

*О.И. Генисаретский*

## **Внемля себе. О человеке в зеркале мифологической традиции**

Публикация эта – набор набросков, которыми в середине 80-х гг. начались мои разыскания в кругу тем мифопоэтической традиции, традиционной и современной психологической культуры, отечественной духовно-творческой традиции. Время и обстоятельства моей жизни тогда были таковы, что не приходилось надеяться на возможность обнародования результатов этих скромных усилий. В последующие годы был опубликован ряд статей, в которых названные темы были проработаны с помощью доступных мне тогда приемов проблематизации и концептуализации. Их список приведен в конце публикации. И все же мне кажется, что наброски эти имеют не только архивное значение: поскольку замысел всегда больше своего воплощения, сохраняется надежда успеть сделать еще несколько шагов по намеченному ранее пути.

### **Среда и предание**

А.Гумбольдт полагал, что духовная сила народа, направленность его духовной деятельности неотделимы от его исторической традиции и от условий среды его обитания. Она развертывает себя вовне и оставляет свой особенный след на всей прочей внутренней и внешней деятельности.

Этим взглядом задается единство временных, пространственных и рамочно-средовых условий реализации духовной силы, энергии и деятельности.

В чем конкретно состоит это единство?

С одной стороны, в каждом состоянии духовной деятельности налицо ситуационная цельность временных и пространственных условий. С другой — среда сама по себе есть способ передачи памяти и воображения, своего рода предание, воплощенное в предметах и ситуациях, образующих ее. С третьей, поток предания является средой еще и в том смысле, что опосредует духовную деятельность в разных её временных состояниях.

Поэтому когда сегодня мы произносим слово среда, то имеем в виду не столько поверхностные — ситуационные или предметные — составляющие ее, сколько глубинные смысловые силы, энерго-символические порывы и напоры, действующие сквозь и посредством среды. Под внешней упаковкой предметности в ней разыгрывается *мифопоэтическая экодрама*, с тем или иным сюжетом ее.

Все пласты и уровни среды, все построенное и изображенное в ней — кем-то и когда-то — живет здесь и сейчас, в цельно-средовом настоящем — рядом с нами; все творящее и спасающее, рождающее, окормливающее и охраняющее — все действует на нас, все с нами.

Сознанию и воле, мысли и чувству негде более расти и зреть, иначе как в теле *мифопоэтической традиции*, в среде и потоке предания.

Потому и оказывается справедливым тот принцип экологической диалектики, согласно которому уровень *естественности* обращения этих способностей внутри среды совпадает с уровнем *свободы* их обращения (и наоборот). А от него, в свою очередь, зависит плодотворность и спасительность духовной жизни и деятельности, преобразующая сила и, что то же самое, самоподобие предания.

## Жизненный мир

Субъект становится тем, что он есть, — думал Гуссерль, — в ходе обратной, отпредметной рефлексии, в том обращении внимания на себя — когда, с одной стороны, происходит прорастание в заведомое (в индивидуально-личной форме), а с другой — это заведомое слагается в целостное метаисторическое бытие (такое как культура, например).

Не стоит, однако, забывать, что при первом повороте к себе, — начавшемся в состоянии, где субъект еще тождественен познающему сознанию, — он и остается до поры до времени все тем же «сознанием», скрыто нагруженным функцией познания. Чтобы стать *ипостасным субъектом*, ему еще предстоит разотождествиться с ролью познающего и принять в себя знание о том, что сознание есть лишь

одна из данностей его природы и что он — в своей автономной ипостасности — может стать свободным распорядителем этого достояния своей природы.

Поэтому ипостасным субъектом можно называть только личность, понятую как цельный и полный носитель всех ее деятельностей, спонтанных и симультанных актов. Это субъект в именительном падеже, тогда как разные субъекты «чего-то», мыслимые в родительном падеже, суть осуществления самоценной ипостасной субъектности в том или ином применении.

Лишь после достаточно длительного отобратного возвращения к себе, прорастания в заведомое в себе или за собой, после погружения в «само собой разумеющееся», находящееся «за» зрением, «за» умом, ипостасный субъект находит себя как самость, как самоценное самобытие, именуемое также его жизненным миром.

Жизненный мир повседневно сподручен, заведомо знаком и привычен. Все в нем дано с полнейшей естественностью: и даваемое, и способ данности, — все непосредственно и просто. Воздух жизненного мира чист и прозрачен, а потому все в нем всегда воочию, в буквальном смысле слова очевидно. Совершенно очевидно, и в то же время предметно.

Так что невольно приходит в голову предположение, что эти самовидные предметы сами представляют себя перед нами, являясь действующими лицами в какой-то мифо-ритуальной экодраме. Все предметы вокруг — вещи, говорящие и показывающие себя. Если с ними что-то происходит, то только потому, что они этого хотят или нехотя подчиняются хотению других предметов.

Внимание к чему-либо — это выманивание предметом меня во-вне, это моя позванность. Одно поманит, потом другое, а следы-представления этих поманок во мне остаются. Длительное смотрение переживается как путь.

В этом процессе важно не само накопление следов (обрывков мира), а их суммирование в образы мира (пространственный аспект) и в пути переноса внимания на предметы, «подобные этому» (временной аспект).

Прозрачность жизненного мира — ровень проничательности взора. Пространственность жизненного мира — безвидная, потому что каждый вид здесь неотличим от праобраза, и безместная, потому что все места заняты какими-то предметами. Все здесь нажито поколениями живших до нас, пред-обжито ими. В такой среде нет пустот, хотя прозрачность ее и есть пустота как таковая, сквозное зияние. Одним словом, пространственность жизненного мира — жизне-смертная.

И временность тоже жизнеспособная. Время жизненного мира — время рождений и умираний, время принадлежности роду и владения родом; время, сомкнутое в непреткновенность жизне-смертной памяти.

Обладая пространством и временем, жизненный мир со-множествен; будучи целым, кажется едино-многим. Как таковой, он есть наиболее основательная заведомость, которая лишь раскрывает себя во всех возможных и различиях наличного жизненного мира. Различные жизненные миры — различные образы жизни. Они совместимы только в том случае, если бы переход из одного мира в другой мир допускает сохранение родовитости, полноты родовой жизнеспособной памяти. Варьирование в воображении также означает принятие автономности каждого жизненного мира, однако здесь — через саму их возможность — они испытываются сомнением на осмысленность и оправданность.

