

УДК 1.13.130.3

**ОПЫТ ИСТОЛКОВАНИЯ ПСИХОЛОГИИ ПРОСТРАНСТВА****Филимонов Г.Г.***Калужский филиал ФГОБУ ВПО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», Калуга, e-mail: gennadi\_filimonov@mail.ru*

Предлагаемая работа посвящена проблеме обнаружения источника пространственных переживаний в человеческой природе. С этой целью автор обращается к элевсинским мистериям, которые использует как культурно-экзистенциальную модель, с помощью которой обосновывается гипотеза о том, что априорная пространственная перцепция возникает в области «бессознательной духовности» и сводится к фундаментальному противоречию между действительно наличным и ожидаемым состояниями человеческой души.

**Ключевые слова:** культурно-историческая модель, энтеогенная теория, мистическая сопричастность, пространственные формы, геометрия пространственного объёма, архетип пространственности, оппозиция священного и мирского, пространственный ритм

**EXPERIENCE OF INTERPRETATION OF PSYCHOLOGY OF SPACE****Filimonov G.G.***Kaluga branch of Department of higher professional education «Financial Academy at the Government of the Russian Federation», Kaluga, e-mail: gennadi\_filimonov@mail.ru*

The proposed work is devoted to the discovery of the source of spatial experiences in human nature. To this end, the author refers to the Eleusinian mysteries, which uses as a cultural and existential model, which proves the hypothesis that a priori spatial perception occurs in the "unconscious spirituality" and is a fundamental contradiction between the cash and the expected state of the human soul.

**Keywords:** Cultural-historical model, entheogen theory, mystical involvement, spatial forms, geometry spatial volume, the archetype of spatiality, the sacred and the secular opposition, spatial rhythm

Тема предлагаемой работы по своей природе такова, что построение её исходной пропозиции в форме аналитического суждения оказывается весьма затруднительным предприятием. Речь пойдет о возможном существовании культурно обусловливаемых психологических типов переживания пространства. Уже в самом субъекте темы – «переживание пространства» соединяются два таких понятия, каждое из которых подобно керинейской лани легко ускользает от сменяющих друг друга приемов и способов «рационального схватывания». Особой степенью неуловимости в этом смысле обладает пространство – таинственная антитеза наличного бытия. Великий Ньютон, давший хорошо известное научное определение пространства, необходимое для изучения механического взаимодействия тел, прекрасно осознавал его ограниченность. Дефиниция столь деликатного предмета (который изначально не есть предмет!) не может быть удовлетворительно построена через его соотношение с бытием. Однако способен ли человеческий разум достигнуть «чистого пространства», пребывающего в «самом себе»? Столкнувшись с этой, по сути метафизической проблемой, мыслитель и решил её в стиле богословской метафизики, объявив абсолютное пространство «чувствилицем Бога» (*Sensorium Dei*) [2, с. 233].

Однако, войдя в век XX наука и философия, сблизившись, совершили такой головокружительный виток в развитии культуры познания, что область традиционной метафизики стала, подобно шагреновой коже, соразмерно сжиматься. В новом мировоззренческом «просвете бытия», возникла, учрежденная Хайдеггером, строгая формула эпистемологической демаркации – «Боги улетучились» [11, с. 42]. Решения «пространственной проблемы» по образу Ньютона в этом интеллектуальном просвете выглядели бы как откровенно спекулятивные конструкции или же, согласно Ясперсу, как «непозвожительная навязчивость в отношении Божества» [16, с. 48]. Отныне человеческий разум одиноко стоит перед проблемой определения пространства, взятого в себе самом, и с драматизмом, достойным эсхилового пафоса, обнаруживает пределы собственных рационалистических притязаний ибо, как непреложно установил тот же Хайдеггер: «за пространством, по-видимому, нет уже больше ничего, к чему его можно было бы ещё возводить» [11, с. 313].

Что касается, переживания, то оно бесспорно принадлежит бытию, но имеет в нем настолько особый статус, что оказывается почти трансцендентальным по отношению к миру объектов. Здесь возможны только грубые, громоздкие и весьма приблизитель-

ные формальные определения. Между тем живая, вибрирующая связь эмоциональных нюансов, которая и составляет сущность определяемого, всегда оказывается вне рамок аналитико-фиксирующего схватывания. Впрочем, данное затруднение ни в коем случае не приводит к границам познания, как это неизбежно происходит при попытке определения абсолютного пространства. Скорее речь идет о корректности метода. Одно из удачных решений этой методологической проблемы предлагал блестящий философ культуры О. Шпенглер. Устанавливая разницу приёмов познания для точных и гуманитарных наук, он обнаружил следующее обоснование для их разделения: «Средство для познания мертвых форм – математический закон. Средство для понимания живых форм-аналогия» [12, с. 129].

