколько подробнее в другой работе: Павленко А. Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема.
16 См.: Павленко А. Н. Антропный принцип… С. 178–218.
205

принцип, кантовская метафизика, принцип участия Уиллера стали
осмысленными.
Такого типа теории в науке C. Тулмином были названы пост- модерном17 . И Тулмину нельзя отказать в проницательности. Дей- ствительно, взгляды так называемого постмодерна получают то- тальное (а очень часто тоталитарно-принудительное) распростра- нение во всех сферах человеческой деятельности в последней чет- верти ХХ столетия.

8.4. «Теоретики» постмодерна

Это «учение» на первый взгляд выглядит настолько «револю- ционным» и «необычным», насколько «эпатирующими» — устояв- шиеся представления человека об окружающем мире, что подчас вызывает паралич воли, внимания и мысли у тех, кто становится слушателем, читателем и, уж тем более, объектом «убийственной деконструкции» представителей постмодерна. Но давайте зададим- ся вопросом: действительно ли «постмодерн» является настолько
«новым», «революционным» и «необычным» учением?
Для ответа на этот вопрос рассмотрим то, что становится в первую очередь объектом критики сторонников постмодерна. По- скольку постмодернизм как характеристика современной формы Представления проявился сегодня во всех без исключения сферах человеческой жизни, а у нас нет задачи рассматривать их все, по- стольку обратимся к квинтэссенции постмодерна — области, где он был отрефлексирован именно как «постмодерн», то есть к филосо- фии. Поняв, «что» есть «постмодерн сам по себе», нам будет легче распознавать и формы его проявления в науке.
Итак, доминантой постмодернистских взглядов в философии становится требование отказа от абсолютности той самой позна- вательной рамки, которая была типична для эпохи возникнове- ния классической науки и философии в XVII–XIX вв. Что же не устраивает постмодернистов в классическом подходе ?
1. Их не устраивает, прежде всего, способ отношения к миру —
«анализ», — который, по их мнению, способствует разрушению це-
лостной реальности. Но разве нужна постмодернисту целостная

17 См.: Toulmin St. The Return to Cosmology: Postmodern Science and the The- ology of Nature. California, 1982.
206

реальность ?
Кто, где и когда видел не разрушающего, а «созидающего пост- модерниста»?
2. Их не устраивает «теория» как совокупность «принципов» и
«начальных условий», с помощью которых исследователь изначаль-
но нацелен на исследование объекта, а значит, на «утверждение
своей власти». Но разве, отвергая «теорию» как способ отношения
к реальности и как способ утверждения власти, постмодернист ста-
новится свободен от «теоретизирования» в своей критике «теории»
как реальности?
Кто, где и когда встречал постмодерниста, который бы не считал
себя самым глубоким теоретиком ?
3. Их не устраивает «разумный» подход к реальности, ибо по- следний содержит в себе и опирается на первые два условия. Но разве, критикуя «рациональность», постмодернист не использует все ту же самую рациональность?
Кто, где и когда встречал внерационально «молчащего постмо- дерниста»?
Можем ли мы на основании этих вспомогательных требова- ний постмодерна сформулировать его главное требование? Да, без- условно. Это требование может быть выражено ясно и отчетливо в терминах нашего подхода:
а) постмодернизм требует элиминировать из жизни европейской культуры приоритет Разума над тем смутным состоянием, кото- рый его сторонники именуют «безумием», «хаосом», «дискурсом» и т. д и т. п., но за которым все-таки хорошо угадывается нечто обязательно «превосходящее Разум»;
б) постмодернизм требует установить верховенство этого «смут- ного нечто » — обязательно превосходящего Разум — над самим Ра- зумом; в терминах предложенного в настоящей работе подхода это означает, что постмодернизм требует элиминации из европейской культуры максимы «теория есть путь Богообщения».
Но это уже прекрасно узнаваемая позиция! В самом деле, «апо- стол» постмодернистов — Фуко — требует от своих последователей в сущности того же самого, что требовал от своих последователей в греческом Коринфе христиан апостол Павел, говоря о «смиренном безумии» в Первом послании к Коринфянам:

1 Кор. 2:18. Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас
207

думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым.

Ср. «апостол» Фуко о «новой роли безумия» в своем «Посла- нии» к Коллеж де Франс:

… дискурс — а этому не перестает нас учить история — это не про- сто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, то, чем сражаются, власть, которой стремятся завладеть… Я думаю о противопоставлении разума и безумия… Лю- бопытно констатировать, что в течение многих столетий в Европе слово сумасшедшего или вовсе не могло быть услышано, или же, если оно и было услышано, то не иначе как слово истины… Исключенное или тай- но инвестированное разумом — в любом случае оно, строго говоря, не существовало. Безумие сумасшедшего узнавалось как раз по его словам; слова эти и были местом, где пролегало разделение; но их никогда не собирали и не слушали…

Далее, сетует «апостол» Фуко, с конца XVIII в., наконец-то
«дискурс» умалишенного был приравнен к «дискурсу» человека ра-
зумного и это позитивно 18 . Однако и здесь «апостол» Фуко предо-
стерегает — «будьте внимательны!», разделение на «разум» и «безу-
мие» может вновь проявиться в новых обличиях: например, в «на-
рочитом выслушивании сумасшедшего» 19 .
В чем же видит Фуко величайшую опасность для «дискурса»? В том разделении, которое произвел Платон20 По замыслу «апо- стола» Фуко — этот дискурс, в его терминологии — «драгоценный и желаемый», а попросту «говорение ради говорения», наконец-то возвращается! Следовательно, изгнанный некогда Платоном «со-

18 Вспомним отсылки к Ветхому Завету самого апостола Павла: 1 Кор. Гл. 1:19 «Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных от- вергну (Исайя 29, 14)»; 1:20 «Где мудрость? где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? (Исайя 33, 18)».
19 «Слушание дискурса, в который сделало свои вклады желание и который полагает себя – к своему величайшему восторгу и величайшему ужасу – на- деленным грозной властью. А раз необходимо молчание разума, чтобы лечить чудовищ, то стоит только молчанию прийти в боевую готовность, как прежнее разделение оказывается на месте».
20 «Апостол» Фуко сетует: «Между Гисиодом и Платоном устанавливается определенное разделение, отделяющее истинный дискурс от дискурса ложного. Разделение – новое, поскольку отныне истинный дискурс не является больше чем-то драгоценным и желаемым, и поскольку теперь уже дискурс не связан с отправлением власти. Софист изгнан».
208

