

Н. А. ГРЯКАЛОВ

АСПЕКТЫ СОЦИОЛОГИИ ТЕЛА

Выдрессировать животное, смеющееся обещать, — не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа относительно человека? Не есть ли это собственно проблема человека?

Ф. Ницше (Генеалогия морали)

Человеческий мир ставит система денатуратов, антропогенных «машин памяти», работа которых не дает пропасть той тревоге, что была вчера. Разрушение (и разрешение — экстерминация) отприродного пойдет в направлении синтеза символической причинности — учреждении мифопоэтических дуплетов для всякого природного события.¹ Без этого на опреде-

¹ И прежде всего смерти как «реальности» *par excellence*. Умирая, мы становимся вещами (*res*) — поэтому «неважно, произошла ли смерть от несчастного случая, преступления или катастрофы — лишь бы она не повиновалась «естественным» причинам (Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 292–293). Этот «антропологический императив» архаика реализует в актах человеческого жертвоприношения, пароксизмах азарта и непроизводительных тратах (от потлача глинокитов до ближневосточного храмового строительства, этого общественно-

ленном психоисторическом рубеже никак нельзя обойтись: невозможно, допустим, говоря о дожде или громе обойтись без «воли богов».² Так «естественный» цикл вегетации удваивается в обрядах смерти-воскресения — поскольку ретроактивно очеловечить мир можно лишь посредством этого «двойного схватывания», которое вновь и вновь оконтуривает символический универсум. Архаика подозревает, что если однажды позволить фюзису определять самого себя, то из этого самоопределения уже невозможно будет выбраться, то есть невозможно удерживать мерность человеческого. Эванс-Причард, исследуя темпоральный опыт нуэров, отметит жесткую оппозицию между «экологическим временем» (определяемом циклическими изменениями погодных условий) и временем «структурным» или «генеалогическим», которое есть ре-флекс (отражение) человеческих позиций в социальной структуре: «время — это не континуум, а постоянное структурное отношение между двумя точками, пер-

бесполезного труда) — и празднует в них триумф изгиба жизни над всякой «только действительностью».

² Витгенштейн: «Среди многих подобных примеров я читаю об одном Царе Дождя в Африке, которого просят о дожде, когда приходит сезон дождей. Но это и означает, что они не имеют мнения, будто он может вызывать дождь, ибо тогда они просили бы его об этом в период засухи... Даже если предполагается, что люди из глупости ввели должность Царя Дождя, все равно должно быть ясно, что они сначала должны были бы знать, что сезон дождей начинается в марте, и что им следовало бы заставить Царя Дождей функционировать как раз в прочие сезоны. Или еще: утром, когда восходит солнце, люди и празднуют начало дня, а не вечером, когда они просто зажигают лампы» (*Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989. С. 258*).

вым и последним человеком в генеалогической, агнатной линии». ³ «Структурное время» в действительности есть «структурное расстояние» (расстояние между группами в системе обменов — словами, дарами, женщинами, ритуальными услугами) — и его приходится подтверждать непрерывно: эффективность мифа как всегда-вечного рассказа постоянно анимируют, включая его в реальность посредством ритуала.

На тех же началах организована и вселенная артефактов, круг человеческих вещей, в который не попадет *ничего* из натурально-данного. Мамфорд был прав, когда подчеркивал, что древние «технологии» не несли на себе никакой специально человеческой печати — до тех пор, они не оказалась символически-модифицированными. На этой стадии прагмагенетического «грунта» производство символов резко обгонит производство орудий — так же, как в онтогенезе, когда использование второй сигнальной системы трансцендирует «собственный» опыт субъекта, заставляя его строить свое поведение по интересубъективным программам. ⁴ Приручить «всеобщее оборотничество» (тотальный миметизм палеоантропов) человек смог только внутри и посредством символических структур — именно здесь собственно антропологический исток стандартизированных образцов и воспроизводимого порядка, уже неподконтрольных действию имитативного рефлекса. Эта размерность точности (контурности, отчетливости, определенности) не следует из орудийности, но происходит из форм ритуала, песни,

³ Эванс-Причард Э. Нуэры. М., 1985. С. 88.

