

Мария Николаева

**Категория
“приходящего”**

Философские труды

Том 2

Мария Николаева

Категория «привходящего». Том 2

Текст предоставлен автором
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=600555

Аннотация

В данное собрание вошли философские статьи автора, опубликованные ранее в различных сборниках научных трудов с значительными сокращениями. Здесь собраны оригиналы работ по возможности в полном объеме и в авторской редакции. Написание текстов датируется 1994–2004 гг., хотя первая научная публикация состоялась в 1996 г. после получения первого диплома бакалавра философии. Данная работа открывает собрание как самая фундаментальная. Две другие работы на получение научных степеней были опубликованы как отдельные книги – «Основные школы хатха-йоги» и «Понятие Мы и суждение Нашей воли» – и сюда не включены. После 2004 г. автор сосредоточилась на выпуске популярных книг по духовной практике и научная деятельность как таковая прекратилась, хотя отдельные связи с университетами сохраняются.

Содержание

Конечное и бесконечное[1]	4
Литература	6
Самое самозабвение[2]	7
Литература	9
Сила совместного воображения[3]	10
Сверх-бог и материализация сознания[4]	13
Литература	16
Общее житие в безответной любви[5]	17
Литература	21
Сословие по договоренности[6]	22
Литература	25
Русский онтологизм[7]	26
Литература	29
Русско-индийский материализм[8]	30
Литература	33
«Утешение философией» как эклектическая трагедия[9]	34
1. Постфилософский жанр литературы	34
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Мария Николаева

Категория «привходящего»

Философские труды

Том 2

Конечное и бесконечное¹

Мы будем исходить из выводов, сделанных в основополагающем изложении истории герменевтики как теории, формировавшейся в процессе интерпретации феноменов культуры. Ограничимся двумя явными сменами точки зрения на отношение этики и эстетики друг к другу и их место в философии. «Понятие вкуса первоначально было скорее моральным, нежели эстетическим... Для Канта от широты и богатства того, что можно было бы назвать нравственной способностью суждения, остается только эстетическое суждение «вкуса»... Фихте и Шеллинг по-новому употребляют в эстетике понятие трансцендентальной способности воображения. В противоположность Канту позиция искусства понимается всеобъемлюще. Но тем самым сдвигаются основания эстетики. Моральный интерес к прекрасному в природе отступает перед встречей человека с самим собой в произведениях искусства. В эстетике Гегеля прекрасное в природе выступает уже лишь как «отблеск духа»... Кьеркегор увидел разрушительные последствия субъективизма и первым описал самоуничтожение эстетической непосредственности. Его учение об эстетической стадии экзистенции набрасывалось с позиций этика, для которого неизлечимось и непрочность экзистенции возникают в чистой непосредственности и неконтинуальности». [1]

Мы поставим перед собой два вопроса; ответ на первый из них будет служить лишь основанием для следующего, на который мы готовы не столько ответить, сколько показать, как он вообще возможен. Во-первых, нас интересует, как основные понятия этики и эстетики – долг и красота – выражаются через разрешение противоречия между «конечным» и «бесконечным» (Сартр считал его основным), хотя бы оно и состояло на каком-то этапе в ясном и отчетливом выражении их несовместимости. Во-вторых, как в данном контексте отличие прекрасного от возвышенного по Шеллингу сравнительно с таковым у Канта соотносится, – если вообще соотносимо (кроме переноса и модификации чисто логической конструкции, находящейся на том уровне конкретности, где этика и эстетика еще не выделяются из философии), – с двумя формами отчаяния по Кьеркегору. Второй план заданного сравнения обнаруживается в апелляции Кьеркегора к Фихте через употребление категории «воображения» в качестве основания самого сознания. Тем самым, воображение как чисто эстетическая функция вмещивается в веление долга как чисто этическое требование. И это несмотря на то, что в логике Гегеля дается подробный разбор представления о пределе и должностовании как моментах бесконечного, возникающего в самом конечном – ибо Кьеркегор находил гегелевскую логику совершенно неэтичной в силу отождествления в ней зла и негативного вообще.

Итак, по Канту «прекрасное в природе относится к форме предмета, которая состоит в *ограничении*; напротив, возвышенное может быть обнаружено и в бесформенном предмете, поскольку в нем или в связи с ним представляется *безграничность*, к которой тем не менее

¹ Впервые опубликовано: Николаева М.В. «Конечное» и «бесконечное» в неэтичных представлениях о «прекрасном» и «возвышенном» // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя: Матер. науч. конф. 26–27 сент. 2000 г. – СПб.: СПб. филос. общ., 2000. – С. 106–108.