фист» тоже возвращается!
Каким бы не казалось странным, а для кого-то, может быть,
даже и кощунственным, такое сравнение21 , но, как мы только что
убедились, между апостолом Павлом и «апостолом» Фуко гораздо
больше общего, чем между апостолом Павлом и, например, Плато-
ном. Более того, между последними пролегала пропасть, а первые
двое в вопросе о приоритете «безумия» над Разумом (мудростью)
обнаруживают поразительное единодушие!22 .
Но в таком случае загадка «наисовременнейшего учения» под
названием постмодернизм становится тривиально разгаданной, а
само это учение оказывается ничем иным как прекрасно узнава-
емым продолжателем той самой «идейной линии» в европейской
культуре, проводником которой внутри христианства две тысячи
лет назад выступал апостол Павел.
Конечно, следует оговориться, что прошли две тысячи лет и
сторонники новой версии этого учения стали более искушенными,
условия его распространения значительно изменившимися, а фор-
ма, в которой оно преподносится, не позволяет даже предположить,
где скрываются его действительные истоки. Современные «апосто-
лы» пытаются решить старые задачи новыми средствами — ветхо-
заветный Дух, на сей раз приняв обличие «безумия» постмодерни-
стов, обволакивает собою европейский «Разум», вновь силясь рас-
творить его в собственной эссенции, дабы сделать податливым и
аморфным.
Итак, мы легко прочитываем «загадочность» и «богатство»
постмодернового хаоса в терминах ветхозаветного Духа, должен-
ствующего будто бы превосходить Разум греков.
С другой стороны, становится очевидно, что роль «идейно-

21 Следует признать, что некоторые современные христианские мыслители —
как за рубежом, так и в России — с удивительным воодушевлением предлагают
«деконструкцию» христианства в целом, и православия в частности, используя
лексику и «нарративные фигуры» постмодерна.
22 Это настолько отчетливо и явно выражено в трудах современных «фуки-
анствующих богословов», что внимательный взгляд не может пройти мимо:
с каким-то почти фанатичным воодушевлением они пытаются выбросить из
философии и богословия «сущности», объявив их недомыслием наивных пред-
шественников, а на место последних водрузить «энергии» и «акты», которые,
конечно же «полнее» и «глубже» всяких смыслов. «Теорию» они всеми силами
хотят заменить «практикой», а теперь уже и пролиферационно — «практика-
ми», точнее — «христианскими практиками». Так они надеются, видимо, раз и
навсегда покончить с «порочным наследием платонизма».
209

философского» передаточного звена по отношению к теперешне- му постмодернизму выполнил не кто иной как Кант23 , который
«указал» путь к субъекту, как центру Вселенной. То, что отде- ляет постмодернизм от Канта, — прежде всего элиминация абсо- лютности свойств субъекта или, другими словами, — элиминация его трансцендентализма. Убираем трансцендентализм Канта и на каком-то шаге эволюции его «критической философии» получаем Фуко, Фейерабенда или Рорти!
Не менее очевидно теперь и то, что «религиозным» предтечей постмодернизма является Лютер, который «разорвал» с абсолют- ным статусом видимой церкви и перенес «абсолютную значи- мость» внутрь конкретного человека.
Сказанное, конечно, не означает, что Лютер и Кант «сформиро- вали и развили учение постмодерна». Такое утверждение было бы нестрогим. Однако признаем, что без той работы, которую каждый из них проделал в своей области, не были бы созданы благопри- ятные предпосылки для утверждения субъекта представления — человеческого Я — в качестве доминирующей ценности существу- ющего мира. Постмодернистам осталось только выбить последнюю опору из «здания мира» и заявить, что человеческое Я — это тоже
«иллюзия», или, как они сами называют это состояние, — «хаос».
История свидетельствует: путь от греческого Космоса к хаосу
постмодернистов пролегал через утверждение уже нам знакомой
ценности — земной человек есть венец природы, который вправе се-
бе подчинять окружающий мир. Хаос, как показывает изложенное
выше, наступает сразу после признания этой ценности в качестве
заглавной.
Отныне не человек должен был сообразовываться с миром, а
наоборот, мир должен был сообразовываться со способностью субъ-
екта исполнять его предписания. «Фотографически» Фуко был
прав — такая задача оказалась «под силу» только умалишенному
(«человеку безумному»).

8.5. «Космос» и «хаос» в границах современной науки

Понимание хаоса философами постмодерна, как мы убедись вы- ше, носит характер совершенно нестрогий. Однако деликатность

23 Конечно, здесь следует иметь в виду, что за Кантом всегда стоит тень Юма.
210

ситуации заключена в том, что «хаос», понятие «хаоса» привле- кает внимание не только определенной части философского сооб- щества, но и значительной части физиков-теоретиков. В связи с этим может возникнуть естественный вопрос: стоит ли так крити- чески относится к «хаосу философов», если они интуитивно верно ухватили «дуновение эпохи» — поворот к «хаосу» как самой фун- даментальной характеристики мира?
Итак, теми двумя теориями современной физики — из извест- ных нам, — которые могли бы рассматриваться в качестве под- тверждения общей концепции «фундаментальности хаоса» по от- ношению к «космосу», являются теория неравновесных систем И. Пригожина и теория «хаотической Вселенной» А. Линде. Пока- жем на примере теории «хаотической Вселенной» Линде, что по- лучаемые на её основе выводы прямо противоположны тем, на ко- торые уповают «философствующие хаологи ».
Поскольку эту «версию подтверждения» мы уже достаточно по- дробно проанализировали в специальной работе24 , сейчас воспроиз- ведем только основные аргументы в силу их исключительной важ- ности для понимания существа современной «теории».
Итак, напомним, особенность теории эволюционирующей все- ленной (Теории большого взрыва; Big Bang), заключалась в том, что описываемая в ее рамках Вселенная с необходимостью рож- далась из так называемой начальной космологической сингулярно- сти 25 . В богословском прочтении космологическая сингулярность была интерпретирована как «первая точка», «первый миг» рожда- ющейся Вселенной.
Позднее теория эволюционирующей вселенной получает «физи- ческое наполнение» в работе Георгия Гамова (1948)26 , в которой он развивает модель «горячей Вселенной». Согласно модели Гамо- ва, возникшая Вселенная была заполнена в начальную эпоху го- рячим ультрарелятивистским газом, состоящим преимущественно из фотонов, электронов и других частиц. Последующее остывание Вселенной привело к аннигиляции частиц и античастиц, а позд-

24 См.: Павленко А. Н. Место «хаоса» в новом мировом «порядке» // Вопросы философии. 2003. № 9.
25 Наиболее обстоятельное физическое изложение теории Большого Взрыва можно найти в работе: Зельдович Я. Б., Новикова И. Д. Строение и эволюция Вселенной. М., 1975.
26 Gamov G. // Phys.Rev .- 1948, — V.74, P. 505.
211

нее к падению плотности энергии фотонного газа, а вместе с ней и его температуры. В 1964–1965 гг. американцы Пензиас и Вилсон впервые наблюдали именно этот «реликтовый», остывший до тем- пературы 2,7?К, «фотонный газ». Модель Гамова после получен- ного подтверждения становится общепринятой. А у сторонников библейского объяснения мира появляется теперь уже «научный ар- гумент» в пользу того, что библейские слова из первой главы книги Бытия:
3. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.
4. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от
тьмы.