Итак, жизненный — отныне не значит житейский. Жизненный мир — мир первичного жизне-смертного родового опыта.

Традиции и институты, уставы и предания — все это способы продолжения жизни жизненного мира, заведомо-личностного-бытия-в-незабвенности, или, — говоря языком умного делания, — в бодрствовании и трезвении.

Ясно, что беспредпосылочная явь сознания/воли не есть еще первородность, свойственная жизненному миру. Беспредпосылочность ценностно-значима лишь относительно рассудка, одержимого волей к власти, к свободе от обязательств.

Отказ от наличного (редукция) и воздержание от приобретения (эпохе) — первые шаги восхождения по аскетической лестнице совершенств.

### **Свободообразность лица**

Свобода — предельная личностная самооценность. Личность и есть воплощенная свобода, квант, дхарма свободы. В личности свобода сгущается, постоянствует, в свободе личность разряжается, витает. Из личности она истекает сгустками лично-свободо-значимого. Свобода — кровь личного бытия, его воздух и простор.

Опыт самооценного существования личности есть опыт свободы. Личностной свободы, пушкинско-моцартовской легкости.

Личность свободна в пределах доступных, посильных для неё степеней сознания и воли, посредством способностей сознания и воли. Но сама по себе она свободна и от смыслов сознания, и целей воли.

Ее почвой стало ее собственное царство ценностей, благ и суетей. Ее бытие — благобытие в свободе. Она рождается здесь и живет здесь же как самоблаго. Благородство — искусство свободы. Воля и покой — качества благобытия.

В природе человека его воля и сознание связаны, а не свободны. Но это не значит, что они отсутствуют. Это значит, что они здесь неотличимы от самой природы. Природа человека есть тело его сознания/воли, которое и обозначается словами бессознательное и непроизвольное. Это состояние самотождественности, часто принимаемое за невменяемость, хотя именно оно предельно суггестивно.

Связанность, оестественность сознания/воли раскрывается в чувственности и страстности, вокруг которых выстраиваются способности сознания, понимания, воображения и суждения. Волнение чувствования первично по отношению к любым оспособленным состояниям и соответствующим им способностям. Это так хотя бы потому, что связанность открыта для мифопоэтических внушений.

Именно благодаря природе, что «при роде», возможно счастливое сознание живого настоящего и благоволение общему благу. Благодаря связанностям, в целом сознания/воли налицо присутствие жизни рода, его жизне-смертного времени, и всего того, что «на роду написано».

### **Родовая жизне-смертная память**

Жизне-смертная память — ежелично данная явь человеческой жизни: своей, родных и близких, всех людей на земле, включая святых. И вместе с тем та духовная перспектива, та, выражаясь слогом М. Бахтина, *внутренняя вненаходимость*, что налицо в самой что ни на есть простой, повседневно-поместной жизни

Непрестанная жизне-смертная память. Для себя — о будущем, о том, чего еще с тобой не было, но будет и с тобою, как со многими другими уже было. Как всегда происходит со всяким в роде твоём, где каждый умирает, а род живет. И не в малой степени — именно памятью жизне-смертной. В прямой перспективе для рода, в обратной — для смертного. Но и для него она станет прямой, когда он умрет: это будет память о том, что уже произошло, что в прошлом. Хотя и здесь, на земле, она может быть прямой для тех, кто пережил ее, смерть-матушку, прижизненно, обрел опыт смерти и живет, зная ее, как свое второе рождение.

Вот несомненный источник человеческой свободы. От чего? От повязанности повседневностью, социальностью и культурностью, и всем прочим, что для каждого из нас — временно и преходяще.

Жизне-смертная память. Она в каждый миг и в каждом шаге на жизненном пути размыкает горизонт, на фоне которого этот шаг-миг делается прорисованным и выпуклым, приобретая значение ритуального жизне-смертного жеста (хотя и без присущей этому слову картинности). Она делает, поддерживает нас вменяемыми духу происходящего в данном шаге-миге событию, давая возможность ответствовать ему своим прямодушным послушанием. Словом, она воистину освобождает нас — в нас же самих — для всего.

Каждое стечение обстоятельств, всякий случай способен силой жизне-смертной памяти превращаться в мгновенное мановение-вевяние Духа Святого, ответившего нашей прирожденной свободе — своей свободой дышать здесь и теперь.

Чем не пушкинские «покой и воля»?

Набрасываемая на памятную жизнь/смерть сетка координат того или иного образа жизни несомненно сказывается в облике свободы жительства, понуждая ее говорить языком своего времени, так или иначе окрашивая ее и прорисовывая.

Но и наоборот: можно спрашивать о свободе и естественности всякого образа жизни, о тех внутренних степенях, пещерах свободы, которые оставляет он в себе для незатухающей, всегда доступной человеку жизне-смертной памяти, ибо в этом — в самую первую очередь — и будет состоять его человечность.

Кто не знает, как плохи, запутаны сегодня отношения человека со смертью. Сколь сильны и соблазнительны приманки, как нарочно, отвлекающие нас от первородства жизне-смертной памяти, сколь плотны покровы, застывшие взгляд в ее сторону. Слепые ведут слепых, внушая друг другу, что живут они как бессмертные.

Единственный смысл этой слепоты — и смысл подлый — можно видеть в стремлении подавить родовое сознание человека, заставить его забыть, какого рода он и племени. Обезличить, чтобы легче было «манипулировать» его сознанием и волей, как элегантно выражаются бонвиваны-социологи.

Народничество, связывающее устремления к свободе с судьбою народа, напротив, состоит в признании за народом как целым, за образом жизни и мыслями его, достоинства первичной свободы жить и умирать, рождать и лишать жизни, нести в себе жизне-смертную память и основывать в ней свою жизнеспособность.