примысливается ее тотальность. Если прекрасное ведет непосредственно к усилению жизнедеятельности и поэтому может сочетаться с игрой воображения, то чувство возвышенного возникает лишь опосредованно, а именно порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их приливом, таким образом, оно не игра, а серьезное занятие воображения». [2] Кант делает из этого вывод, что объект может быть только прекрасным, тогда как возвышенность придает ему определенная идея разума. Для Шеллинга прекрасное и возвышенное не просто акцентируют конечность или бесконечность объекта созерцания, но оба представляют собой различные формы выражения бесконечного через конечное. «Бесконечное, выраженное в конечном, есть красота... Но противоположность между красотой и возвышенностью существует только применительно к объекту, а не к субъекту созерцания. Там, где есть красота, бесконечное противоречие снято в самом объекте, тогда как там, где присутствует возвышенное, противоречие не снято в самом объекте, а доведено в нем до такой остроты, при которой оно невольно снимается в созерцании, что по существу то же самое, как если бы оно было снято в объекте». [3]

Теперь обратимся к использованию категорий «конечного» и «бесконечного» в этике. Согласно Кьеркегору, отчаяние, рассмотренное не под углом зрения сознания, но только соответственно составляющим синтеза Я, подпадает под некую *двойную категорию конечного и бесконечного*. Причем, само оно оказывается формой исключения того или другого: либо это отчаяние бесконечного, или недостаток конечного, либо отчаяние конечного, или недостаток бесконечного. И если первое из них оказывается воображаемым существованием, то второе говорит только о моральной скудости в противоположность эстетической узости. Более того, если мы попытаемся переобозначить их через узнаваемые определения прекрасного и возвышенного, – и сказать, например, что целокупность отчаяния распадается в своих феноменальных проявлениях из-за невозможности совместить в себе самовыражение красоты и возвышенности, или что-нибудь в этом роде – прежде всего нас остановит обнаружение принципиально иной структуры субъект-объектного отношения, ибо здесь Я выносит суждение о не-Я (вот почему воображение определяется по Фихте – как рефлексия, которая создает бесконечное). «Я – это *осознанный синтез конечного и бесконечного*, который относится к себе самому и целью которого является стать самим собой. Однако стать самим собою – значит стать конкретным, а таковым не становятся ни в конечном, ни в бесконечном, поскольку конкретное, которым нужно стать – это синтез. Эволюция состоит в том, чтобы бесконечно удаляться от самого себя в делании своего Я бесконечным, – и бесконечно приближаться к самому себе, делая это Я конечным. Напротив, то Я, которое не становится собою, остается отчаявшимся». [4]

Для последней точки зрения эстетическое отношение нерелективно даже тогда, когда оно совершенно (обладает завершенностью предзаданной формы), в то время как этическое отношение совершеннее уже тогда, когда оно еще не достигает полной рефлексии – в отчаянии. Но если самосознание формирует мир в силу избирательности внимания, то отчаяние-бесконечного склонно к созерцанию возвышенных объектов, а отчаяние-конечного ищет лишь красивого – не потому, что оно способно воспринимать подобные объекты, а потому, что те сами по себе уже готовы к восприимчивости. И если эстетическая позиция предшествует этической, то переход с наибольшей вероятностью может произойти именно от созерцания-возвышенного к отчаянию-бесконечного – сравнение рыцаря веры с трагическим героем подчеркивает близость этих персонажей.

Литература

1. Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 77, 102, 141.
2. И. Кант. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 114.
3. Ф.В.Й. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. М.: Мысль, 1987. С. 479.
4. С. Кьеркегор. Болезнь к смерти. //Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 267–268.