Поскольку в нашем случае речь идет о возможности существования культурно обусловленных типов эмоционального переживания пространства, постольку нам важно вначале обосновать саму достоверность формы этого переживания. Если утверждается, что пространство взятое в антропологическом спектре есть специфическая, устойчивая эмоциональная форма, то целесообразно было бы сначала предъявить такую эмоцию в её феноменологической достоверности. Рационально-дискурсивными средствами этой цели не достигнуть. Поэтому именно здесь может оказаться полезным упомянутый метод аналогии. Субъектом аналогии должна стать такая культурно-историческая форма, которая обладала бы повышенной экспрессивностью экзистенциальных характеристик пространственности. Одной из возможных форм, вполне отвечающей данному требованию, на наш взгляд, являются элевсинские мистерии.

Эти обряды инициации в культе богинь Деметры и Персефоны выбраны для поставленных нами целей по следующим причинам.

Во – первых, подобно всем культовым-религиозным инициациям, элевсинские таинства, по общему признанию, отличались высочайшей степенью эмоционального напряжения, которое в момент кульминационных сюжетных действий, могло достигать уровня потрясающих экзальтаций, и даже, возможно, «экстазиса». При заинтересованном изучении сценария и условий таинств у исследователя поневоле возникает предчувствие тех острых состояний, которое испытывали мисты. В нашем исследовании «по аналогии» эта эмоциональная алертность важна как необходимая предпосылка для финального акта «вчувствования».

Во-вторых, древнегреческое мировоззрение упорно отталкивалась от представления

о пространстве как разятости отличной от бытия и вещей. В эллинском понимании пространство всегда заполнено и согласно этой мере оно есть более среда, чем негативная пустота. В ещё большей степени оно оказывается средой в тот момент мистерий, когда мисты обнаруживали себя в инсценированном Аиде – подземном царстве мертвых. Между тем эмоцию легче связать именно со средой, чем с пустотой, «ничтоностью». В известном смысле сама эмоция и есть среда.

Наконец, многие детали мистериальных действий либо просто утрачены, либо имеют слишком гипотетический характер. Тем не менее наша «аналогическая модель» от этого не только не страдает, но напротив, становится более пластичной для выполнения поставленной задачи. В рассматриваемой модели исследователь получает возможность так располагать известные детали мистериального сценария, что их диспозиция будет способствовать наиболее острому проявлению нужных переживаний. Историческая идентичность при этом может несколько оплавиться, но взамен будет создана необходимая предпосылка для проявления достоверности экзистенциальной. В оправдание последнего суждения сошлемся на ещё одну, весьма остроумную и пронизательную мысль Шпенглера: «История-гештальт, из которого его (человека) фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность» [12, с. 134].

Существуют многочисленные догадки ученых по поводу содержания знаменитых элевсинских мистерий, проводимых некогда в древней Греции. Известно, что мисты давали клятву под страхом смертной казни хранить молчание об увиденном, поэтому восстановить все этапы и детали мистериального действия сейчас чрезвычайно трудно. Достоверно можно утверждать, что мистерии воспроизводили миф о Деметре и ее дочери Коре, ставшей, после её похищения богом Аидом, царицей подземного царства – Персефой. Более гадательно, но все же вполне убедительно предположение, что одним из важнейших актов этого священного представления было изображение Гадеса – подземного мира теней и ужасов посмертного существования человеческих душ. Оснований для такого предположения более, чем достаточно. Известно, например, что когда мисты, совершая торжественное шествие от Афин к Элевсину, проходили через священный мост Кефис, их, согласно древнему ритуалу, осыпали проклятиями, знаменуя тем самым, что посвящаемые идут в преисподнюю. На территории самого элевсинского святилища находился небольшой