Дело, разумеется, не в обычаях народных, как таковых, не в установлениях и преданиях его образа жизни. Они важны не сами по себе, не как памятники в воображаемом музее, а как орудия продления народной воли и покоя, как средства накопления народного благосостояния: стояния во благах мудрости, мощи и здоровья. И в качестве таких орудий, обычая народной жизни — самоценны, священные, возвышаемы в достоинство вещей кульгово-почитаемых.

Ну а что касается культуры, позитивистски мыслимой культурологами, то она, собственно, состоит из добывающих и обрабатывавших отраслей духовного хозяйства, которые сами ничего не производят, а лишь производят из добытого, обогащенного и обработанного. А часто и расхищают данное природой народу, доводя жизнь до состояния вырождения и удерживая ее там.

Так и происходит, когда намеренно истощается и засоряется первичная жизнь-смертная память, когда, как северные и сибирские реки, перекрываются и перебрасываются в искусственные русла потоки естественной жизнь-смертной памяти.

Оговоримся: все сказанное о недвойственной естественности и свободосообразности народного образа жизни не означает, что в ней человеку отказано в личной духовно-творческой самостоятельности, что нет в ней места личному обособлению и самоуглублению. Напротив, такие личные таланты, как целительство, ясновидение, проницательность, яркость обрядового поигрывания, а также развитое искание личного любования или потребность в воспитании своего лица тут и расцветают. Как и доступное для всех участие в воплощающих жизнь-смертную память ритуальных трудах.

Вместе с тем обособленная от рода человеческая точка зрения на жизнь и самородно-народная не могут не различаться, ибо озираются в них среды разного объема и содержания.

В каждом своем историческом состоянии народ-этнос (и любой его субэтнос) ветвится вокруг заведомо данного остова, образованного разными установлениями и преданиями, институтами и традициями. Но если нас интересует не одно только телесно-повседневное жительство, — с его «здравым смыслом» и «доброй волей», — а жительство, оправданное жизнь-смертной памятью, то сквозь плотную сеть житейских попечений, за волнением моря житейского остов этот проступает довольно-таки ясно, хотя и в отраженном свете.

Да, образ жизни пронизан, размежеван и скреплен, сообразно своим обыкновениям. И никак нельзя считать их только помехой, только тем, что должно быть прозрачно для очевидностей и произвольностей жизнь-смертной памяти. Установления и предания име-

ют свои собственные источники и пути развития, связанные с потребностями общественной жизни, с логикой движения промышленных, военных, коммуникативных и прочих арматур. Возникающие здесь, казалось бы, за пределами непосредственной человеческой жизни, возможности — это ее собственные ступени свободного развития. Они столь же принадлежат пространствам-временам истории, сколь и жизни народа, они воплощают — в каждый данный момент — возможности его исторического становления, его *историческую судьбу*.

Историчны не только этнокультуры, но и сами этносы. Исторична и жизне-смертная память, и личностно-родовые ведения и упования. Меняются в истории исходные очевидности и произвольности личностно-родового, народного бытия, но само оно остается неизбывным и неотменным.

### Духовное возрождение

Идея обретения исторической родины, как дома бытия, как первопочвы человечности, вовсе не предполагает неизменного постоянства основополагающих (аксиоматических) человеческих состояний в прошлом времени или пространстве, когда-то определявших жизнь народа. Куда важнее, что она сходится с идеей возрождения (преимущественно — духовного возрождения). Возродиться — и значит вновь родиться на своей почве, привиться к ней и далее, прорастая, зреть и плодоносить.

Возрождение — обретение родины. Духовное возрождение — обретение духовной родины. Таково всякое возрождение, простирающееся памятью в прошлое и воображением в будущее. К. Батюшков говорил как-то о «славе возрождающейся Италии из развалин классического Рима». Возрождением романских древностей во Франции считается классицизм, а германских — романтизм. В России мы также знаем целую цепь возрождений: сергиевское в XIV в., петровское в XVII, пушкинско-серафимовское в начале XIX в. и начало исихастски ориентированного возрождения, затерявшегося в безумствах серебряного начала XX-го в., не успевшего или не сумевшего стать золотым веком русской духовной культуры.

Идея возрождения объединяет в себе мотив вечного возвращения с мотивом исторической новизны и своеобразия.

В ней несколько составляющих: а) ближайшее основополагающее состояние народного бытия, его духовная прародина. Оно может быть представлено не только местом или временем, но ликом свято-

го или гения, именем вождя, памятником культуры или природы; б) ведется собирание элементов старого-нового исторического состояния — деятельностью науки, искусства, созерцательно-молитвенной практикой, собиранием земель и произведений. При этом образ искомого состояния оплотняется, содержание его выясняется и т.д.; в) в среде и потоке этих усилий происходит поколенчески значимое событие-процесс, именуемый возрождением, по своей природе схожий — если не сказать тождественный — пассионарному или мифопоэтическому импульсу-порыву. Это событие в потоке исторического времени берет на себя функцию означения того, что возрождение началось и состоялось. Далее оно и станет очередным или рядовым основополагающим состоянием.

Но более важным историческим следствием этих процессов является то, что в ходе их осуществляется *антропологический синтез* (ландшафта и культуры, образа жизни и его различных функциональных стилей и т.д.), то есть открытие нового человека, со своими ценностным внутренним оснащением.

С экологической точки зрения ясно, что возрождение — как экологическая альтернатива вырождению — есть адекватная форма исторического бытия народа, его культуры и духовной жизни.

Родотворные тона этого круга идей отнюдь не случайны. Умное делание — это параевгеника родового жизне-смертного опыта, историческая эвристика его. Благодаря духовному родотворному действию умное делание предстает перед нами не только как подражание-памятование, но и как надеющееся и плодоносное ожидание.

Конечно, цельнодеятельность материально описывается всей совокупностью жизне-смертных обрядов, а не одним мифопоэтическим мотивом чудесного зачатия. Событие подлинного цельнобытия — это и зачатие, и вынашивание, и рождение, и воспитание, и пр., и пр.

Добавим, забегая вперед, что в измерении цельнодеятельности литургия и все её обряды предстают как мифопоэтический метаязык умного делания.

### **Живое и мертвое в культуре**

Стоило мифу стать объектом научного изучения и тем самым попасть в состав культуры, как он оказался между Сциллой демифологизации и Харибдой безудержного мифологизирования.