вполне доказаны. Действительно, соблазн был очень велик: как же иначе можно интерпретировать библейские строки, как не в терми- нах современной космологии? Библейский «свет» — это и есть «фо- тонный газ». Ведь «фотон» был введен Эйнштейном в 1905 г. как именно квант света! Сотворенная Богом Вселенная была заполнена этим первичным газом (светом). Проходит четыре года, и в 1952 г. Папа Пий XII выступает с официальным признанием27 . — Теория Большого Взрыва подтверждает Библию.
Однако на фоне триумфа эволюционной теории происходит по- стоянный рост числа затруднений. Сложность была в том, что Тео- рия большого взрыва сама столкнулась с рядом неразрешимых для нее проблем, часть из которых неразрешима в ее рамках в принци- пе. Для их решения требовалось создание иной теоретической базы, в роли которой выступила инфляционная теория.
Основной идеей инфляционного сценария, в связи с обсуждае- мой темой, было то, что при расширении Вселенной (увеличении ее радиуса) плотность энергии вакуума не меняется! Как пошутил Линде: «Пустота» остается «пустотой», даже если она «весит»28 . Это соотношение плотности энергии вакуума и давления как раз и позволило появиться «инфляции». Как мы уже знаем, в этой пу- стоте не было ни частиц, ни излучения — классических форм суще- ствования вещества! То есть в вакуумоподобном состоянии Вселен- ная была лишена даже библейского «света» — фотонного газа! И может создаться впечатление, что квантовая космология сделала

27 См. Pope Pius XII, “Modern Science and the Existence of God”, The Catholic
Mind (1952, Mar.), P. 182–192
28 Линде А. Д. Указ. соч. С. 35.
212

еще один шаг «вверх» на листе библейского описания миротворе- ния. Шаг ко второму стиху, где говорится:
2. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною…
Раз в ней не было «света», то, следовательно, в ней ничего и нельзя было «видеть». Там были буквальная «тьма» и «бездна». Это как нельзя лучше согласовывалось с первым (1981) и новым (1982) инфляционными сценариями. Однако они сами по себе не смогли решить всех проблем фридмановской теории. Для решения оставшихся проблем Линде предлагает существование хаотически распределенного скалярного поля. Особенностью же этого поля, как мы помним, является его способность порождать новые области. Это приводит к различного рода следствиям, самым существенным из которых является такое: Вселенная в целом, возможно, вооб- ще не имела первоначальной космологической сингулярности (не было происхождения Вселенной)29 . Этот «космологический удар», конечно же, задевает не столько новозаветное учение о спасении о человеческой души, сколько адекватность ветхозаветного описания творения мира иудейским богом «из ничего». Ветхозаветный мир фактически растворяется в 10 000 Вселенных. Андрей Линде, не скрывая своего успеха, произносит слова, которые звучат, как при- говор:

В то же время в этом сценарии (хаотическом. — А. П.) особенно отчет- ливо видно, что вместо трагизма рождения всего мира из сингулярности, до которой ничего не существовало, и его последующего превращения в ничто, мы имеем дело с нескончаемым процессом взаимопревращения фаз, в которых малы или, наоборот, велики квантовые флуктуации мет- рики30 .

Здесь справедливо задать вопрос: как же быть сторонникам библейской традиции в ситуации, когда «хаотическая космология» (Сhaotic Сosmology) уже прочно вошла в научный обиход?
Действительно, инфляционная теория есть теория, развиваю- щая теорию эволюционирующей Вселенной. Она решила большин- ство проблем эволюционной космологии за счет «раздувания». Эво- люционная теория является «предельным случаем» инфляционной теории. Другими словами, они допускают не только историческую,

29 Там же. С. 58.
30 Там же. С. 237.
213

но и логическую преемственность эволюционной теории и инфля- ционной теории. Дело в том, что, признавая адекватность эволюци- онной теории реальным процессам во Вселенной (это было сдела- но Папой Пием XII), мы не можем игнорировать и тех следствий, которые вытекают из этой адекватности. Другими словами, нам необходимо принимать всю эволюционную теорию со всеми ее про- блемами и со всеми вариантами их решений. Следовательно, необ- ходимо признать правомерность инфляционной теории на ее адек- ватность, действительной альтернативы которой пока нет, а сама инфляционная теория получила в 2001 г. свое первое эмпирическое подтверждение.
Ради научной объективности мы вынуждены признать, что ха- отический сценарий пока не имеет эмпирического подтверждения, и говорить о нем как о теории в строгом смысле нельзя. Но с точ- ки зрения большинства критериев научной состоятельности знания хаотический сценарий есть сформировавшаяся единица научного знания.
Так почему же «хаос», различные теории, построенные с учетом
«хаотических процессов» стали настолько востребованными? С на-
шей точки зрения, «множество» как именно облик и черта реаль-
ности, в отношении которого «хаос» является истоком, приходит к
господству независимо от воли и желания отдельных людей. Уче-
ные и философы не создают «хаос». Они его только открывают.
Ведь наблюдаемый мир не стал хаотичнее того, который человек
обнаруживал в эпоху господства представления о единственности
Вселенной и её происхождения «из ничего».
Нам ничего не остается, как признать, что стремительное воз- растание роли «хаоса» в описании мира, в том числе и в космоло- гии, есть следствие открытия человеку нового «контура» внутрен- ней субструктуры бытия мира — его Прописи31 .
В заключение зафиксируем, что место «хаоса» остается неиз- менным: хаос как именно состояние мира — вторичен. В нашем слу- чае — при рассмотрении космологических моделей и сценариев — Хаос, понятый как «флуктуирующий физический вакуум», высту- пает «материей» или «предметом» для уравнений Вселенной. Как неустранимая из мира «неопределенность» и «неупорядоченность» он выступает в роли «небытия» — Платона, существенно от-

31 См.: Павленко А. Н. Прописи бытия.
214

личающегося от иудейского «ничто»32 . Хаос — это «неопределенное состояние мира», но все-таки состояние. Хаос — это возможность. И в этом отношении современные представления о роли хаоса в физическом происхождении Вселенной не так уж сильно отлича- ются от понимания роли «хаоса» в происхождении Космоса у пи- фагорейцев и Платона. Последнее слово в споре между Афинами и Иерусалимом и в этом вопросе осталось за Афинами.
Как мы только что убедились? современное космологическое по- нимание «хаоса» прямо ведет к небиблейским представлениям о мире, в которых нет места ни «безумию», ни «практикам».