храм, посвященный Аиду, а также согласно мифологическому преданию, вход в мир теней, который в силу своей наглядной выразительности, не мог не быть сакральным символом указующим на ожидаемые ритуальные события. Намеки на то, что участники таинств подвергались испытанию Аидом можно увидеть в одах Пиндара, сочинениях Платона, Плотина и других философов античности. Почти прямое свидетельство этому усматривается в трагедии Еврипида «Геркул» ... Список подобных литературных аллюзий при желании может быть существенно расширен, но вместо монотонного умножения частных доказательств позволим себе обосновать рассматриваемое предположение также с помощью умозаключения, основанного на дедукции, исходящей из фактов типологического характера. Многочисленные религиозные исследования указывают, что претерпевание посмертного существования есть широко распространенный сценарий тайных инициаций в самых разнообразных культурах, различных по географии, времени и зрелости. По-видимому оно приводит в действие какую-то важнейшую функцию человеческой психики или пробуждают один из главнейших архетипов души, без которого душа не способна полноценно осуществиться. Между тем, мифологический флер элевсинской легенды является идеальной сценической предпосылкой для проявления Аида. Извечная гадесова тьма, возникающая из рассказа о похищении юной Коры Богом подземного царства с такой неотвратимостью наплывает на слушателя, что скрыться от неё уже невозможно, остаётся только искать средство, чтобы пережить её, преодолев опасность полного отождествления души с бесформенным мраком. А как известно, элевсинские мистерии предлагали такое средство и успешно демонстрировали его действенность.

Таким образом, этап испытания Аидом имел необходимое место в экзистенциальной логике мистерий. Он должен был с впечатляющей достоверностью внушить созерцающему мрачную, леденящую перспективу загробного личного бытия, которая была пронизана древним ужасом и вызывала естественное стремление избежать такого рода inferнальности. Чтобы желание спасения переплывало в страстное чаяние, нужно было превратить сцены аидовой жизни в безотказное средство духовных пыток, способное сокрушительно повергнуть душу миста, распылять ее страхом. Тогда любой намек на весть о бессмертии, о жизни на «островах блаженных» загорался светом воскрешающей надежды. Так совершался катарсис. Во всяком случае, так обоживалась его возможность.

Поскольку элевсинский катарсис изначально основывался на отчаянии, постольку необходимо было самыми разными средствами его спровоцировать. Одним из уже признанных нами средств была игра жрецов-актеров, встававших на котурны и одевавших маски хтонических чудовищ. Но этого было мало. Даже веры миста в то, что происходящие в сакральном театре «пляски смерти» магически возрождают реальность мифа о Деметре, недостаточно. Аид, представленный исключительно сценическими средствами, для ясного эллинского мышления оказался бы только «Deus ex machina» (лат. – «Бог из машины»). Такой бог может вызвать лишь этикетный трепет, но настоящей эпифании с проникающим, экстатическим потрясением души произвести не способен. Поэтому, для того, чтобы эпифания могла состояться вполне, формально-пантомимная демонстрация Аида должна быть дополнена психогенным приёмом интроецирования божества, когда все регистры банальных человеческих эмоций вытесняются небывалым по интенсивности, меняющим видение мира, состоянием. Так, в экзистенциальной последовательности событий элевсинского ритуала, обнаруживается ещё одно «необходимое место». Речь идет о значении загадочного отвара – кекиона, который посвящаемым действительно давали пить накануне сакрализованного представления, и который, по-видимому, мог выполнять функцию энтеогена.

Кекион – очень древний напиток. Ещё Гомер дважды упоминает о нём: в «Илиаде» (XI, 624, 638–641) и «Одиссее» (X, 234–235). Причем, если в «Илиаде» речь идет о традиционной питательной смеси, то во втором упоминании к ней добавляется зелье. Достоверно известно, что прибытие торжественного шествия в Элевсин отмечалось постом, после которого употреблялся упоминаемый кикеон – как раз накануне собственнотайнств.

Американские ученые Р. Уоссон, А. Хофманн и Р. Рак в книге «Дорога на Элевсис» [17], пытались доказать, что участникам мистерий давали пить либо традиционный отвар с добавлением спорыньи, близкой по своему составу знаменитому психоделику ЛСД, либо в смесь вводились грибы-галлюциногены. Позже Р. Уоссон для всех психоделиков, используемых в различных религиозных практиках ввёл весьма удачный термин – «энтеогены».

Эти и другие исследователи, среди которых есть такие авторитетные специалисты как Т. Маккена и С. Грофф аргументированно показали, что

ритуальное использование растительных энтеогенов имеет необыкновенно широкую

географию и охватывает собою насыщенный спектр самых разнообразных культурных традиций. Все вышесказанное позволяет нам использовать в нашей экзистенциальной модели Элевсинских мистерий идею о применении сильного психоактивного средства.