Опознание мифопоэтической традиции как самостоятельной сферы народной жизни и культуры послужило поводом для разрастания этих, казалось бы, разнонаправленных к ней отношений.

С одной стороны, началось остранительное дистанцирование, превращающее уже символизированные архетипические структуры в своего рода материал для созидания (включая реконструкции), для демонстративного — символического же по своей природе — разрушения, разновидностью чего и является демифологизация. Ясно, что дистанцирование делает невозможным прямое прикосновение к сокровищнице предания, и потому демифологизация всегда обречена на вторичность, на работу с уже-символами.

С другой, предпринимаются настойчивые попытки отождествительного погружения в тело предания, водворения в его просторах, являющиеся в то же самое время жертвенным подставлением себя под град пассионарных мифопоэтических импульсов, каждый из которых затем требуется превратить в культуросообразный жест.

Поверхностная, нарочитая мифологизация — вовсе не альтернатива демифологизации. И оно не может возместить отрыва вторичной культуры от ее традиционной этнической основы, от тела этнокультурного предания. Оно может служить лишь косвенным показателем неизбывной потребности в корнях и почве, но никак не удовлетворением ее.

А в-третьих, естественность также приобретает здесь многовидность. То она истолковывается культурно-экологически, то как непровольная органопроекция мифопоэтических архетипов, а то и напрямую наделяется витальной энергетикой.

Но при любых истолкованиях естественность проступает в повседневно-поместной жизни как её внутреннее духовно-творческое качество (например, как сказано ранее, в виде жизне-смертной памяти). И она же толчется в дхармах симультанно-спонтанного самораскрытия правобразов (благ и сутей). И все это — одна и та же многоликая естественность, жизнесообразная и жизнеспособная.

В свою очередь культура — с ее иконическими пространствами-временами — опознается как такой же ландшафт для обитающего в ней этноса, что и ландшафт природный. Иконические «посещения» каких-то мест в таких пространствах-временах мало чем отличаются от посещения мест в естественных средах/потоках. Причем весьма часто оба эти аспекта присутствуют в поведении человека одновременно, поскольку природная ситуация для него насыщена энергемасимволами, а энерго-символические среды воспринимаются как витальные. Кроме того, и там и тут действует единый процесс органопроекции, обращения прямых и обратных перспектив, смены направленностей и отнесенностей действия.

В свете сказанного ясно, что разного рода сущности, которым обычно приписывается предикат свободы, — к примеру, свободное время, свободное пространство, свободная самостоятельность, — и вправду имеют онтологическое значение. Какое?

Во-первых, напомним, что в духовном пределе единство естественности и свободосообразности есть прямое онтологическое следствие из основного постулата христианской антропологии — из различия усии и ипостаси, природы и лица. Таков главный охватывающий контекст проблемы.

Во-вторых, свобода в пространствах-временах культуры суть свобода душевных и духовных посещений, свобода участия (или неучастия) в ее мифопоэтических экодрамах. Причем она должна пониматься здесь не столько как предпосылка осуществления духовной жизни/деятельности, сколько как итог ее. Это и значит, что свобода сознания, воли, мысли и прочего в человеке растет в мифопоэтических средо-потоках, именуемых экоепей.

Если музей — символически — это храм, то выставка — торжище, ярмарка, базар. На ярмарке все имеет цену, продается и покупается, в храме — все бесценное, то, что цены не имеет. Так, разумеется, лишь по правилам культурного этикета. В жизни все карты спутаны: для не могущих купить и торгуемое лжесвято, потребительски обожаемо; а для тех, кто вне данного исповедания, и все храмовое спешит в доход.

Это различие простирается и на душу человеческую: в храме — священный трепет, невозбранимая серьезность, взыскание возвышенного, на торжище — цветение чувственных вожделений, пиршеские излишества и непотребства.

Срединный мир, что и то, и другое объединяет, — праздник, торжество.

### **Онтологический статус мифопоэтической традиции**

Итак, ясно, что «мифопоэтическая модель мира», сохраняемая «мифопоэтической традицией» и обнаруживаемая в «мифопоэтических текстах», не имеет пока установленного и определенного онтологического статуса. Мифопоэтическое реконструируется из многочисленных источников, проявляется в современном творчестве, но как бы не имеет собственного местобытия в человеческом общежитии и культуре...

Может, стоит признать, что онтологические параметры мифопоэтического и нельзя определить, а потому спрашивать о реальности или ирреальности мифопоэтических явлений попросту бессмысленно? Кто сумеет различить, где правда, а где вымысел в этом волшебнейшем из миров?

Иногда, излишне доверяясь интуиции, так и хочется сказать, что все мифопоэтическое существует «в форме содержания», то есть вне всяких форм, как нечто в принципе не вмещаемое в них, вне каких бы то ни было образов мысли, действия, общения. А раз не выявляемо, то и несущественно.

И все же в одном отношении искомые онтологические параметры могут быть установлены. Для чего нужно встать на точку зрения исторической эко-этнологии и вспомнить о методологической функции понятия этнического стереотипа в этой сводной дисциплине.

Этнический стереотип считается стереотипом поведения членов этноса в различных реальных и воображаемых ситуациях, совокупностью правил перехода из одной жизненной ситуации в другую. При этом этнический стереотип дифференцируется:

— *пространственно* — по отношению к ландшафту (среде), состоящему из отдельных локусов, зон;

— *темпорально* по отношению разным уровням жизне-смертной ритмики (от повседневного, дневного и недельного — через годовые циклы — до охватывающего космического времени);

— *функционально* — по отношению к различным секторам образа жизни и деятельности, автономным в данное время в данном этносе;

— *субсидиарно* — и по отношению к разным субэтносам, этническим группам, выделенным по отношению к одной из трех предыдущих рубрик (как минимум).

Нам важно подчеркнуть, что в концепциях эко-этногенезиса этнический стереотип осмысливается преимущественно с точки зрения тех функций, которые он выполняет в *установлении равновесия* между этносом и географическим ландшафтом, в котором он обитает. Отклонения от предыдущего состояния равновесия мыслятся здесь всегда как внешние, а достижения последующего такого состояния мыслятся в потоке собственного времени этноса и путем задействования всех функций его образа жизни. Одним словом, речь идет преимущественно о приспособительных функциях этнического стереотипа, а что можно представить далее себе на основе этой методологии — достаточно хорошо известно из истории структурно-функциональной социологии.