⁴ См.: Выготский Л. С. Орудие и знак в развитии ребенка // Выготский Л. С. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Педагогика, 1984.

танца — форм, которые существуют у «примитивов» в полностью развитом состоянии, куда более совершенном, чем их орудия: «ритуальная точность церемонии... предшествовала механической точности в работе... даже жесткое разделение труда появляется впервые благодаря специализации в обрядовых службах».⁵

Успешность предметно-орудийной деятельности изначально словно бы замкнута на культовые клеммы, а культ есть сверх-вещь, «излишняя» в экономике мироздания. Как «продуктивная тавтология» — «спросить, зачем человеку культ, это все равно, что спросить, зачем человеку смех» (А. Положенцев) — она не имеет никаких функций, кроме аутопоэтических. Ясно, что пока человек не сделал нечто из себя самого, он мало что мог сделать в окружающем его мире. И одной из первых в череде этих самосозидательных акций, стала организация так называемой «органики двойного назначения», которая не была некой «глупой», зачаточной физиологией, но — подлинной *тяжкой об инкорпорации* в смысле рождения в тело, обретение «именно этого» телесного опыта в аспекте его реальной человеческой размерности. Опыта, способного длиться в своем собственном времени.

Когда говорят о стигматизации тел (στίγματος — знаки, меты, язвы, раны), дело себе часто представляют так, будто эти разметки затронули только телесную поверхность (в виде татуажа, скарификаций, ритуальных увечий и т. д.). А это не вполне так. Если действительно язык делает человека абсолютом, отвязывая его от монотонии природных форм — обрезая любые ситуативно-

⁵ Мамфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 233.

типические детерминанты и тем самым обеспечивая «органы» опыта, который можно бесконечно передавать во времени, строя одно сообщение на основе другого — то нужно предполагать способность семиозиса не только к поверхностному запечатлению, но и к производству члено-раздельности в порядке телесных глубин, на уровне «инцестуозных и каннибалических смесей». Это, с одной стороны, план психосоматики (такие феномены, как гормональный взрыв — случай «коллективно внушенных мыслей о смерти», истерическая анестезия, ложная беременность, опыт стигматиков и огнеходцев), с другой — синтез «органики двойного назначения» (фетишизм головы, мистика сердца, магия чрева⁶).

⁶ Чрево — один из центральных (наряду с сердцем, о котором ниже) пунктов ветхозаветной символической физиологии. Утроба — «прежде всего, конечно, это в муках рожаящая материнская утроба (*rehem*), которая представляет собой в библейской семантике синоним всяческой милости и жалости... символика «теплой» и «чревной» материнской любви, столь же характерная для греко-славянской православной культуры, сколь чуждая античности, идет от Ветхого Завета, хотя очень существенно трансформирована в образе девственного материнства Богородицы. Материнская утроба — в числе других своих значений — также выразительный символ сокровенности, в связи с чем стоит заметить, что в византийских легендах и апокрифах часто выплывает мотив потаенного укрома, тихой безопасности в святом мраке чрева матери-земли (семь спящих отроков Эфесских в пещере, Елисавета, мать Иоанна Предтечи, уходящая от преследователей вовнутрь скалы; то же со святой Феклой; слухи о подземном женском монастыре в Иерусалиме). Но помимо всего этого, утроба вообще — образ мягкой, чувствительной, болезненной незащищенности перед ударом. «Книга притчей Соломоновых» говорит об ударах, которые проникают в «потаенности недр» (Аверинцев С. С. Поэтика ренневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 63–64).

Тут явными будут несколько маршрутов.