Теперь можно на время включить воображение и представить, как в сознании миста инсценировка Аида царства, пронизанная мрачной таинственностью, соединенная с тревожными предчувствиями и психогенной силой возбуждающего зелья, становилась самим Аидом. Маски превращались в жуткие гримасы чудовищ. Люди, одетые в белые хитоны, оказывались бледными тенями умерших, бесконечно и бессмысленно страдающими. Стены элевсинского храмового театра Телестерион становились мрачными сводами подземного царства. И в качестве главного персонажа являлся изначальный, непреодолимый мрак, который гипнотически сковывал жизненные силы души, после чего она теряла способность полноценно мыслить и чувствовать. Русский мыслитель Бердяев Н.А. так характеризует это состояние: «... трагическое мирозерцание греков мирилось с печальной участью смертных. Ужас был в том, что смертные не были подвержены окончательной смерти, что их ожидала какая-то полужизнь, полу-сознание, полубытие схожее с тяжелым сновидением, от которого человек не в силах проснуться» [1, с. 233].

Для того, чтобы этот литературный пассаж не повис в статусе только лишь риторической фигуры, ни к чему не обязывающей метафоры опыта «Post mortem», необходимо обратиться к исследованиям психологов, которые пытаются позитивистскими средствами истолковать механизм взаимодействия психоделиков и сознания. В данном случае центральной фигурой будет Станислав Грофф, ученый который в своем распоряжении имеет богатейший лабораторный материал. Приведем одно из его суждений по рассматриваемому вопросу. В одном из главных своих трудов, стараясь доказать преимущество «эмпирической психотерапии» он утверждает следующее: «технические приемы, способные непосредственно активизировать бессознательное, как некий радар сканируют систему психики, выделяют наиболее эмоционально заряженный и значимый материал и облегчают его доступ в сознание» [3, с. 19]. Причем под техническими приемами имеется в виду не только система «холодного дыхания», но и внушительный ряд проводимых им опытов с различными психоделиками, особенно с ЛСД. Подобным образом оценивает значение психоделиков Т. Маккена, но при этом, согласно задачам собственного исследования, он сводит бо-

лее широкую область «психоделической практики» к важной для нас «энтеогенной практике». Анализируя использование растительных галлюциногенов в религиозных отправлениях, он производит следующее не противоречащее Гроффу обобщение: «они... являются катализаторами сознания». И далее выставляет хорошо акцентированное, бескомпромиссное для возможных семантических коннотаций, замечание: «Катализ – это ускорение процессов, которые уже происходят» [8, с. 33].

Значит для того, чтобы в нужный момент Аид мог стать катастрофической по выразительности реальностью, он должен заведомо пребывать в недрах испытываемой души как имплицитный процесс психоидного характера. Как это возможно? Ответ на этот вопрос можно найти в хорошо известном учении К.Г. Юнга об архетипах – врожденных психических структурах. В своей непосредственной данности понятие «архетип» или «изначальный образ» филологически гипостазировано как некий оптический императив, основанный на хотя бы элементарном геометрическом силуэте. Но сам мыслитель никогда не ограничивался только таким определением. Он неоднократно подчеркивал наличие динамической составляющей любого архетипа. Вот, к примеру, одно из таких замечаний: «архетипы – это не только отпечатки постоянно повторяющихся типичных опытов, но и вместе с тем они эмпирически выступают как силы или тенденции к повторению тех же самых опытов» [13, с. 85]. То есть, представленный с другой стороны, архетип и есть тот самый подпочвенный психоидный процесс, который при срабатывании необходимых предпосылок может стать активной эмоциональной функцией, прорывающейся в область сознания и становящейся там доминирующим переживанием.

Вряд ли стоит тратить усилия для поиска доказательств того, что Аидова бездна являлась важнейшим архетипом эллинской души. Более того, подземный мрак Гадеса принадлежит к такому типу первообразов, про которые Юнг говорил, что они сохраняют свое значение тысячелетиями и могут проявляться у людей, принадлежащих другим культурным зонам, отличающимися новой идеологией и иными культурными шифрами [13, с. 79]. Эта глубинная, сонно-колеблющаяся функция аидова ужаса ждала своего часа, чтобы катастрофически заполнить сознание миста в определенном моменте таинства. К существованию того, что в этот момент совершалось с душой неопита очень удачно может быть применено понятие введенное Леви-Брюллем – «participation mystique» (мистическая сопричастность). Позже Юнг дал