Самое самозабвение²

Философствование меняет свой прототип. Божественное мышление, мыслящее самое себя, ищет, чем заменить в самом себе уже «отмысленную» божественность. Гегелевские понятия, неудовлетворительность которых позволяет до сих пор находить самоудовлетворение в продолжении мысли, пытались подчинить неким «реальным силам», варианты которых достаточно многочисленны. Прежде всего напрашивается сравнение этих «усилий» с теми, которые предпринимает и которые одни воспринимает извне сознание, находящееся на одной из первых ступеней гегелевской феноменологии. [1] Было бы странно обнаружить, что мыслители XX века именно через старания превзойти систему Гегеля и системность вообще оказались запрограммированы на разработку указанного им состояния сознания. Но обнаруживается нечто еще более странное – социализация представления о Боге, называемая нередко его смертью. Последовательное мышление в понятиях перекрывается игрой мыслящих сил – такова *формальная* сторона вопроса. Всеобщее, или Бог как предмет философии постепенно уступает место особенному, или обществу, пусть и в глобальном смысле – таково *содержание* бытия; не только констатация, но и конкретизация которого все равно остается прерогативой философии.

Находя и в просвещении диалектическую логику, ему приписывают выделение двух полюсов самозабвения или безумия в целом. «Служить богу, не постулирующему самости, такое же *безумие*, как и пьянство. Обоим прогресс приуготовляет одинаковую участь: обоготворения и погружения в непосредственное природное бытие; *самозабвение* мысли, равно как и *самозабвение* похоти предается им проклятью. Опосредованным принципом самости является общественный труд». [2] Просвещение безусловно ориентировалось на воспринимающую среду; тогда как для рефлексии просвещения в качестве снятой формы социализации философствования также и подобная ориентация кажется чем-то необязательным, но тем не менее заслуживающим специального исследования. Подлинно философский интерес может вызывать, например, история сексуальности (Фуко) или другой общественный процесс. Ориентируясь на непостоянство социальной интуиции, мы вспоминаем всякий раз об уже несовременном типе философа, многоопытного в получении фактов сознания вместо бытия в мире. В самом самозабвении мысль и похоть незаменимы друг в друге.

Складывается впечатление, что философа конца XX века, как правило работающего *по совместительству* психоаналитиком, интересует скорее секс *как таковой*, чем личность Бога во всяком ее конкретном проявлении. Имеется в виду следующее. «Сад дереализует зрение как «агрегат умозаключений» или то, что философы обычно называют мышлением, вместо Бога обожествляя непомерность первичного телесного жеста... Мы оказываемся в мире телесных автоматов, которые выдавливают всеобщее, в том числе и Бога, из случайностей своего собственного устройства... *Страстность атеизма* Сада прямо пропорциональна бескомпромиссной гиперреальности отстаиваемого им мира». [3] Но садизм с появлением работ Фрейда в принципе признан присущим каждому социально несовершенному, а значит в той или иной мере практически каждому индивиду. Следовательно, адаптирующийся к своему жизненному миру философ имеет дело с реальной эротизацией (отрефлексированностью сексуальности) представлений обыденного сознания, садизм которых проявляется в насилии над образом Бога, ограничивающем его контурами тела. Так что для силы, пренебрегающей понятием, наиболее ясной и отчетливой оказывается идея не чистого мышления о мышлении, а секса – адекватной телесной рефлексии тела.

² Впервые опубликовано: Николаева М.В. Самое самозабвение // Философия XX в.: школы и концепции: Матер. науч. конф. 23–25 нояб. 2000 г. (К 60-летию философского ф-та СПбГУ.) – СПб.: СПб. филос. общ., 2000. – С. 34–37.

В чем состоит понятие Бога в западной философии XX века – не является корректным вопросом: для определенности самой философии уже не существует ни понятий, ни Бога; то и другое представляется несущественным. Даже маркиз де Сад по мнению «садоведов» (в каком смысле эта деятельность оказывается самосознанием и выступает в качестве философии мы указали выше) прилежит борьбе с Богом куда больше, чем настоянию на том или ином «отклоняющемся» сексуальном акте. Но даже противоречие Богу осталось в прошлом. Привычка к самозабвению распространяется на все отношения – и на самосознание тоже, где абсолютный субъект не имеет места за ненадобностью. И подчеркивая, что освободившаяся и поначалу «горячая» вакансия Бога ликвидирована как таковая, только повторяют заключение о другом способе ее замещения. Социальные силы размывают определения должностей; «текучесть кадров» в философии – показатель того, что не только невозможно уже однозначно судить о том, кто заслуживает звания философа, но и самоопределение через самоотдачу в любви к мудрости за последний век стало более чем проблематично – оно никому не нужно.