8.6. Некоторые итоги понимания существа современной теории

Каков же «сухой» остаток сказанного? Он следующий. Приблизительно с XVIII в. Начинает доминировать такая фор-
ма Представления, согласно которой роль человека-наблюдателя радикально меняется с пассивной на активную. Теория, и преж- де всего «научная теория», теперь перестраивается так, что «рам- ка» теории перемещается из внешнего мира вовнутрь человека. Или еще короче: человек сам становится «рамкой » теории, а стало быть, и главной системой отсчета, что мы и видим в антропном принципе.
Активность роли человека-наблюдателя теперь заключается уже не только в том, что он рассматривает открываемые им за- коны и явления природы, но в том, что он сам непосредственно участвует в их появлении. Он действует. Фактически речь идет о создании «теории с участием наблюдателя».
Теория выступает в роли трансформера, который всякий раз меняет своюформу в зависимости от того, в создании какого типа реальности предполагает участвовать человек. Или говоря словами Канта: какого типа законы он собирается «предписывать природе».
Некоторые современные физики уже прямо пишут о том, что в ансамбль физических параметров могут быть в принципе вклю-

32 Несколько подробнее отличие «небытия» от «ничто» рассмотрено нами в работе: Павленко А. Н. Происхождение Вселенной: История одного урока // Человек. 1999. № 1.
215

чены состояния сознания. Более того, допускается, что сами фи- зические характеристики мира в пределе могут быть поняты как простые состояния человеческого сознания. Тут мы прямо возвра- щаемся к Канту: физика может стать разделом психологии.
«Теория-трансформер» имеет своим предназначением не «от- крытие», а «конструирование» мира по законам человеческой це- лесообразности и потребности с целью его завоевания и подчинения себе. Современные, более утонченные формулировки этой позиции заявляют не о грубом «завоевании природы», а об «управлении при- родными процессами». Как мы видим, суть от этого не меняется.

216

9. НАСТУПИТ ЛИ СМЕРТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ?

9.1. Теория возвращается?

Итак, мы видим, что современное состояние «теории» не мо- жет опираться на «безумие» как фундаментальную характеристи- ку мира. Но что же тогда должно и может выступать в качестве её основы?
В последней четверти минувшего столетия было предложено рассматривать в качестве «альтернативы» европейской и библей- ской традиции традицию индуистскую (буддистскую). Сторонники этого направления, Ф. Капра и другие, предложили, как известно, интерпретировать квантово-механическое описание мира в терми- нах буддистского религиозного учения.
По существу обсуждаемого вопроса это новое умонастроение можно вкратце свести к следующим положениям.
1) Существует «психо-физическое (душевное) единство приро- ды», принцип, согласно которому природа (Вселенная) одушевлена и человек есть сама природа (Космос).
2) Душевное единство природы есть такое ее состояние, когда она ведает саму себя и, следовательно, не нуждается ни в каких
«удостоверениях».
3) Природа уже всегда «сама у себя».
4) Открывается такая природа в «теоретическом созерцании». Теоретическое созерцание — это состояние души Космоса, когда единство мира и его связи «открываются» человеку, а не «позна- ются» им.
В качестве промежуточного этапа — на пути перехода от «тео- рии завоевания природы» к «теоретическому созерцанию» — можно рассматривать преобладание теоретического, в широком смысле,
217

раздела в науках о природе над эмпирическим.
Свидетельства в пользу этого:
1) перемена места «теории» и «опыта» как первичных в процессе научного описания природы. В науке XVII–XIX столетий преиму- щественно опыт провоцировал появление «обобщающих теорий». В современной науке преимущественно «теоретики и их предсказа- ния» провоцируют проведение соответствующего опыта1 ;
2) Появление в современной науке «стадии эмпирической неве- сомости теории»2 .
Основной вывод : в лоне современной науки медленно, но все уверенней утверждается альтернативное библейски — западно- христианскому направление в объяснении места человека в бытии природы (Вселенной).
Будет ли эта тенденция укрепляться или это только «перегруп- пировка сил» для нового наступления на природу?
Обнадеживающим «словом поддержки» можно считать укреп- ление позиции «коррелятивного объяснения» зависимостей приро- ды. Приведем один из таких аргументов.

9.2. Принцип генетического подобия человека и Вселенной

Изменения, происходящие в современной науке, позволяют се- годня делать предметом серьезного обсуждения такие проблемы, которые раньше считались сугубо метафизическими или натурфи- лософскими. Вместе с тем если аутентичной теории и суждено воз- родиться в её исконном греческом понимании, то это возрождение должно будет иметь похожее направление.
Как мы помним, инфляционная теория сделала следующий шаг в отношении к теории эволюционирующей Вселенной Фридмана — Леметра — Гамова. Шаг от описания и объяснения структуры её общей эволюции к концентрации усилий на описании и объяснении механизма происхождения Вселенной. Тема, фактически закры- тая для теории эволюционирующей Вселенной — в основном из-за проблемы сингулярности, — становится центральной темой инфля- ционной теории.

1 См.: Павленко А. Н. Идеалы рациональности в современной науке // Вест- ник РАН. 1994. Т. 64. № 5.
2 Там же.
218

В этом случае справедливо допустить, что инфляционная тео- рия тоже должна каким-то образом коррелировать с человеком- наблюдателем. Как мы уже отмечали, плодом теории эволюциони- рующей Вселенной стало появление антропной аргументации (ан- тропного космологического принципа — АКП). Поскольку эвристи- ка теории обращена, прежде всего, к происхождению Вселенной, то и саму корреляцию следует искать в области происхождения человека.
Действительно, из курса биологии хорошо известен феномено- логический закон, утверждающий, что филогенез и онтогенез чело- века подобны, то есть отдельный индивид в своем эмбриональном развитии проходит в «свёрнутом виде» все те стадии, которые про- шёл в своем развитии весь животный мир.
В 1994 г. мы предположили3 , что достижения инфляционной теории позволяют сделать следующий шаг. В самом деле, инфля- ционная теория предполагает, что Вселенная в своем развитии про- ходит две основные стадии: 1) первая связана с экспоненциаль- но быстрым увеличением объема Вселенной до размеров 1010(7) за очень малое время в 10?43 – 10?35 секунд. Затем происходит так называемый «разогрев Вселенной» и она буквально появляется «на свет»; 2) вторая стадия, «после появления на свет» связана с обыч- ным фридмановским режимом, когда Вселенная изменяется прене- брежимо мало.
Эта двухстадиальность 4 происхождения Вселенной удивитель- но коррелирует с двухстадиальностью происхождения человека:
1) на первой стадии человек буквально «раздувается» в своем объ- еме от размера 10?7 см (размер хромосомы) до размера 5 • 10?1 см, то есть приблизительно в 10 000 000 раз (!); 2) на второй стадии, после «появления на свет», человек увеличивается пренебрежимо мало — всего в 3–4 раза.
Сказанное позволяет говорить о справедливости принциапа ге-

3 См.: Павленко А. Н. Бытие у своего порога: Дар.
4 Следует признать — и на это обращал мое внимание профессор
А. А. Старобинский, — что в строгом смысле раздувающаяся Вселенная в
своем развитии не сводится «дословно» только к двум стадиям, но насчиты-
вает их гораздо больше, за счет подстадий и т. д. Ни в коем случае не подвергая
сомнению правомерность такого замечания, можем только заметить, что ос-
новных стадии все-таки только две : 1) до перестройки вакуумоподобного поля
(до появления вещества и излучения); 2) после перестройки (после появления
вещества и излучения).
219