Во-первых — *боль*. Именно боль, как воплощенная трата «непосредственного объекта», выстраивает привилегированные коридоры событийности — и их невозможно обойти. Боль учреждает серию событий, дающих право, отправляясь от них, говорить обо всем — отсюда непереходность страдания как человеческого основофеномена. Именно в силу своей контактности, аффективности первичные семиозисы являются гораздо более принудительными, нежели те, с помощью которых размечено все, происходящее в развоплощенном, «ангелическом» (виртуальном) мире. Принудительность таких семиозисов — плоть от плоти антропологической сверх-задачи: сотворить имманентную временность *во что бы то ни стало*, произвести эту форму господства над природой и всеми ее неустойчивыми креатурами. Ясно априори, что такое сотворение времени будет предельно травматичным — «всюду, где нынче существует еще на земле торжественность, серьезность, тайна, мрачные тона в жизни людей и народов, там продолжает действовать нечто от того ужаса, с которым некогда повсюду на земле обещали, ручались, клялись: прошлое, отдаленнейшее, глубочайшее, суровейшее прошлое веет на нас и вспучивается в нас, когда мы делаемся «серьезными». Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память: наиболее зловещие жертвы и залогов... омерзительные увечья... жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (а все религии в глубочайшей своей подоплеке есть системы жестокостей) — все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемоники. В известном смысле сюда относится вся аскетика:

нужно было сделать несколько вещей неизгладимыми, постоянно присущими, незабвенными, «навязчивыми» в целях гипнотизации всей нервной и интеллектуальной системы... Чем хуже обстояло дело «с памятью» человека, тем страшнее выглядели всегда его обычаи; суровость карающих законов, в частности, является масштабом того, сколько понадобилось усилий, чтобы одержать верх над забывчивостью и сохранить *в памяти* этих мимолетных рабов аффекта и вождения несколько примитивных требований социального сожителства». ⁷ Сообщество — как система, структурированная вокруг объектов социальной памяти — удерживает себя во времени, транслируя поведенческие гештальты в черед поколений; именно здесь, до поры до времени, его системообразующее ядро, на основе которого вытраивается все иерархия ценностных таблиц. Стадии жизни детство/зрелость/старость (получение «взрослых» и «стариковских» имен) переживаются как перевод в иное телесное состояние: каждый из обрядов перехода осуществляет подключение к новым массивам социальной памяти, и это всегда — память тела. Таким же останется процесс научения в высоких культурах древности (увеличивших разве что количество деятельностных программ): учитель передает ученику не столько знание сакрального текста, сколько порядок ритуала — достаточно сложную, иерархизированную систему сакрального поведения. ⁸

⁷ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 442.

⁸ «Священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика. Именно

Затем, конечно, *жест*. Скажем, средневековый мир был в огромной мере «цивилизацией жестов», миром изначально-ритуализированного тела: тела молитвы, тела покаяния, тела паломничества, тела экстаза... Самый распространенный жанр средневековой литературы — «это героические песни (*chansons de geste*). Подразумевалось, что именно телесный жест, затрагивавший всего человека целиком, являющийся внешним его проявлением (*foris*), позволяет проявиться внутренними движениями (*intus*) души».⁹ Тело рассматривалось как «место» социального пакта — так ритуал вассалитетного оммажа состоял, во-первых, в *imixitio manuum* — вассал, сложив руки, вкладывал их в руки сюзерена, а тот сжимал их в своих; затем следовал *osculum* — поцелуй в губы, означающий и демонстрирующий, что сеньор принимает рыцаря в семью. Стать вассалом, таким образом, означало пройти через «жесты рта и рук» — так рождалось тело солидарности... и тяжесть символических обязательств.¹⁰ Так же и с «же-

это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалась от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры» (Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. М., 1988. С. 8).

⁹ *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века. М.: Текст, 2008. С. 143.