психологическую матрицу данного понятия: «В этом случае бессознательное проецируется на объект, а объект интроецируется в субъект, т.е. психологизируется» [14, с. 206]. Применяя идею о «мистической сопричастности» в отношении Элевсинских мистерий можно предположить следующее. Использование энтеогена производило двойной эффект: с одной стороны, заметно подавлялась способность индивида к саморефлексии, в то время, как с другой стороны, эмоциональное переживание Аида разрасталось до такой степени интенсивности, что оказывалось единственным содержанием его сознания. В данный момент восприятие любой вещи объективного мира с необходимостью оказывается лишь квантом доминирующего эмоционального состояния. Сами же вещи, предназначенные для этого момента, представляют собой тщательно составленный арсенал аидовых аксессуаров. «Аидова сила», вырвавшись из сознания иницируемого, став модусом восприятия мира, превращала объекты приготовленной для неё мизансцены в формы собственного проявления, и возвращалась в обратном направлении в уже в статусе объективной реальности. Аид вырывался изнутри и беспрепятственно надвигался извне.

Итак, мист шел в Элевсин с трепетным ожиданием вести о бессмертии. К тому, что он готовился увидеть в храмовом театре, у него было неподдельно серьезное отношение, возможно неизвестное поклонникам современной Мельпомены. Для него, во всяком случае, Гадес не был древней мифологической фигурой. Речь шла о действительной всеобщей перспективе.

Переступая ритуально обозначенный «порог Прозерпины», он пробуждал ночную силу собственной души и она из глубины его внутреннего Эреба устремлялась к порогу сознания. Тинктура дурманного зелья отворяла этой примордиальной силе ворота и наделяла способностью, растворившись в воздухе резко изменять состав окружающей миста среды, наполняя окружающий мир древним ужасом. Необходимо уточнить, что этот ужас не был тождествен инфернальным видениям средневековых экзорцистов. В античном царстве мертвых совсем немного персонажей, испытывающих назидательные мучения. Скорее речь идет об абсолютной, не смешанной ни с какими эмоциями тоске. Тоска становится плотной, почти осязаемой и непрерывной средой – темной пневмой помертвого бытия эллина.

Для лучшего понимания упомянутого процесса «мистического сопричастия» целесообразно обратиться к остроумной теории возникновения любовного влечения, которая была высказана Стендалем и получила вы-

разительное название «кристаллизация». В этой теории душа человека, ждущего любви, уподобляется соляным копиям Зальцбурга [5, с. 367]. Если в копиях случайно окажется самая обыкновенная ветка, то через некоторое время она подвергнется кристаллизации и приобретет формы чудесного, хрустально-затейливого, какого-то нездешнего космического узора. Нечто подобное случается, когда в копи души, томящейся любовным предчувствием, попадает некто достойный внимания. Уловленный образ начинает кристаллизироваться, преображаться до запредельной идеальности. Как тут не полюбить!

Теперь можно сказать, что душа миста, вошедшего в Телестерион, обращалась в копи тоски, способные изменять все предметы, подцепленные взглядом, в покорнейших и совершенных носителей столь тягостного чувства. Мист не видел самой тоски, но повсюду встречал обильно кристаллизованные ею предметы. И чудовища здесь внушали не ужас, а горечь обреченности: и реки были потоками бесконечной печали, темные скалы выплывали из тьмы как беспощадные стражи вечного одиночества, и даже бледные цветы асфадела вызывали лишь отчаяние, но не желание любоваться ими. Тоска, казалось мисту, приходила извне, в объектах, а это в свою очередь значило, что приходил неподдельный Аид, как царство, имеющее территорию и подданных. Так ожидание Аида магически переплавлялось в собственно Аид. Мог ли иницируемый предположить, что в тигле именно его души была изготовлена мрачная закваска, которая алхимически превращала состав окружавшей его внешней среды в интенсивный и непрерывный модус бесконечной печали?

Таковы в целом основные черты экзистенциальной модели элевсинских таинств. Они необходимы как партитурные знаки, способствующие эмоциональному вживанию в потайную психогенную тональность древнего Аида. И самой модели в целом, и мелодике её эмоций присуща одна, бросающаяся в глаза особенность – здесь всё стремится к упрощенному составу, вплоть до однородности. Возможно именно эта особенность снимает проблему объединения столь, на первый взгляд, различных значений имени «Аид». Тахо-Годи А.А. сообщает, что Аидом называли царя подземного царства, но вместе с тем и само царство. Ниже приводится ещё одно знаменательное значение данного слова, причём со ссылкой на Гомера: «Аидом именуется также пространство в недрах земли (Hom. II. XX 61-65)» [7, с. 51]. Весь перечень этих значений может быть легко подчинен общим знаменателем, формулу которого однажды высказал