нетического подобия антропогенеза (человека) и космогенеза (Все- ленной). На первый взгляд этот принцип выглядит бесполезным как для космологии, так и для антропологии. Однако если при- смотреться к нему внимательнее, то обнаруживаются поразитель- ные следствия, из него вытекающие.
Так, например, в современной биомедицине очень болезненным является вопрос о «моральном статусе» плода, то есть человека в пренатальном состоянии. Сторонники узаконивания искусствен- ного плодоизгнания утверждают, что материнский «плод» не яв- ляется «субъектом моральных отношений» как лишенный созна- ния, а поэтому его «искусственное изгнание» это не моральная, а медицинская проблема. Принцип «генетического подобия челове- ка и Вселенной» однозначно утверждает, что пренатальная стадия
в развитии является даже более богатой по своему содержанию, чем постнатальная и, следовательно, как человек, так и Вселен- ная до «появления на свет» никак не уступают самим себе после появления. Космология в лице инфляционной теории здесь прямо вступается за человека! Человек — самотождественное и самоцен- ное одушевленное существо на всех стадиях своего развития, как с проявленным сознанием, так и без этого проявления. В чем же истоки такого «несознательного» отношения к человеку?
Чудовищным аргументом, как мы теперь воочию видим, в за- щиту сторонников искусственного плодоизгнания звучат слова Де- карта — cogito ergo sum, впоследствии заимствованные некоторы- ми исследователями в качестве основы своего философствования. Принцип генетического подобия антропогенеза и космогенеза об- наруживает не только «ограниченность» декартовского подхода, но прямо демонстрирует буквальный вред, наносимый им морально- му самосознанию человека, а через него и самому человеческому существованию !
Этот вывод напрашивается при самом первом приближении к
«культурной» составляющей инфляционной теории в целом, если
же мы обратимся непосредственно к хаотическому сценарию, то
получаемые из него следствия окажутся еще более неожиданными.

9.3. Теоретическое внимание

Каким образом человек, погруженный в , может
220

выйти за пределы Представления? Одним из опосредованных спо- собов, как мы указали выше, является обнаружение корреляций, то есть таких скрепэтого мира, которые бы косвенно указывали на его цельность и взаимосвязанность каждой части этого цело- го как единого одушевленного организма. Другим способом — непо- средственным, — по нашему убеждению, является внимание цело- му.
Как появляется внимание и какова его природа? Почему «вни- мание» отлично от «понимания»?

Хорошо известно, что «перемена мыслей», «открытие нового» часто описывается людьми как состояние, в котором они испыта- ли «озарение» или даже «удар». Действительно, дарованная си- стема взглядов, просто дар буквально выбивает собой человека из общего течения бывающего сущего. Дар выбивает душу челове- ка с привычного ей «места». Существо (душа) человека буквально вы-ступает из себя. Платон очень точно описывает это в «Федре» словом , которое переводчики передают то как «неистовство», то как «исступление». Конечно, современному читателю Платона трудно освободиться от той цивилизованно-поверхностной смысло- вой нагруженности слова «мания», которую оно приобрело благо- даря психиатрии. Но, именно «неистовство» менее всего передает подлинность смысла греческого , ибо тот, кто находится под воздействием дара — «истовствует»: дар открывает ему «истое» как первоначальное, как истину о подлинном.
«Исступление» содержательно (по смыслу) и контекстуально ближе к платоновскому пониманию, когда он говорит в «Федре» (244 a–в) устами Сократа: «Если бы исступление было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие для нас блага возникают от исступления, правда, когда оно уде- ляется нам как божий дар … Прорицатели в Дельфах и жрицы в Додоне в состоянии исступления сделали много хорошего для Эл- лады — и отдельным лицам, и всему народу, а будучи в здравом рассудке — мало или вовсе ничего» (курсив мой. — А. П.).
Здравый рассудок, или, как сейчас говорят, «рассудительность» как раз и есть то, что необходимо для со-бытия с бывающим и те- кучим. Ведь тот, кто во власти у дара, «стоит вне человеческой суе- ты и обращен к божественному; большинство, конечно, станет уве- щевать его как помешанного — ведь его исступленность незаметна большинству», — говорит Платон.
221

Выброшенная, выбитая, ис-ступившая из прежнего «места» ду- ша человека стремится вернуться в него, она влечется туда потоком пребывающего сущего. Но вернуться невозможно: душа уже пере- жила встречу с даром в своем исступлении, и потому никогда не возвращается в прежнее «место» прежней. Но переживание душой исступления имеет и другой результат — то, как душа умом своим понимает эту утрату места. Сбитая, свергнутая из своего душев- ного уюта, душа наполняет переживанием ум, который при этом испытывает удивление (? ?????). «Тавма» есть одновременно «ис- ступление» ума — его «из-умление», то есть то самое оставление умом своего обычного «места». Удивление-изумление есть всегда разрушение привычного строя ума, его Космоса — умо-на-строения, в котором ум совершает свои круговые движения. Ведь всякое дви- жение ума обращено к сущности, пусть и не всегда им достигаемой и обретаемой. Но сущность открывается уму в уме как понятие о вещи, о сущностном в вещи. Открытие сущности обнаруживается в определении. Всякое же правильное определение есть тавтология, то есть обнаружение «того же самого». А тавтология есть не что иное как движение по кругу — круговое движение ума. Однако не только определение, — вообще всякое размышление имеет круговую природу. Вопрос только в том, является ли это движение ума гар- моничным. Является ли оно со-звучием (симфонией ) ума человече- ского и ума божественного? Не издает ли оно фальшивых звуков — какофонии ? Приведем классический пример умозаключения:

Все люди — смертны; Сократ — человек;
следовательно, Сократ — смертен.

Для Аристотеля это умозаключение было абсолютно правильным. Для Платона — нет! У Платона в «Федоне» («Федон» 115–c–d) Сократ обосновывает бессмертие души:

— Да, Сократ, — сказал Критон, — мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить?
— Как угодно, — отвечал Сократ, — если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.
Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал:
— Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами…