Интересно другое, коль скоро представители эко-этнологии склонны ссылаться на учение В.И.Вернадского о биосфере и обосновывать свои концепции эко-этнологического равновесия в рамках сферических представлений, уместно спросить: что представляет собой этнический стереотип не в биосферном, а ноосферном наклонении? Если уж идти по пути, указанному великим естествоиспытателем, то до конца, где придется взглянуть на экоэтногенезис с точки зрения процесса становления ноосферы.

Так вот: все, что ранее обозначалось терминами «мифопоэтическая традиция», «мифопоэтическая модель мира», «мифопоэтическая мысль», по сути своей есть проекция этнического стереотипа в ноосферу этноса.

Тем самым предлагается рассматривать этносы и как явления биосферы, и как явление ноосферы. Единство рассмотрения достигается тем, что этно-ландшафтному равновесию (на уровне биосферы) ставится в соответствие этнокультурное равновесие на уровне ноосферы. При этом культура опознается как своеобразная среда, на которую распространяется все сказанное выше в связи с адаптацией этноса к ландшафту. Этнический стереотип, будучи фундаментальной системой жизнеобеспечения этноса, регулирует установление его равновесия в любой среде, включая культуру. Поведение членов этноса в отношении объектов культуры (в частности, знаковых, образных, символически-энергетических) столь же наблюдаемо, как и поведение в отношении природных объектов. И столь же для этноса характерно.

Отсюда, между прочим, следует, что исходным является не понятие этнической культуры, — как связанной совокупности воплощенных ценностей (хотя охрана их целостности для этноса есть дело первейшее), — а понятие этнического стереотипа поведения в отношении культуры. Именно этот стереотип регулирует отбор или исключение объектов, образующих экологически воплощенную культуру.

Этническая культура — не извечна, не есть нечто исторически постоянное. Напротив, она всегда — динамическая реальность, в которой состояния устойчивого этнокультурного равновесия сменяются состояниями неустойчивыми, неравновесными. В то же время этнический стереотип поведения (и, конечно, ведения) должен быть функционально и тематически идентичным, иначе пришлось бы говорить не о генезисе (или развитии) того же самого этноса, а об этнокультурных трансформациях. (Этот вид становления этнического мы

не считаем заслуживающим рассмотрения, но о нем речь может идти лишь после этногенеза, сохраняющего множественную этнокультурную идентичность общества.)

Культура как система жизнеобеспечения? Да, особенно, когда речь идет об овеществленной, знаково-отстроенной, охозяствованной культуре, состоящей из «добывающих» и «обрабатывающих» отраслей духовного производства.

В этом контексте до дурацкой ясности прозрачен смысл романтического противопоставления понятий культуры и цивилизации: живой, духовной, по преимуществу, культуры, и овеществленной и ознакованной цивилизации. От этого популярного когда-то противопоставления современной экологией культуры унаследован тот смысл, что органопроекция живого этноса — сначала в культуру, а затем и далее в материальную среду, — может порождать бранные части, которые постепенно отмирают; или условия, при которых привлекаются заведомо инородные тела (румяна и протезы); или псевдоморфозы — злокачественные опухоли на теле и в душе культуры. И тогда, как защитная реакция этноса, может происходить сворачивание его этнической культуры до нуля-ноосферы.

Сказанное означает, что помимо овеществленной, знаково или только символически выраженной этнической культуры, есть иная реальность, данная человеку не через вещественное или знаковое отстранение, а благодаря исключительно внутренней вненаходимости — психопрактически. Это — *психологическая культура* этноса.

### **Личность как носитель и целое аксиоматических состояний**

Обычно живая человеческая личность трактуется то как лик, то как образ, как нечто отстроенное и отчетливое; напротив, слабая выраженность личного начала ассоциируется со смутностью облика, «непропеченостью», как говорят в народе. Реже, не без влияния экзистенциализма, — как порыв, избранность, носитель произволений, источник свободной воли. Причем эти точки зрения психологически соотносятся как *характер* и *темперамент*.

Вполне обычно и полнотное толкование личности в качестве носителя ценностных начал, установок и ориентаций. С точки зрения типологии форм экзистенциальной рефлексии ясно, что личность обладает бытием во множестве жизненных сред и потоков, совместимостей и последовательностей; причем в каждой среде и в каждом потоке у нее своя роль, свои «субличности», «маски» и «одеяния».

Спрашивается, а что такое ясность как личностное качество? В «Голубиной книге» находим стих:

А и белый свет — от лица Божия,  
Солнце праведно — от очей его,  
Светел месяц — от темечка,  
Темная ночь — от затылочка.  
Заря утренняя и вечерняя — от бровей божьих,  
Часты звезды — от кудрей божьих.

Воспользуемся первой строкой стиха: «белый свет — от лица Божия». Она фиксирует важнейшее уравнение мифопоэтической антропологии, гласящее, что *свет — это лик*.

Обращение к данным мифопоэтической традиции напоминает нам о контексте, в котором возникли все приводимые соображения о единстве родовой соборности и личностной самооценности.

Ранее уже было сказано, что ценностные качества свободности и естественности произрастают на почве мифопоэтической и ритуально-драматической традиции. Затем из историко-экологических соображений было показано, что мифопея — это проекция этнического стереотипа в ноосферу и пневмосферу.

Поэтому, когда сейчас мы ценностные качества состояний относим к личности, нужно понять — что означают они с точки зрения укоренности личности в роде? Что для нее — как цельности — есть мифопея?

Полнота здесь — наполненность личности составляющими родового предания и родовой среды. Вскормленность, воспитанность ими. В этом смысле говорят о *содержательности* личности и об *одержимости* её. Это контрастность лика, положительная выраженность личности и сама по себе её положительность, *приличность*. Проявленность родовых черт внутреннего человека через человека внешнего, во внешнем.

Отчетливость — образная отстроенность человека, выявленность его породы в работе воображения, в образе жизни. То, что дается в *симультанно*, в единоратности человеческого облика.