¹⁰ Только одно из подтверждений — в «Песне о Роланде»: «родня Ганелона посылает одного из своих, чтобы он вступил в спор с обвинителем предателя... После того как защитник Ганелона проиграл, тридцать человек из его родни, которые за него поручились, повиснут большой гроздьёй на дереве в Проклятом лесу. Преувеличение, вне всяких сомнений. Поэтическое творчество

стами обещания» и практиками признания истины: ордалиями, договорами, клятвами, «божьим судом» — все они развертывались посредством строгой конфигурации поз, составлявшей самую суть бытия друг с другом.¹¹ Сама ориентация в пространстве отправлялась от акта учреждения сверх-интенсивных топосов, захватывающих и преформирующих тело. Инсталляция событийности в тело организует, например, опыт паломничества, когда разрыв с грехом мыслится как последовательный уход, как движение — одновременно в географическом и сотериальном пространстве, причем важным оказывается не столько «уйти далеко», сколько «долго пробыть в пути» — «поэтому реальное паломничество могло быть заменено символическими хождениями, совершающимся по часовням одного и того же храма, от одной иконы к другой, или ползанием на коленях по лабиринту, награвированному на каменном полу собора; иногда в центре такого лабиринта писали «Иерусалим» или «Гроб Господень». Во всех этих случаях счет велся не на реальное расстояние, а на время».¹²

И — last not least — фетишизм органов. Вторжение в анклавы первичного фетишизма — вне и по ту сторону его сексуальной апроприации — обнаруживает странную распределенность души и ее самые неожиданные локализации, причем воздействуя на этот симпатический предмет, мы обладать и тем, для кого он является абсо-

сродни увеличительному стеклу» (Блок М. Феодальное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 125–126).

¹¹ См.: Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. М.: НЛО, 2004. С. 38–44.

¹² Данилова И. Е. От Средних веков к Возрождению. М., 1980. С. 111.

лютым транспортом: джинн — «раб лампы», а не «раб Аладдина». И эту сингулярную сущность нельзя обобществить (= подделать): нет общей субстанции — ни денег, ни пластмассы.¹³ Таков, по сути, и фетишизм «великих символов» — тех, за которые отдают жизнь или, во всяком случае, преодолевают страх смерти: когда человек ставит себя на кон из-за раскрашенной тряпки, из-за куска дерева (а что такое натурализованные знамя или крест?) — то есть «из соображений чистого престижа» — мы уже заброшены в мир борьбы за признание. Другими словами, в мир необратимо-человеческий, который есть воплощенное излишество. В фетишистском мире истина субъекта — созерцаемая, предметная форма могущества — состоит в его представленности через оригинальную вещь, связанную с представляемым единством происхождения (как полено Мелеагра). Сам бог являет свой нумен через вещь — он конкретен.¹⁴ Если правда, что внутренне чувство не дает нам созерцания души как объекта, то смысл «оригинальной вещи» становится понятен: предметная форма ноуменального нужна определенным гештальтам для того, чтобы обращаться с самостью как с возможной символической ставкой в игре с богами и мертвыми —

¹³ Наш мир продает товары, однако понятно, что именно в своей товарной форме они *никому не нужны*: работа капитала состоит также и в том, чтобы производить иллюзию доступности вещи через покупку. Но Вещь нельзя купить — ее можно только отнять, выиграть, унаследовать, получить в дар... Нужно, чтобы ее пять лет держали в заднице, как часы Буча Куллиджа (или в рыбьем чреве — как кольцо св. Арнульфа).

¹⁴ Так, нет никакого «Зевса» — есть Зевс-Бронтоп, заключенный в молнии; Зевс-Омбриос — в оплодотворяющей воде; Зевс-Хтониос — в земле; Гамелиос руководит браками; Ксениос провозжает путника в дом; Ктесиос охраняет имущество и т. д.

отсюда игра в кости как испытание «доли» (у этрусков, у римлян, германцев, в «Махабхарате»).