То, что для умо-на-строения Аристотеля было непостижимо, для умо-на-строения Платона и его единомышленников оказывается самой реальной реальностью. Для Аристотеля человек смертен, для Платона человек («Сократ — человек») бессмертен.
В этом примере с Сократом ясно и четко обнаруживается способность ума совершать круговые движения, издавая при этом какофоническое звучание (а попросту говоря — ложь) только оттого, что сам этот ум с его круговым движением слишком привык к «этому месту», где «Сократ — человек и, следовательно, Сократ смертен». Чтобы выйти из «этого» состояния, необходимо было как раз то, что Платон назвал «манией» — исступлением души и ума; исступлением из этого места, где все черпается из текучего мира единичных вещей, а в уме проявляется ложным, несозвучным круговращением. На это круговое движение Платон недвусмысленно указывает в «Федре» (247 a) и особенно в «Тимее» (47 b–c): «Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой Бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным (круговоротам), хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению».
И вот Музы, по Платону, даруют человеку, «каждому разумному своему почитателю», гармонию («пути которой сродны круговращениям души»), как «средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой». Как же понимать все сказанное у Платона и сказанное нами об «исхождении» души и ума из своих «мест»? Ведь и ис-ступление души и изумление ума, испытавшие соприкоснове- ние «бытия-у-дара», кажется, противоположны по своим конечным следствиям искомой гармонии души. Есть ли здесь противоречие?
Слабый луч света, указующий путь к выходу, обнаруживается в том, что и исступленное изумление, и гармония-согласованность имеют одну и ту же божественную природу. В первом случае к исступлению творческому приводит особое возбуждение, которое возводится Платоном к Музам («Федр» 265-b). Да и Сократ в «Федоне» говорит на смертном одре: «Сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия, а ею-то я и занимался» («Федон» 61- a). Во втором случае (еще прозрачнее) гармоническая согласованность ума мусического происхождения. Стало быть, и изумление, и стройное мышление, «улавливающее бытие», одной и той же природы. Платон намеренно проводит эту мысль: «божий дар» выводит,
«исступляет» человека из привычного ему, но неподлинного по себе самому бывающего мира, равно как и изумляет его «ум», пребывающий в «разладе круговращения души», чтобы потом вернуть и ум и душу не в прежнее их место, а в некое новое обиталище —
«согласованную гармонию» души и разума (равномерное круговое движение ума).
Итак, ум, сбитый со своего места, изумленно вопрошает о при- чине нестроения. Он ищет эту причину, чтобы вернуться к преж- нему движению, в котором он еще не видит разлада. Но, чтобы обнаружить ее, ему недостаточно одного только познания. Ведь по- знание есть такое знание, которое безразлично к знаемому.
Философия для Платона — это род искусства, а не наука. Внутренний голос подсказывает: конечно, нет. «Мифы» и свернутые, идеальные образы этих мифов — эйдосы, несли с собой и в себе то, что давало бытию цельность. Именно цельность мифа позволяла подступить к подлинному и истинному. И тот смысл герменевтического понимания, который предложил Дильтей, как раз и отличает понимание от научного познания (объяснения), поскольку понимание определено целым: «Мы опираемся в понимании на взаимосвязь целого, которое нам дано как живое, чтобы благодаря ему основательнее усвоить единичное. Как раз потому, что мы живем в сознании взаимосвязью целого, оно позволяет нам понимать каждое предложение, каждый отдельный жест, каждое отдельное действие»5 . Целое дается сразу и целиком. Поэтому, обращаясь к познанию части или элемента целого, познающий соотносит этот элемент с уже ведаемым целым. Поле целого — эпохи, среды, бытия — заранее предполагает ведение его — предпонимание. Понима- ние предмета есть включение его в поле предпонимания.
Но Дильтей, по существу разделив бытие на природное и духовное, произвел разделение и наук о них на «науки о духе» и «науки о природе», отнеся понимание к «наукам о духе». Сущее, таким образом, оказалось либо природным, но бездуховным, либо духовным, но тогда без-(не)-природным. В основании этой демаркации даже «научному» уху человека XX столетия слышится что-то фальшивое. Ведь, проведя разделение сущего, мы фактически оказываемся в ситуации «ложного выбора»: или понимание — или объяснение. Но можно ли понимать природу? Это, по Дильтею, немыслимо! А можно ли объяснять дух? Тоже немыслимо. Понимание, таким об- разом, осталось без природы (или, наоборот, природа осталась без понимания), а дух — без объяснения (или объяснение — без духа). Благодаря этому шагу немецкой философии понимание было дис- кредитировано в том смысле, что оно стало пониматься ограничен- но, ограничив саму сферу понимаемого. Иначе говоря, понимаемое сузилось только до духовного.
Но, даже обратясь к пониманию как таковому во всем его широком диапазоне (от аристотелевского трактата «Об истолковании» до «герменевтики» Гадамера, от искусства толкования догматов и текстов до искусства вживания в эпоху историософии), мы обнаруживаем нечто отличное от познания-объяснения, а именно то, что передается особенностями русского слова «понимание». Приставка «по», образованная от предлога, присоединенная к слову «н-имание» (или, что то же, — «н-ятие»), привносит двойную смысловую нагрузку. Смысл первый охватывает нахождение того, кто «н-имеет» поверх «имаемого». Отсюда «по-н-имающий» всегда в конечном счете — «над-имающий», так же как «по-смотревший» — всегда «над-смотрящий». Нетрудно увидеть передаваемый в рус- ском слове оттенок того смысла, который делит мир на sub-jectum и ob-jectum, тоже «над-поверх-лежащий» миру.
Другой смысл русского «по-н-имания» — указание на событие, имеющее место «по», «по-сле», «по-прошествии» имания. И в том и в другом случае «имание» или «ятие» «имающе-понимающим» остаются вне актов «по-н-имания». Понимание — это все-таки всегда «над-(или)-послепонимание». «Понимающий» понимает уже то, или только то, что наличествует в поле понимаемого. Но где же в термине «понимание» зафиксирован момент «непосредственной связи с понимаемым», то есть движения сквозь (вместе) проживаемое — переживание ? совместная жизнь с понимаемым, их нераздельность? Его попросту нет. Есть только указание на то, что нечто «изъ-имается», нечто «по-н-ято» или «изъ-ято» понимающим из переживания.