Приемистость, податливость, легкость на подъем — сюжетно-драматическая, обрядово-родовая составляющая человека. То, что дается, *нуминозно*; отсюда способность очаровываться, вовлекаться; и что проявляется как страстность, действенность.

Святосность — пронизанность светом, способность излучать и принимать свет. Полевая насыщенность и напряженность. Свет, изграфляющийся в отчетливости лика и завязывающийся в сюжетные узлы поведения. Это одухотворенность личности, понятая как дыхание ее естественной свободы.

Об оправдывающих ценностях нужно сказать: наивно думать, что ценности и блага даны, как камни на дороге. Они всегда обладают повышенной энерго-символической выраженностью, означенностью, и только в этом качестве доступны личности, проявляются в свете ее правды.

Высшие духовные состояния таковы, что в них ценностно-значимы не извольности и/или отчетливости сами по себе, а их соцелостность, отвлеченная от означаемых в них ценностях. То есть, собственно, свет и те цвета, в которые он расцвечивает все, объемлемое им.

Таким образом, причастность личности (самости) к роду, родовым средам и преданиям, недостаточно, да и неправомочно описывать дискретно, «словарно», как делал К. Юнг, или как стараются делать следующие ему символисты и семиотики.

Более осмысленной, плодотворной нам представляется точка зрения свящ. Павла Флоренского: в ней непрерывность пространств-времен сочетается с их вещной и энергийной насыщенностью (включая вещи-знаки и вещи-символы).

Предлагаемая нами концепция *аксиоматических состояний* позволяет последовательно провести точку зрения гуманитарного световедения, допуская, что свет освещает пространства и длит времена; что в нем — и только в нем — отчетливо различимы вещи, движутся токи, толчки и прочее.

Указывая на важность понятия аксиоматического состояния, мы утверждаем, что возможна смена аксиоматик при сохранении духовного достоинства различных состояний сознания/воли. То есть аксиоматика, ценностная парадигматика может быть разной, а основное состояние сознания/воли все же будет духовно значимым, причастным родовым средам и потокам.

### **Аксиоматические состояния сознания/воли**

Суть понятия аксиоматического состояния можно видеть в том, что оно, с одной стороны, позволяет различать ценностные типы личности и причислять личность к тому или иному ценностному типу, а с другой — через свет и лик — возводит ее в духовные пространства культуры или культя.

Привычные, опорные ходы мысли и умного делания есть как в житейском, так и цеховом горизонтах. Разница между теми и другими состоит, видимо, в том, что в цеховом кругу принято различать достигнутое и недостигнутое (познанное/непознанное, умеемое/не-

умеемое) и, зная об этом, стремиться расширить горизонты принципиально достижимого. А в житейском кругу привычность воспринимается как устойчивость, надежность, которую нужно сохранять, а не расшатывать. Но и этим дело не исчерпывается.

Оно не в привычности, как слепой, неосознанной, косной силе. Оно в ценностных предпосылках, непосредственно воспринимаемых как исходные очевидности и произвольности. Речь идет об аксиоматических состояниях, проекциями которых на ось сознания являются очевидности, а на ось воли — произвольности.

Причем понятие аксиоматического состояния следует определить так, чтобы оно могло относиться к различным оспособительным структурам сознания/воли, к разным схематизмам способностей. В данном случае речь пойдет о такой структуре, в которой *ценностное чувство* (и дополнительное ему ощущение) сопряжено со способностями воображения-понимания-суждения-созерцания.

В частности, при введении понятия об аксиоматических состояниях мы учитываем накопленный опыт не только различения очевидностей и сомнений (что известно еще от античных скептиков и Декарта), но и сознательные ему различия смыслов и абсурдов, ценностей и таинств и т.д.

Теперь не так трудно заметить, что речь идет об очевидностях и произвольностях не столько в отношении предметов, сколько в отношении состояний души. Поэтому очевидность, произвольность, ясность и отчетливость и другие, подобные им, термины означают не что иное, как собственные качества аксиоматических состояний. Для более подробной характеристики понятия аксиоматического состояния обратимся к следующей типологической схеме, где варьируется показатель свободы (+) или несвободы (-) сознания (Ww) и воли (Wl), являющиеся координатами реализации аксиоматических состояний (Табл. I).

Притом аксиоматическое состояние естественно, когда устойчиво (в них привычно и легко), и оно же свободно, когда подвижно, легко и непреткновенно.

Аксиоматические состояния — характеристики личностного существования и лишь в отношении такового они выражаются в сознании и воле.

Дух дышит, где и как хочет. Духовная жизнь подвижна вдохновением свободы. На уровне сознания/воли она проявляется как свет, освещающий пространства сознания, и энергичность воли к длению времени. Со внутренним светом — естественным или сверхъестественным — имеет дело *плазматическая функция* ума.

Таблица I

Свобода воли Wl		
Свобода сознания Ww	+	–
+	Свет, яркость, ясность  (integrity)	Отстроенность, отчетливость, точность  (симультанность)
–	Произвольность, Действенность  (спонтанность)	Полнота, насыщенность, напряженность (тектоничность)

Итак, ясность для ума, очевидность для сознания и произвольность для воли. Это речь в терминах качеств состояния.

В то же время, поскольку сознание тяготеет к образности, отстроенности и четкости, возможна отнесенность к той или иной точке образа, к определенному его элементу-виду. Так что симультанен, единократно схватываем весь образ сразу.

Воля же тяготеет к подвижности, она – поток, дуновение. Её сюжетные движения – непреткновенны, приемисты, но и ритмичны. Здесь возможна направленность. Поток сукцессивен и дискурсивен.

Произвольность состояния связана с функцией, подъемом, заряженностью, пассионарностью, тогда как отчетливость – с заряженностью, напряженностью, с энергией связей.

Ясность и отчетливость также можно понимать как яркость и четкость. Это медитативные ценности сознания, варьируемые относительно воли.

Остаточный член рассматриваемой типологии – полнота, насыщенность. Причем, поскольку речь идет об аксиоматических состояниях, ясность, светность можно трактовать как ценностную оправданность (освещенность светом той или иной правды), а освещаемое – как правдоподобность, как ценностную насыщенность состояния. Это подобно яркости и контрастности.