доктор Юнг: «Пещера, или подземный мир, представляет собой слой бессознательного, в котором нет никакого поэлемента членения» [15, с. 126]. В дополнение необходимо упомянуть известную этимологическую версию древнего имени – «безвидный», которая косвенно указывает на отсутствие наблюдаемой формы у повелителя смерти. Таким образом оказывается, что Аид в равной степени является и царством и царём, и мрачным пространством, и гадесовым марком. С другой стороны, Аид, ни в одной из своих ипостасей не может быть представлен как форма. Единственный способ его существования – быть неизменным состоянием, чистым переживанием тоски. И если легенда указывает на наличие форм в мире теней, то они там нужны лишь как элементарные эпифеноменальные сущности, которые призваны выполнять роль свидетелей «Великой Печали».

В своей простейшей изначальной феноменологии Аид есть эмоционально тоска и эстетически мрак. Впрочем, данная фраза высказана не без некоторого лукавства. Изначально тоска и тьма в мире теней неразделимы. Они там слиты в единую психогенную среду. Мы только с преднамеренной условностью выделили её составляющие, которые могли бы стать необходимым основанием для последующего анализа. Теперь, во всяком случае, мы можем перейти к вопросу о пространственных характеристиках аидовой среды. Разумеется, пространство здесь будет рассматриваться не в аспекте физики, а в его философском и культурологическом истолкованиях.

В любом ареале полуденной культуры люди наделяют пространственный объем определенной геометрией. Так, например, древние греки, тяготели к сфероидальному видению пространства; готика сводила мир к вертикально устремленной иерархической оси; протестанты же с помощью рычага трудовой этики опрокинули эту ось в горизонтальную плоскость, где она превратилась в «пирамиду зрения», известную более как «прямая перспектива». Но как только мы ставим вопрос о геометрии аидова пространства, то на феноменологическом уровне (впрочем, другого в нашем распоряжении нет) лучи нашего «видения» полностью поглощаются неопределенностью. Возможно, более подробный анализ пространственных форм свойственных различным культурам позволит найти рациональную основу для дискурсивного исследования пространственных характеристик мира теней.

В одном из своих трудов Мирча Элиаде обнаружил общее правило, в согласии с которым образуются представления о про-

странственных объёмах в любой культурно-религиозной среде. Смысл правила можно свести к простейшей фразе: «священное – это то, что противопоставлено мирскому» [4, с. 17]. Священное есть высшая ценность и тем самым качественно превосходит мирское, профанное. Мирское со своей стороны, тяготеет к священному, стремясь приблизиться к нему через уподобление по качеству. Священное всегда имеет свой тип пространственной локализации. Поэтому стремление мирского соединиться со высшей ценностью приобретает характер пространственной направленности. Расположение векторов данного стремления и образует геометрию пространственного объёма в конкретной культуре. В дополнение напомним, что В. Франкл настойчиво указывал, что изначально, исконным объектом глубинной психологии является «духовное бессознательное» [10, с. 96], которое, заметим, не может быть чем-то иным как неотрефлексируемым опытом некоего священного начала. А это значит, что рассматриваемое правило формирования пространственных форм, может быть применимо и к сознанию, которое на идеологическом уровне будет оценивать себя как безрелигиозное.

Теперь остается только использовать это правило в исследовании геометрического плана аидова пространства. По уже известному определению Аид есть и персона, царь и царство, имеющее свой объём. Единство персоны и её экстенсии позволяет рассматривать аидово пространство как элементарную экзистенцию и на этом основании сравнивать её с типовыми характеристиками экзистенции человека. Экзистенция мира теней совершенно однородна по эмоциональному составу, она не содержит в себе какого-либо состояния альтернативного тоске. Иными словами, здесь нет «места» священному объекту. В свою очередь, это означает, что пространственная динамика для данной среды оказывается совершенно невозможной, так как в виду отсутствия перспективы иного – «спасительного чувства», любое стремление к нему, отталкивающееся от исходного состояния тоски, торжествующей «здесь и сейчас», совершенно исключено. С экзистенциальной точки зрения нуменально-пространственная динамика есть необходимое условие для возникновения восприятия пространственного объёма. Если признать правоту этого утверждения, то окажется, что для души, пребывающей в Аиде пространство попросту не существует. Вместе с тем и сознание, бескомпромиссно сведенное к пребыванию в «здесь и сейчас», теряет способность к саморефлексии, то есть терпит существенный ущерб. Интуиция Бер-

длева о полу-жизни и полу-сознании души оказавшейся в Аиде, приобретает статус бесспорного приговора.