В таком именно режиме должен быть прочитан и символизм головы — культ черепов, ритуальные трепанации, символизм практики обезглавливания, одна из причин пристального внимания к волосам.¹⁵ И символизм руки — как знака защиты и руководства (в первую очередь — рука Господа, спускающаяся с неба, чтобы управлять человечеством), как означающего молитвы (от катакомбных мозаик до рисунка Дюрера), как благословения, клятвы... даже письма (представляющего собой жест, действие, осуществляемое рукой — и это действие считалось важным и почиталось¹⁶). Молитва, благословение, окуривание ладаном, покаяние — буквально все части

¹⁵ Длинные волосы могут быть знаком сакральной силы (Самсон), власти (как у Мервингов), святости (сикхи) и т. д. В разных культурных традициях отрезание, отращивание, вырывание волос символизирует горе или выступает залогом клятвы (*Медникова М. Б.* Трепанации в древнем мире и культ головы. М., 2004. С. 138–139). Христианский мир все это не забудет: прядь волос срезают при крещении, при посвящении в духовный сан и при пострижении в монахи — то есть при ритуальном рождении или смене духовного статуса.

¹⁶ Причем как жест, важный и сам по себе, а не только в перспективе производства или трансляции смысла, по отношению к которым он был бы чем-то несущественным (как это случиться в эпоху печатного прессы с его визуальным «спуртом», когда сукцессивность вытеснит симультанность) — напротив, «рукописная культура сохраняет аудиотактильные модальности человеческой чувственности в такой степени, какая несовместима с абстрактной визуальностью и переводом всех чувств на язык унифицированного, непрерывного изобразительного пространства» (*Мак-Люэн М.* Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, Ника-центр, 2003. С. 168).

литургии сопровождаются мануальной жестикуляцией, и это нельзя считать случайным.

И *мистика сердца*. Буквально несколько моментов. В определенном смысле христианский мир обречен на рефлекссию тела — коль скоро главным событием истории признает Воплощение.¹⁷ Боль не просто трансформируется в вину — сама вина приобретает масштаб, которому просто нельзя найти аналогов в конечной боли (как в архаических системах права, в конечном счете мыслящих вину как наличность) — отсюда Бог, жертвующий собою во искупление вины человека, поскольку лишь Бог способен искупить в человеке то, что само по себе неискупимо. Сердце, роза и крест на печати Лютера: смысл герба Лютера, на котором изображен черный крест посреди окруженного белыми розам сердца, вытекает из опоясывающей его надписи: «Сердце христианина распускается розами, когда оно целиком принадлежит кресту».¹⁸ От-

¹⁷ «Тело Христово, которое вкушают и которое являет себя в плотской реальности. Хлеб обращающий и спасающий тело. Прославляемое тело воплощенного Сына, встреча Слова и Плоти. Торжествующее тело воскресшего Христа. Измученное тело Страстей Господних, распятие, призванное постоянно напоминать о жертве, принесенной во имя искупления рода человеческого. Растерзанные тела легиона святых. Чудесные тела избранных в день Страшного суда. Неотвязное присутствие тела и телес» (Желис Ж. Тело, церковь, религия // История тела: в 3 т. Т. 1: От Ренессанса до эпохи Просвещения. М.: НЛЮ, 2012. С. 13). Характерно, что св. Франциск получает именно телесную награду — стигматы как знак отождествления с Христом, с его телом страдания.

¹⁸ То есть: «сердце христианина парадоксальным образом именно тогда почивает под сенью роз, когда оно, следуя Христу, принимает на себя крест страданий и тем самым «целиком принадлежит» кресту. Христиански понятый крест не смягчен гу-

сюда — боль сердца. Его страдание. И здесь же — переизобретение смысла стигмата как знака ран Христа, полученных им во время Крестных мук, на теле верующего. Святой Павел говорил о стигматах, имея в виду следы побоев, которые он претерпел из любви к Господу (Гал. 6, 17). Святой Иероним придал слову «стигмат» смысл знака аскетической жизни. К XIII в. «возник новый феномен — добровольное принятие стигматов или непроизвольное их появление. Одной из первых стигматы получила бегинка Мария из Уаньи (ум. 1213 г.). Настоящей сенсацией стала самая знаменитая в истории религии стигматизация Франциска Ассизского, случившаяся в 1224 г., за два года до его смерти. Из стигматов бегинки Елизаветы Спальбек (ум. в 1270 г.) по пятницам сочилась кровь, на голове ее появлялись следы укулов терний. Стигматы святой Екатерины Сиенской (ум. в 1380 г.), полученные в 1375 г., в момент экстаза, проявлялись не внешне, а в сильных внутренних болях. С XIII в. нарастало стремление многих людей уподобиться страдающему Христу, стать сосудом святости».¹⁹