Высветление состояния – апофатично; насыщение – катафатично.

Возможность, энергетическая насыщенность света и произвольность, приемистость – это динамические, сюжетные ценности сквозного действия воображения.

Есть еще здесь и дополнительность координат типологии, говорящая о том, что свобода дополнительна естественности. Для последней ясность и насыщенность меняются местами. Важно еще, что апофатика — это техника освобождения, тогда как катафатика — техника оестественления.

Духовные качества состояний не допускают умаления естественности в противовес свободе (и, напротив того, свободосообразности vs. естественности).

Главное приобретение этой типологии — возможность исторического понимания аксиоматических состояний. Основные состояния могут быть аксиологически различными, исторически развивающимися.

В частности, возможна перемена аксиоматики основного состояния благодаря парадигматическому воображению. Однако смена экзистенциального проекта не есть, конечно, смена реальной линии исторического развития. Скорее — это смена историософской схемы. Таким образом, историософская рефлексия опирается на парадигматическое воображение и занята выработкой экзистенциальных проектов, сменой аксиоматик/парадигматик. Безболезненная смена аксиоматик культуры — осмысленная вне оппозиции толпа/герой, рутина/творчество, традиция/новаторство — невозможна вне историософской рефлексии (и как можно показать — вне мифо-ритуально-поэтико-драматической рефлексии).

Предметность состояния, раскрывающаяся в его специфическом свете, отнюдь не остается в стороне от этого рассмотрения. Но она раскрывается через работу функций познания и творчества. Познанность и претворенность — не менее важные показатели идентичности личности и этноса, чем оправданности и завершенности.

Кстати, оправданность — это спасенность, которая — как мета-историческая функция — дополнительна творческой претворенности и познанности (знаниевой представленности).

Важно также, что ясность, отчетливость, приемистость и пр. — есть не просто качества состояния, но качества ценностей и качества производные от них (в частности, полезности).

В личностных контекстах уместнее говорить не о ценностях, аксиологически представляемых в виде объектов, а именно об аксиоматических качествах состояний. Причем при направленности сознания/воли к плану естественного возникает предметность ценностей-естеств, благ; а при их направленности к свободе — самоценностные суги.

Произвольность можно также понимать как игру воображения, измышленность.

Полнота содержания, увиденная с небес света, суть глубина. Качество, важное как характеристика мифопоэтических реальностей. Непосредственная достоверность мифопоэтического — это уже не только вымысленность (произвольность), но и глубинность, светонасыщенность, способность освещать, объяснять, оправдывать.

А также способность вдохновлять и освящать, то есть та духовная сила, которая — напомним слова А. Гумбольдта — неотделима от исторической традиции и окружающих условий.

В гипотетико-дедуктивных или аподектико-дедуктивных моделях логики аксиоматическое состояние — начало, из которого все следует. С точки зрения типики причин Аристотеля, аксиоматическое состояние ближе всего к энтелехии, а не одному из четырех фиксированных им типов причин.

В аксиоматических состояниях человечески важно то, что можно в нем увидеть или услышать, понять и вообразить, то есть не его изобразительно-выразительные возможности, а то, на что человек вдохновляется в данном состоянии, то, к чему он побуждается благодаря скрытой в нем внутренней, духовной силе.

### **Аксиоматические состояния и обновление ума**

Ранее уже рассматривались критические и аффирмативные функции интеллекта, которые он отправляет в отношении к: культуре, ее институтам, традициям и практикам; метаисторическим функциям творения, хранения, спасания; к экопее, взятой в единстве ее био-, ноо- и пневмосферы; к самообразу человека.

При этом выяснилось, что свобода и естественность аксиоматических состояний являются самоценными качествами не только для личности человека, но и для других пластов человеческого бытия, — в частности, для пневмосферы и культуры (по крайней мере, в духовной ее части).

Есть основания предполагать, что наблюдаемая сегодня реинституционализация интеллекта (изменение его отношения к институтам-традициям-практикам культуры и изменение его отношения к мифо- и экопее) является вместе с тем процессом более глубокого уровня, а именно процессом *антропологического синтеза*: тем собиранием человека, в ходе которого изменяются не только схематизмы сознания/воли, но и *антропологические прототипы* (модели, образы, типы человечности). Внутренне этот процесс переживается как изменение первичных очевидностей и произвольностей, то есть аксиоматических состояний сознания/воли.

Можно вопрос поставить и так: в чем же укореняется этот нано-во культурно-оформляющийся интеллект? В новую науку ли, в новое искусство или во что-то еще ранее небывалое? В какие миры — через эти новые формы — новый ум пускает свои корни? В живую или мертвую природу он встраивается?

Апофатика и катафатика так или иначе вращаются вокруг какого-то духовного центра, *основного духовно-творческого состояния*, значащего с той или иной экопеей, тем или иным набором средо-потоків жизни.

Усилия по демифологизации и критике, направленные на расчистку среды, изъятие из жизненного оборота символа- и энергошлаков, а также обратные усилия по мифологизированию — имеют целью выявление нового духовного центра тяжести всех сред и сфер жизни.

Развертывание познания и претворения идет все в том же направлении, но в предметном горизонте.

Для ответов на эти вопросы существенным является наше утверждение о возможности прямого энерго-символического тока, светолития, возникающего в силу прорастания сознания/воли в тело родового предания. При этом мифопоэтическая традиция не противопоставляется профессиональной культуре, как низкая, народная, фольклорная культура — высокой, профессиональной, авторской. Модель, в которой принимается различие «носитель/несомое», остается в стороне. Речь впрямую идет об энерго-символо-потоках, о личной светосиле и родовой расцвеченности его.

Просветительская форма институционализации интеллекта — по Канту — основывалась на свободе публичного пользования рассудком. Перенося центр внимания со способности суждения на способность воображения, спросим себя, в чем же сказывается предполагаемая реинституционализация на воображении?