Но то, что пережито в переживании, должно быть не просто «понято» как что-то внешнее понимающему — ведь после переживания душа не возвращается в прежнее место прежней. Она уже качественно другая — душа пережившая, обремененная пережитым. И, следовательно, ум также несет на себе отпечаток той же обремененности. Бремя давит на оболочку ума, придавая ей форму и очертания пережитого. И едва ли мы имеем простую метафорическую форму изложения. Ведь, вспомнив полюбившийся нам пример с Сократом, мы увидим, что только глубокое переживание кончины учителя, его несправедливое осуждение подвигли Платона увидеть в событии не «смерть Сократа», а лишь кончину его бренного существования в его бренном теле. И Платон нашел его. Утверждение «Сократ — смертен» было бы вопиющим противоречием всему содержанию «Федона». Учение Платона о душе (и, прежде всего, душе космической), его учение об идеях есть как раз та «форма» оболочки его ума, которую ему придала его глубоко пережившая душа. Когда умирал Сократ, Платон был болен этим. Ум, прошедший через горнило душевного переживания, словно череп новорожденного принимает форму этого «переживания».
Форму, которая отпечатывается в уме навсегда, или, в исключительных случаях, до нового дара. (Впрочем, и в этом случае ум рождается заново.) И надо ли здесь продолжать примеры? Ум, своею оболочкою принявший форму пережитого душой, теперь не просто отстраненно «по-н-имающий» пережитое, но внявший ему.
Для такого ума «вос-при-ятие пережитого» не есть просто некоторое объективное «отношение к пережитому» — ведь он не сторонен переживанию, он в нем. Ум вместе со всем естеством души присутствовал в переживании-исхождении. Он, как и душа, «пере-жит», «изумлен», он стал иным, нежели был раньше. У него появился еще один глаз. И этому «третьему глазу» «видно» то, что для остальных скрыто. Ведь для них «все как обычно».
Такой ум есть ум внимающий, а проводимая им при этом работа есть внимание. Ум внимающий, не познав и даже не поняв, но вняв сущности сущего, отныне подвластен внятому им дару, настолько подвластен, что с легкостью принимает чашу земной кончины.
Ум внявший даровавшему ему изумление совершает «правильные круговращения мысли», не приводящие к «дисгармонии» созвучия понятий, суждений и умозаключений. Понятие, как и понимание, при этом потому и остается ограниченным, что не может передать всей глубины пережитого, ибо соприкосновение с даром (исступленным изумлением, как резонно замечает Платон — если только «дар от Бога») и есть то самодостаточно ценное, что присутствует между дарящим и одаренным само по себе ради себя самого.
В результате пережитого дара ум обретает собственный, иной прежнему строй — Космос. И ретрансляция дарованного переживания не есть сверхзадача, которая затем возникает перед умом. В переживании дара ум получает дарованное сразу и целиком. Система вращающихся сфер — «круговых движений ума» — уже на- строена к созвучию. Ум организован, упорядочен даром, приведен им в подобающее дару умонастроение. Взаимосогласованы даром внутренние смыслы. Это согласие как бы подталкивает, направляет, «настраивает» ум в сторону обнаружения необходимых теперь ему понятий. Уму ничего не остается, как просто обаруживать уже наличествующие в нем зародыши имен, лишь наполняя их своим вниманием пережитому.
Изумление выводит ум из оцепенения очевидностью, разбивая и разрывая эти цепи, давая ему способность непосредственно внимать подлинно сущему. Этим самым внимание преодолевает ограниченное понимание, сводящееся к пониманию духовной сферы только. Внимающий духовному и внимающий природному — не внимают разному. Внимание основательнее понимания именно там, где оно сопряжено с непосредственным переживанием единого цельного строя сущего. Это цельное единство, сотканное из духовно-природного, не может без ущерба для него быть разложе- но на (отдельно) «духовное» и (отдельно) «природное».
Наука в начале нашего века с удивлением обнаружила, что вполне справедлива аналогия между устройством (строем) наибольшего — нашей планетной системой, и наименьшего — атома. За- тем вдруг обнаружила, что основные характеристики устройства мира предполагают существование наблюдателя (человека). Еще чуть позднее наука осмелилась поставить вопрос о возможном психическом воздействии человека (квантовая космология) на устройство и даже «возникновение» Вселенной. Другими словами, наука подошла вплотную к осознанию соразмерности человека, его души и Космоса (Вселенной ). Но ведь Платон говорил об этой соразмерности (созвучии) ума и души еще 2,5 тыс. лет назад. Идет ли в такой науке речь только о дильтеевском объяснении? Все говорит за то, что нет. Все более и более человек (наблюдатель ) встраивается в строй -устройство Вселенной в своем желании постигнуть ее. Но это встраивание есть не что иное как внимание. Внимание единому и цельному строю — Космосу. В подобном внимании уже невозможно однозначно сказать, чему внимаешь: духовному или природному? Сама постановка вопроса неверна, ибо внимают цель- ному — как и в человеке, имеющем и тело, и разум, и душу.
Но как же быть с возможным возражением, что при таком понимании философии и ее метода — пути постижения сущего — она есть просто раздел психологии? Где граница между строго научным исследованием и психопатологическими галлюцинациями?
Аргумент об отсутствии объективности оказывается недостаточным, так как «объективность» только тогда и становится действенной, когда она сама обоснована, но еще никому и никогда в философии, да и в богословии (чего стоит одна только попытка Ансельма доказать объективное бытие Бога!), не удавалось доказать «объективность собственного размышления», не выходя за пределы этого самого размышления и не прибегая к средствам и формам, побочным этому самому мышлению, как-то: к опыту или вере.
Но и помимо этого объективность уже заранее предлагает разделение цельного мира на «субъект» и «объект», что тоже далеко не самоочевидно и нуждается — в рамках самого мышления и его канонов — в доказательстве. Но, чтобы доказать это, ему необходимо выйти за свои пределы, и все, таким образом повторяется сначала…
Совсем иной природы философия дарованная. Она не просто познает мир или феномены мышления: ей, собственно, и нечего познавать, так как самим даром — сразу, целокупно — открывается и даруется то, что имеет своим основанием «бытие совершенное».
Внимающий дару, внявший ему уже находится «удара», во власти дара. Между внимающим дару и самим даром нет границы — как, впрочем, нет и самого «между». Они составляют то единство, которое лишь обнаруживает себя в понятиях, уже заложенных даром в то созвучие, которое воспроизводит одаренное мышление. Ибо сущность мышления, обнаруживаемая в понятиях, дарована ему.
Мышление не вырабатывает свою сущность из себя, а лишь обнаруживает ее в себе уже в готовом и наличном виде. Сущность дарована. И чем глубже и богаче дар, тем существеннее дарованная сущность, открываемая в меру сил и способности одариваемого.
Имитатор, в свою очередь, может проимитировать некие понятия; однако, лишенный подлинного внимания, он лишен и понимания даже в его дильтеевском смысле. Говоря обыденным языком, ему необходим тот же жизненно-духовный опыт. Однако в этом имитатор обнаруживает свою границу, так как, оставаясь в сфере человеческого, он не может имитировать самый дар. Итак, «теоретическое внимание» — это форма теории, которая сегодня только еще начинает манифестировать себя как самая перспективная, может стать обнадеживающим фундаментом для ослабления господства Представления. Пока рано и невозможно говорить о его крушении или полном исчезновении, но сквозь пелену его абсолютного преобладания все-таки уже вполне отчетливо просматриваются его же слабые стороны, которые вполне могут оказаться знаками начала его конца.
Агония Представления между тем вполне может захватить в человеке всё человеческое, в очередной раз приняв облик того, что самим человеком принимается за «завершение торжества Представления». Или, совсем кратко, — человек, что называется, по определению не может представить «конец Представления». Мы не должны попасть в эту ловушку еще раз — хотя бы потому, что перед нами печальный пример тех, кто собирался это осуществить с помощью «теории-театра-трансформера».
Из известных нам способов — только внимание способно провести человека мимо зияющей пропасти Представления.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Сказанное позволяет сделать несколько выводов общего характера. Первым и наиболее главным можно считать вывод о том, что Представление никуда не делось с приходом «новых», «новейших» и «наисовременнейших» форм взаимодействия человека с миром. Более того, с возникновением «теории-трансформера» и «театра- трансформера» Представление не только не исчезло, не только не уменьшило сферу своего влияния, но, наоборот, утвердило своё могущество еще более изощренными способами, став практически неотличимым от самой реальности, имитируя единство человека с миром и приняв облик чуть ли не самого «человекомира».
Теперь мы можем уверенно утверждать — Представление имен- но как онтологическое состояние мира делает сегодня уверенные шаги к утверждению своего абсолютного господства, в условиях которого человек медленно, необратимо и явственно превращается в его орудие. Появление современных технических «конструктов» является тому кричащим подтверждением.
«Теория» и «театр», открытые греками, в этих условиях перестают играть доминирующую роль, постепенно опускаясь до положения служителей храма Практики. «Теория» уже сейчас становится служанкой «действия», понимаемого чаще всего как «материальное оперирование в мире».
Конечные цели такой трансформации остаются для нас в боль- шей степени загадочными, лишь изредка приоткрывая покрывало завесы. Да и то преимущественно в тех случаях, когда Представление уже сделало следующий шаг, сбросив старые облачения. Эти- то старые облачения мы по наивности часто и принимаем за само Представление. Хотя в этот же самый момент оно смотрит на свои собственные облачения нашими глазами. Трудно не прийти к малоутешительному выводу: мы сами суть «глаза» Представления.
Вторым важным выводом является положение о том, что и «теория» и «театр» суть «продукты» истощения конкретного религиозного опыта, связанного с конкретной религией. За каждым типом «теории», как мы убедились, стоят совершенно определенные ценности. Неучет этих ценностей приводит к полному непониманию смысла занятия «теорией». В строгом смысле «теория» — как именно «умное рассмотрение мира сущностей» была только одна — греческая. Все другие «теории» — Средневековья, эпохи Возрождения, Нового времени, современные — суть только «копии» и «приближения» к аутентичной греческой теории. Теории, именно как открытой греками и родственной им форме связи с миром противостоит традиция, опирающаяся не на «умственное рассмотрение мира», а на «материальное обладание им». Такое обладание предполагает «действия», направленные на подчинение мира себе. Эти действия сегодня принято называть «практикой» или «практиками».
Мы являемся свидетелями нового противостояния «теории» и «практики» («сущностей» и «актов», «Разума» и «безумия», «порядка» и «хаоса»). Как видим, мало что изменилось за две с половиной тысячи лет. Интуиция пифагорейцев, увидевших в мире тпротивостояние созидающего и разрушающего начал, подсказывает нам: необходимо определиться. И чем сильнее возрастает напор и давление «практики», тем решительнее должна самоопределяться «теория» в своих основных намерениях и задачах, своем месте и статусе в этом мире. Согласна ли она стать и быть служанкой?
От ответа на этот вопрос сегодня во многом зависит судьба европейского мира.
Разлом «человекомира» оказался необратимым. Мир вменяет нам «теорию» как способ бытия европейского человека. Но даже этого нас могут лишить. Ведь, лишив нас «созерцания», нас лишат и дороги к нашим богам. Нас лишат самого главного — «теории» как пути Богообщения.
Теории брошен вызов. Новый вызов. Сегодня он нацелен на главную цитадель её крепостных укреплений — вечные сущности, открытые и утвержденные когда-то давно пифагорейцами и Платоном.
И этот вызов должен быть принят.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение ……………………………………………………….. 3
В присутствие урожая . . ………………………………………….
Физика и театр: трагедия представления ………………………….
and : From Logos to Paradox (Tragedy of Representation)