Неспособность диалектической логики справиться с разрешением противоречия садизма и мазохизма подтверждает их без-понятийный характер. Делёз настаивает на том, что мазохизм недопустимо считать тенденцией, строго взаимодополнительной к садизму. Он неоднократно возвращается к «мазохистскому визионеру» с его «дикийвинным» видением «*смерти Бога*», – чтобы показать, что в предрассудке о садо-мазохистском единстве «дело не заходит дальше каких-то весьма грубых, плохо различенных *понятий*». [4] Поэтому отсутствие Бога как содержательности философии не оформляется и в данности варианта его удержания: мазохизм тоже выражает прочувствованность преобладания небытия в самом бытии, но не прямо противоположным образом, чем это было бы ясно из наблюдения за садизмом. Поэтому Делёз и Гваттари считают комизацией давать подобно Ницше десять-пятнадцать равно вероятных версий этого события – и заключают, что *Смерть бога* не имеет никакого значения для бессознательного, а значит Он никогда и не существовал. [5] Собственно, думать в подлинном смысле слова, – приближаясь к божественному мышлению о самом себе по Аристотелю или рефлексии абсолютного Духа по Гегелю, – некому и не о чем. Атеизм (в качестве внешней рефлексии обожения) к концу XX века – такой же пережиток, как и суевие (исключительно внутренняя рефлексия обожения).

Пусть останется непонятым, прогрессирует философствование или свободно трансформируется. Но с полным самозабвением предаваясь самосознанию захочет ли кто-нибудь впредь как самого себя мыслить «бога»?

Литература

1. Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. Гл. 3. Сила и рассудок.
2. М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. Диалектика просвещения. М. 1997. С. 46.
3. М. Рыклин. Нетки в зеркалах. //Маркиз де Сад и XX век. М. 1992. С. 7.
4. Ж. Делёз. Представление Захер-Мазоха. //Венера в мехах. М. 1992. С. 276, 310.
5. Ф. Гваттари, Ж. Делёз. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М. 1990. С. 36.

Сила совместного воображения³

Мир людей в целом составляет более или менее «твердая» воля к взаимно-представлению и взаимно-действию. Направленная деятельность по подавлению или продлению воли ближнего сказывается на постоянстве и изменении мира, то есть приемливости и недолжности его образа, удержание которого зависит от *образованности* самосознающего «Мы» (в отличие от «мы», выступающего лишь в качестве объекта даже для самого себя) в смысле последовательного *образования* «нашей» воли. Практическая философия «мы» обращала внимание на волевой характер воображения в отличие его от мышления, но не связывала это со степенью тварности (или материальности) объектов обеих функций – воображения и мышления. Если принимать во внимание непрерывность процесса творения, то образ уже представляет собой определенную стадию воплощения идеи, поэтому идея возникает сама собой, а проект требует работы. Другими словами, философия по существу асоциальна, тогда как социальная философия занята социальной адаптацией мышления о мышлении и для нее важно заполнить понятийный промежуток между идеей и образом, найдя соответствующее «наше» усилие.

Оставаясь людьми, мы ничего не знаем и не можем знать, кроме мира людей, или человеческого общежития. Отсюда все старания вообразить нечто сверх-человеческое, неизбежно одинокое. Однако духовная интуиция всегда говорила о том, что лишь образ Бога есть «я», подобие же Бога суть «Мы»-соборность, отрефлексированный образ «нашего» мира, удерживаемый обращенным к Богу «мы» и, тем самым, возвращающим Ему мир. Поэтому образ мира понимается двояко – в отрицательном и положительном смысле – как пустыня и как плерома. Безусловно, даже в соотношении мира, как такового, с самим собой работает принцип построения образа – выделение чего-то одного на фоне чего-то другого – поэтому самосознание «Мы» есть прежде всего самосознание образное, постепенно *образующееся* в сплошном потоке общего сознания времени. Но иерархия «я-мы-Мы» держится на понятийном уровне; при попытке же феноменологического обследования предполагаемой или утраченной телесности мы сталкиваемся с замыканием герменевтического круга, где «Мы» возникает парадоксальным образом не столько в момент произнесения «Ты», сколько в момент волевого произнесения «Я».