По-видимому, следующие аспекты воображения относятся к искомому новому уму:

— способность антиципации праобразов сложных парадигматических структур (пространственность, системный подход, теория научных революций и т.д.); причем она основана на соединении теоретического созерцания с методологически дисциплинированной мыслью (интеллектуальная интуиция Шеллинга, спекулятивная мысль Гегеля);

— способность заопосредованного видения/ведения (сферическое воображение В.И.Вернадского, пространственность свящ. Павла Флоренского, биоэнергетика Л.Н.Гумилева);

— способность спонтанно-симультанного схватывания образа жизни (и жизненного пути) как целого;

— а также нынешний исследовательский упор на правополушарность, импринтинг, иконичность и прочее.

Через эти повороты мысли видно, как умный свет, ум и его правда укореняются в различных средах-потоках. Сколь широк охват умом окружающего, столь глубоко и его укоренение в них. А главное — что правильно понятие культурные формы — не помеха тому; демифологизации и мифологизации, критики и проектировки лишь помогают, а не мешают такому прорастанию.

Основываясь на сказанном, можно принять суждение о том, что пространством свободы совести, согласия ума и сердца является культура. Как же тогда быть с этнокультурной идентичностью во всех возможных мирах? Не навязывается ли вместе с нею мнение о несовместимости рода и совести, о невозможности совести родовой?

Человек, добывающийся согласия ума и сердца, слова и дела, человек чести и совести назывался *культурным героем*. Это «сам», тождественный себе во всех возможных мирах.

Через соотнесенность аксиоматических, самоценных и соборно-родовых начал этот сам-друг-герой возводится к святости, светопритию/светолитию. Род и особь со-вестны в святости, относительно её. Это — состояние высшей личностной зрелости и высшая ступень духовной развитости.

Прямой энергийно-символический ток вдохновения не отрицает того, что аксиоматические состояния достижимы, как правило, в сложных иконических структурах и в трудных процессах. Что именно трансверсия, трансгрессия в них доставляет искомые состояния опытно, намеренно.

Ценности, связанные с данным аксиоматическим состоянием, также даются сюжетно-иконически. На этом творчески основана возможность полного сюжетно-иконического воплощения ценностей, благ и суетей (данного основного состояния).

Кстати, поскольку «страх и отчаяние», «любовь и надежда» суть координаты ценностного чувствования, ясно, что из закона Рибо-Выготского вытекает «принцип надежды» Э.Блоха.

А для нас — художество художеств.

### **Аксиоматические состояния и этнокультурная идентичность**

Экологическое движение за защиту первозданной природы привело к распространению сознания о том, что первичным являются хранительно-спасающие, воспроизводственные отношения к различным ресурсам природы.

Но ведь этнос — тоже факт природы. Сегодня принято думать и о экологически-рациональном, воспроизводственном, хранительно-спасающем отношении к этносам, к их витальным ресурсам. Ибо имеет место расхищение этих житнетворческих ресурсов этносов и даже хищнически-истребительное отношение ко всему духовно-самобытному, житнетворческому в них.

Механизмы регенерации живого не безграничны. И на них одних полагаться отнюдь нельзя.

Кроме того, научно-технологическое развитие, урбанизация и сервильзация образа жизни создает все новые, искусственные среды/потоки, в которых видится объективная угроза сохранения этносами их этнокультурной идентичности.

В этой связи можно сформулировать историко-экологический императив *этнической идентичности во всех возможных мирах*. Суть его состоит в том, что в любых предлагаемых обстоятельствах (условиях и условностях) нужно соблюдать основное правило экологической критики — искать и находить такой поворот событий, который бы служил развитию, усилению, а не ослаблению этнокультурной идентичности. Ни один мир не должен априори исключаться из этой работы экологической критики. Везде нас интересует сила, а не слабость. Средства, а не препятствия.

На этом фоне проявляется особая важность понятия *исторической судьбы* народа, введенного Л.Н. Гумилевым. Тогда сформулированный историко-экологический императив можно трактовать как принцип сохранения единства исторической судьбы. Пассионарные — они же мифопоэтические и историософские — толчки и напоры, выводящие этнос из состояния равновесия с различными физическими, информационными, культурными ландшафтами, это события, чреватые изменением исторической судьбы. Но важна она не как простая непрерывность во времени, а как сохранение духовного, ценностного единства этноса при любой возможной идеологической, политической, культурной трансформации.

Далее. Нужно понять, что этно-культурная идентичность — качество не только сохраняемое, но и приобретаемое, не только постоянное, но и изменяемое. Возможные миры оцениваются как раз на приобретаемость, а не только на теряемость идентичности (сопричастности, притождественности).

Из типологии модальных состояний известно, что отождествление и отстранение — не единственные и даже не главные модальные состояния. Естественность сочетается в бытии живых образований с

возмогаемостью (потенцированием) и оспособлением. Именно эти последние и есть высшее проявление духовности бытия, в которой естественность и свобода нерасторжимы друг с другом.

На предыдущих страницах было показано, что при этих условиях бытие, названное только что духовным, есть вместе с тем личное, тяготеющее к святости как своему идеалу.

Таким образом, воля к единству исторической судьбы народа есть воля к святости и личной выраженности (воипостазированнойности) всего, в чем и с чем он и сосуществует. Святость — личностно-родовая ценность и без ориентированности на родовые сути и блага, среды и потоки она невозможна и непомышляема.

Историко-экологический императив этнокультурной идентичности во всех возможных мирах — принципиальная основа этнокультурной политики и этнокультурологии.

Более мягкая и конкретная его формулировка — этнокультурная идентичность в условиях данного образа жизни и связанных с ним сред и потоков.

#### **Список публикаций автора по теме**

1. Свобода сознания и мифопоэтическая традиция // Упражнения в сути дела. М., 1993. С. 196–228.
2. Культурно-психологическое измерение Евразии // Евразийская перспектива. М., 1994. С. 113–133.
3. Культурно-экологическая перспектива // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. М., 1995. С. 3–40.
4. Диаспоры и постнациональная этничность // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2001. С. 456–472.
5. Политика сохранения социокультурного ядра как методологический вызов // Сообщение. 24.12.2003.
6. Будет ли у этничности будущее в современном мире?? // Открытый университет (Чебоксары 2003). М., 2004. С.165–185.
7. Читая Шифферса [Предисловие] // *Шифферс Е.Л.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 2005. С. 5–28.