Но вернемся к опыту сердца, как, во-первых, символу единства душевной жизни, и, во-вторых — как живой очевидности того, что реальность души не может быть выведена. Конечно, уже Платон видел, что сравнение чувствен-

манностью, и внутри него нет розы, представляющей собой какой-либо разумный центр, но он так противостоит человеческому и разумному, как это вообще происходит в отношении христианина к природному человеку, то есть Адаму» (*Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 114).

¹⁹ *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века. С. 53–54.

ных данных возможно лишь в чем-то, отличном от самих этих данных — и суждение «теплое не есть мягкое» было бы невозможным помимо синопсиса восприятий. В чем? В душе. Плотин выражает это же посредством следующего образа: периферические ощущения чувственной жизни «должны, подобно радиусам окружности, совпадать в неделимом центре душевной жизни. В противном случае множество восприятий... располагалось бы одно подле другого, ибо часть А материальной и протяженной души получала бы свои отдельные впечатления, точно так же, как часть В или С. В конечном итоге это было бы равнозначно тому, как если бы чувственные впечатления испытывали независимые друг от друга индивид А и индивид В. Если же мы, продолжает свое рассуждение Плотин, в состоянии сравнивать два ощущения, отличать их друг от друга, то тем самым предполагается, что эти впечатления сопоставляются в некоем единстве».²⁰

Однако к живому сердечному опыту отсылает скорее библейская дофилософская традиция, где сердце выступает, во-первых, «средоточием жизненных сил», эдаким началом «животной веры», дающей реальность вне и по ту сторону любого рассудочного с ней разбирательства (Шелер: реальность не надо доказывать). Это первичный анти-гностический акт неприятия «серийного мира»: «мир один и больше никакого не будет». Кроме того, сердце есть целость эмоциональной жизни, «внутренний мир» — в том числе исток разумения и вразумительности вообще. В этом смысле сердце есть то, что «настра-

²⁰ Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 609–610.

ивает» нас определенным образом и в этом смысле есть априори явности вообще («настроенность и разомкнутость суть равнозначальные феномены, вместе составляющие открытость»), а то, что нечто может стать для нас явью, и составляет, собственно, человеческий способ быть. И мы *всегда* заняты собственной открытостью (даже и тогда, когда говорим, что «все это ерунда» — это «отчаяние не чувствовать себя отчаявшимся»). Именно сердце является подлинным «местом» богочеловеческой контракции: «И возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои» (Иез. 11, 19–20). Отсюда, видимо и «Бог как искра в сердце» у Мастера Экхарта. Наконец, сердце — центр решающего выбора, *замысла* как того, что находится «за мыслью», по ту сторону доводов и соображений — и этот выбор «ничем нельзя обосновать уже просто потому, что «обоснование» существует только для того, кто *уже сделал выбор* в сторону рационального, обоснованного, непротиворечивого».²¹ Понятно, что есть процедуры, приостанавливающие работу дорефлексивных очевидностей (куб Неккера, «Стул» Кошута, трубка Магритта и т. д.), однако что сообщает очевидность самой рефлексии.

Сердечный опыт показывает нам, что душа не есть единственно существо представляющее, более того, что

²¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Проблема Закона и Благодати // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 54. Интересно было бы сравнить измерение сердечности и измерение замысла (как того, что «за мыслью») у Вл. Соловьева («Теоретическая философия»). А потом спросить: а не здесь ли метафизическое алиби его экспериментов с психоделическим опытом, с автоматическим письмом?