Безусловно, экзистенциальная модель мира теней, составленная нами, метафизична, но вполне доступна феноменологически. В этом смысле можно уверенно говорить о её достоверности. Во всяком случае многие поколения древних эллинов во время мистерий с безупречной убедительностью погружались в нервно-психологическую среду аидовой модели. Признав её феноменологический статус, мы получаем право использовать её как член сравнения с теми возможными экзистенциально-пространственными средами, которые исторически были присущи людям. В сущности, такое сравнение можно свести к двум основным модусам: метафизическому(аидовому) и историческому. После данного упрощения становится очевидным характерная отличительная черта «исторического модуса». Она заключена в том, что экзистенция *homo sapiens* в своей глубине основывается на противоречии между пребыванием в «здесь и сейчас» и «ожидаемым» (или желаемым). «Ожидаемое» может быть, как объектом простейшей физиологической потребности, так и предметом напряженного духовного поиска, но в любом случае оно является такой же необходимой частью экзистенции как «здесь и сейчас». Глубинное напряжение возникающее между бытием актуальным и бытием желаемым, вызывает к процессу становления, а этот процесс в одной из своих неустранимых преформаций обнаруживает пространственную динамику. Отсюда возникает основание для предположения, что любой тип непосредственного переживания человеком пространства предопределяется типом целеполагания присущим этому человеку (или культуре). Содержание цели определяет характер пространственной семиотики, а та, в свою очередь, формирует пространственный геометрический тип.

Если согласиться с тем, что перцептуальная организация пространства в любой из культур продуцируется из глубинной динамики человеческой психики, то следует признать и то, что изначально перцептуальное пространство есть живая, ритмически вибрирующая духовная сущность. Иными словами, та перспективно-пространственная система, которая непосредственно воспринимается нами, является ничем иным как непосредственным результатом интервенции нашей экзистенциальной проблемы вовне – в мир объектов. Но когда, по мере созревания культуры, появляются умы, способные осознать присущий ей тип перспективно-пространственного распределения объектов – созда-

ется представление о гипостазированной, неподвижной пространственной системе, которая существенно отчуждается от экзистенциального процесса. Данная система уже расценивается как ряд закономерных характеристик способа протяженности, присущего объективному миру. С этого момента становится возможным изучение геометрических свойств пространственного объёма, а строгие математические законы превращают этот объём в особого рода объект.

Конечно, рационализованная модель пространства не теряет связь со своим экзистенциальным первообразом, но тяготеет к тому, чтобы иметь по преимуществу прагматическое и независимое значение. Хотя, заметим, достичь абсолютной независимости от своего истока она не имеет возможности.

Например, ньютоно-галлилеевское определение пространства наравне с другими характеристиками предполагает и бесконечность последнего, что Эрвином Панофским оценивалось как удаление от естественного, антропного отношения к протяженности: «структура бесконечного, статичного и гомогенного, словом, чисто математического пространства прямо противоположна пространству психофизиологическому: «Восприятие не знает понятия бесконечности...» [6, с. 33]. Последнее замечание великого искусствоведа оказывается вне контекста культурной составляющей пространственного восприятия и потому оно звучит столь неприемлемо. Его можно несколько смягчить тем замечанием, что само упоминание понятия «бесконечность» в культурологии неизменно ассоциируется с учением Шпенглера о европейском архетипе пространственности и гештальте фаустовской души, нуждающейся в вечном движении вовне. Конечно, эта жажда потеряла бы смысл, если бы душе была предьявлена та самая, ньютоновская, однородная во всех своих точках пространственная среда. В этом случае душа оказалась бы на пути, который принято называть «дурной бесконечностью». Но композиция органной фуги, знающей увертюру и кульминацию, способна свидетельствовать о неизмеримо удаленных сферах, в которых скрыто чаемое преобразование. Гомогенный вакуумный объём не может вместить в себя экзистенциальную дихотомию, музыка на ней основана. Однако и музыка контрапункта и физическая формула пространства есть только ограниченные эпифеноменальные проекции конституционной духовной проблемы человека европейской культуры. Они всего лишь решают разные задачи, которые зарождаются в одной и той же душе, опалённой жаждой неограниченной эволюции. Поэтому в обеих сферах бесконечность (используемая либо

как понятие, либо как переживание) есть неотъемлемое условие их самоорганизации. В конце концов и европейская музыка и физическая наука создают свои грандиозные царства, но существуют они пока фаустовская душа будет охвачена словами из столь любимой в католической среде Давидовой молитвы: «Из глубины взываю к тебе, Господи!», или оттуда же – «Душа моя ожидает Господа более, нежели стражи – утра, более, нежели стражи – утра» (Пс. 129 – 1,6).