Теория и театр как орудия представления
1. Рождение представления

1.1. Понятие о «представлении»
1.2. Исторические свидетельства происхождения «представления» .
1.2.1. Свидетельство поэтическое
1.2.2. Свидетельство лингвистическое
1.2.3. Свидетельство эпистемологическое
2. Религиозные истоки трагедии: дионисийские мистерии и культ Диониса .

2.1. Эллинистическая религиозность
2.2. Дионисийские мистерии
2.3. Структура (хор круговой) Дионисова культа
2.4. Совлечение масок
2.5. Размыкание «кругового хора» как исчезновение первого полюса диады
2.6. Исчезновение второго полюса диады — эксарха
2.7. Итоги встречи дионисова и аполлонова искусства
2.8. Причины падения трагедии
3. Рождение «Театра» как орудия представления
3.1. Происхождение амфитеатра
3.2. Оптические особенности амфитеатра
3.3. Пение и танец в греческой религиозности
4. Рождение «Теории» как орудия представления
4.1. Понятие «теории»
4.2. Открытие области Ума и утверждение его господства
4.3. Одушевленность мира
4.4. Деление мира на «надлунный» (божественный) и «подлунный»
4.5. Космический принцип
4.6. «Теория как путь богообщения ( и
) . …………………………………………………….
4.6.1. …………………………………….
4.6.2. . ……………………………………..

5. «Храм-коробка» как прообраз «театра-коробки»
5.1. Театр-коробка
5.2. Храмовое пространство первоначального христианства
5.3. Храмовое пространство в западном христианстве до появления готики
5.4. Готический поворот в организации внутреннего пространства
храма в западном христианстве
5.5. Особенности организации внутреннего пространства католического храма в позднем средневековье и раннем Возрождении

5.6. Появление понятия «театральное пространство»
5.7. Театр-коробка как камера-обскура
6. «Храм-коробка» как прообраз «теории-коробки»
6.1. Средневековые предпосылки появления «теории-коробки»
6.1.1. Библейская традиция
6.1.2. Римское право
6.1.3. Аристотелизированная схоластика
6.1.3.1. Принцип рациональной «исчерпаемости» мира
6.1.3.2. Средневековый разум на службе у ens creatum
6.2. Первые теории — возрождение античной традиции
6.3. Существенные отличия «античной теории» от «теории Возрождения античности»
6.3.1. Разодушевление космоса-Вселенной
6.3.2. Идея всемогущего бога
6.3.3. Универсализм или элиминация деления мира на «надлунный» (божественный) и «подлунный»
6.3.4. Принцип Коперника-Бруно
6.3.5. «Теория-коробка»
6.3.6. «Теория» как инструмент завоевания и подчинения человеку сил природы
7. Театр-трасформер («Театр-с-участием-зрителя»)
7.1. О понятии «театр-трансформер»
7.2. Технические особенности театра-трансформера
7.3. Религиозные истоки театра-трансформера
7.4. «Представление в каждом»
8. Теория-трансформер («теория-с-участием-наблюдателя»)
8.1. Протестантские истоки кантовой «теории внутреннего опыта»
8.2. Реальность, которая не существует без наблюдателя
8.3. Антропоцентрический образ современной теории
8.4. «Теоретики» постмодерна
8.5. «Космос» и «хаос» в границах современной науки
8.6. Некоторые итоги понимания существа современной теории
9. Наступит ли смерть представления?
9.1. Теория возвращается?
9.2. Принцип генетического подобия человека и Вселенной
9.3. Теоретическое внимание
Заключение