мышление не есть самая сущность души и не оно составляет всего духовного человека: душа как трансцендирующее начало не есть чистая мысль, оно не только интеллект, но и воля, этос, эрос... И все это — не какие-то видоизменения и случайные состояния мышления, которые в пределе должны исчезнуть в нем, потеряв собственную самобытность и существенность, от которых оно должно освободиться или, по крайней мере, сделать их предельно проницаемыми и легко обозримыми. В нас есть нечто, с чем представление не может сделать ничего — как с нравственной «невменяемостью» в кантовском понятии «злосердия».

Помня об «органике двойного назначения», нужно удержать сразу: речь не идет об аллегории — то, что говорят нам священные писатели и мистики, совершенно определенно показывает, что центром духовной жизни признается то самое «плотяное» сердце, биение которого мы чувствуем в груди. Именно это «сердце человеческое» рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни, «существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил» (П. Юркевич), их направлений и модификаций. «Сердце есть средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей, ему вменияются все степени радости, от благодушия (Ис. 65, 14) до восторга и ликования пред лицом Бога (Пс. 83, 3; Деян. 2, 46); все степени скорбей, от печального настроения, — когда *припадшая страсть в теле сердце оскорбляет* и когда *печаль мужу вредит сердце* (Притч. 25, 20–21), — до сокрушающего горя, когда человек кричит *от сердечной скорби* (Ис. 65, 14) и когда он чувствует, что *трепещет сердце мое и подвиглось с места своего* (Иов. 37, 1); все степени вражды, от ревнования и *горькой зависти* (Притч. 23, 17; Иак. 3, 14) до ярости,

в которой человек скрежещет зубами своими (Деян. 7, 54) и от которой сердце его разгорается местию (Втор. 19, 6); все степени недовольства, от беспокойства, когда сердце *смущает* человека (Притч. 12, 25), до отчаяния, когда оно *отрекается* от всяких стремлений (Еккл. 2, 20); наконец, все виды страха, от благоговейного трепета (Иер. 32, 40) до подавляющего ужаса и смятения (Втор. 28, 28. Пс. 142, 4).²² Сердце означает орган всех чувств вообще, и религиозного чувства в особенности. Сердцу приписывается не только чувство, но и самые разнообразные деятельности сознания: прежде всего, сердце мыслит («Говорить в сердце» значит, на библейском языке — думать); кроме того, сердце есть орган воли — оно принимает решения; из него исходит любовь — «сердцем» или «от сердца» люди любят Бога и ближних. Наконец, в сердце помещается совесть (которая, по слову апостола, есть закон, написанный в сердцах).²³

Сердце — то, в чем мы обретаем конкретность (связность) собственного опыта. Христианство настаивает на тотальности опыта, в отношении которого, скажем, «автономия научной деятельности» будет лишь абстракцией, то есть от-влеченным, частичным взглядом на вещи. Наука имеет смысл лишь как момент (аспект) целостного миро-воззрения, который открывает вера: фраза «верю, чтобы понимать» означает, прежде всего, что исчерпывающее рассмотрение (принципиально *всякого* предмета)

²² Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божьего // Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990.

²³ Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 271–276.

предполагает полноту опыта. Соответственно, осмысление мира невозможно вне и по ту сторону исполненности самоосмысления, которое достигает себя лишь тогда, когда религиозно-нравственный акт веры открывает бездны человеческой души. И возникает совесть. В истории творения мира повествуется, что Бог сотворил бессловесные одушевленные существа *по роду их* (Быт. 1, 25), а человека по его частной неделимой природе, как единичную и особенную личность (Быт. 1, 26 и дал.). Этот образ творения совершенно соответствует назначению человека, который, как существо бессмертное, не исчезает в роде, а обладает собственным личным существованием во времени и в вечности. Поэтому человек никогда не может быть страдательным выражением или органом общей родовой жизни души. Отсюда — принципиальность вопроса о «кто». Им учреждается внятность, контурность присутствия. И если истина «падает нам на сердце», она становится нашим «внутренним сокровищем» и только за это сокровище, а не за отвлеcённую мысль человек может вступать в борьбу с обстоятельствами и людьми.