Если признать допустимым предположение, что в основе пространственной перцепции лежит именно «жажда души», то возникает, пусть ещё зыбкое, основание для предложения новой формулы пространства, которая следует парадигме ньютоновского определения. Это – *Sensorium Hominis* – «чувствилище человека». Данное определение нам представляется удобным уже тем, что оно указывает на органическую природу пространства. В нем содержится намек на важное свойство восприятия пространства, которое тщательно выхолащивается в математических моделях – речь идет постоянных ритмических колебаниях пространственной среды. Между тем, «пространственный ритм» оказывается объединяющим качеством для, с одной стороны – перцепции пространства, а с другой – её исходной причиной – глубинным противоречием между банальным модусом бытия и предчувствием бытия совершенного. И внешняя среда и духовная проблема существуют симфонически вибрируя, подчиняясь ритму как общему правилу наличного бытия. В гениальном суждении Канта о пространстве как априорной и универсальной эстетической категории все же, на наш взгляд, есть один недостаток – это суждение безупречно согласовано с ньютоновской моделью относительного («физического») пространства. Да и само суждение есть тоже своего рода, лишенная органичности, математическая модель. Пространство, увиденное как априорная категория сознания слабо согласовано с экзистенциальным процессом и поэтому непонятно как оно может быть согласовано с человеческой природой. Во всяком случае оно видится там как инородное тело, подобное оптической линзе. Характерно то, что каузальный ряд кантовский антропологии сводится именно к трансцендентальным категориям как к последнему умопостигаемому пределу человеческого сознания. А душа для него, по существу, есть только удобная гипотеза. При такой диспозиции идей остаётся непонятным статус и происхождение

трансцендентального действия сознания и вместе с тем лишается жизненной силы человеческая природа. На наш взгляд приходит время для создания более «гуманизированной» концепции пространства, которая бы сохраняя кантовский метод, все же преодолела излишний механицизм кантовской пространственной модели.

«Однако, исходя из ошибочных порядков, вы все-таки кое-что нашли», – сказал по поводу расследования странных монастырских преступлений юный монах из романа Эко «Имя розы». Согласившись с ним, его старший собрат, раскрывший суть криминальной интриги, ответил: «Исходный порядок – это как сеть, или лестница, которую используют, чтоб куда-нибудь подняться. Однако после этого лестницу необходимо отбрасывать, потому, что хотя она пригодилась, в ней самой не было никакого смысла» [9, с. 505]. Подобным образом следует, видимо, поступить с элевсинской феноменологической моделью пространственных переживаний в Аиде. С её помощью нам удалось подняться до осмысления возможной теоретической проблемы, но решение проблемы потребует новых, весьма трудоёмких и целенаправленных исследований.

#### Список литературы

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
2. Гайденоко П.П. Эволюция понятия науки (формирование научных программ нового времени XVII – XVIII вв.). – М.: Наука, 1987. 2010.
3. Грофф С. Путешествие в поисках себя - М.: Издательство Ин-та психотерапии, 2001.
4. Мирча Элиаде. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
5. Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. М., «Искусство», 1991.
6. Панофский Эрвин. Перспектива как символическая форма. СПб., Азбука-классика, 2004.
7. Тахо-Годи А. А. Аид. // Мифы народов мира. Энциклопедия (в 2 томах) М., «Советская энциклопедия», 1980. – Т.1.
8. Теренс Маккенна. Пища богов. Поиск первоначального Древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции. М., Издательство Трансперсонального Института, 1995.
9. Умберто Эко. Имя розы. Воронеж, 1993.
10. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., Прогресс, 1990.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: М.: Республика, 1993.
12. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1 М., Издательство «Мысль». 1993.
13. Юнг К.Г. Психология бессознательного/ Пер. с англ. – Издание 2-е., М.: «Когито- Центр», 2010.
14. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философии. М., «Медиум», 1994.
15. Юнг К.Г. Символическая жизнь. М., «Когито-Центр», 2010.
16. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. М., Политиздат, 1991.
17. Wasson R.G., Hofmann A., Ruck C.A.P. The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries. New York, 1978.