Из внутреннего замкнутого круга «мы», где каждый отсылает призыв к «ним» к другому, необходим волевой выход – создание точечного акта «нашей» воли посреди более или менее распределенного «Нашего» сознания. Более того, контакт должен быть не абстрактным, но конкретным, представляя образ желаемого взаимодействия, не допускающий трактовок или домыслов. Давно замеченная поверхностность влияния людей друг на друга в современном мире вызывается не столько непривычно все большими объемами информации (*образования*), сколько все более привычно сужающимися рамками трансформации (*преобразования*). Но всякая интенциональность по существу связана с временем и образом, поэтому основа волюнтаризма в многомерном времени при несогласованной картине мира оказывается весьма шаткой до тех пор, пока она не скрепляется любовью, «нашей» по самому определению. Феноменология социальных устремлений должна служить дескриптивным мостом при переходе от субъективной логике к социальной – сперва психологии, потом логике. Существенно, что до сих пор феномен «нашей» воли остается лишь временно-воображаемой, но не реально-временной структурой.

³ Впервые опубликовано: Николаева М.В. Сила совместного воображения // Социальное воображение. Матер. науч. конф. 17 января 2000 г. – СПб.: СПб. филос. общ., 2000. – С. 90–94.

Волевое начало вообще вынесено из противоречия разума и тела, как это нагляднее всего явлено в перепитиях социальной неадекватности. Общая воля способствует воплощению одних *прообразов* в обществе и отбрасывает другие, обращая их к оформлению личной жизни своих носителей. «Наша» воля, по мере своего возрастания, культивирует чистоту притяжения отдельными умами заведомо сообщительных прообразов, или *сообразующихся* с общим ходом вещей. Удержание понятий единого и многого в снятом виде за пределами чистого мышления должно означать пустотность социальной формы, ее динамичность. Если мы будем настаивать на равноценном внимании к двум объектам в сознании, наши встречи с людьми в этом мире будут носить характер столкновения. Тогда как попеременное проведение работы с близкими объектами равнозначно последовательному преобразованию одного и того же объекта и оставляет пространство для другого субъекта – для отличной от нашей собственной работы с «нашими» я-образами.

На самом деле в совместном пребывании всегда существует проблема наложения динамических образов. Обратимся к предпосылкам социализации абсолютного выбора пути к Богу. Действительность отношений с Господом и ее очевидность для человека создается таким атрибутом Господа, который носит Его имя. Обращение к Богу, как самодостаточный акт, преодолевает обращение к *представлению* о Нем, тем не менее на духовном пути каждого человека единению с Господом предшествуют отношения с Ним. Образуется та выделенность Бога во всем Его присутствии, или образ Божий, которая вообще допускает осознание реальности Личного Бога. Однако прежде приходится разбираться в хитросплетении свободы и предопределенности в выборе образа Бога Живого. Связь имени и образа Божьего актуальна до выбора, поскольку Имя, приемлимое для Господа в социальном ритуале, и имя самого Господа смыкаются друг с другом в образе конкретного Бого-воплощения.

Оставив в стороне вопрос о том, является ли Господь социальным феноменом, а откровение – социальным фактом, заметим, что выбору имени и образа Бога предшествует отчетливое осмысление человеком сферы своего влияния и ответственности в мире, прививающее вкус к имени и образу вообще. Мы не выбираем способ связывания имени и образа и даже не осознаем его, часто до самого конца; мы просто выбираем образ сразу вместе с его именем. Когда выбирается некоторое сочетание имени с образом в качестве основания собственного существования в обществе, повторение этого имени становится способом многократного очищения этого образа, поддержания его неизменным в потоке проходящих сквозь него безымянных событий. Именно это мы имели в виду под пустотностью социальной формы и хотели бы вкратце остановиться на выводах о соотносительности функций воображения и воли, сделанных в разных системах практической философии «мы».

Уже Платоном отмечалась тесная связь влечения и творческого воображения, поскольку вождление порождается памятью. Образ чего-то недостающего для тела может быть или не быть отрицательным – считаться или нет лишенностью как формой не самого тела, но только памяти. Образ может возникать из этого отрицания или, наоборот, так никогда в него и не перейти. В дальнейшем Декарт устанавливает требование соразмерности разума и воли, чтобы избежать ошибки или вымысла. Сама воля воспринимается, лишь когда она шире разума – в представлении, где приходится делать усилие, излишнее в мышлении. По Лейбницу, наоборот, воля всегда следует за наиболее сильным представлением о добре или зле, ясным или смутным. И, наконец, для Фихте миры суть только сферы видимости индивидуальных волей. Воля как связь мышления с реальностью – не альтернатива опосредованию их воображением, но содержит его в себе, будучи самой силой воображения. И подробнее всего тема образности воления была разработана в системе Шеллинга, откуда первоначально и воспринята Гегелем.

По Гегелю чистое понятие признания, удвоение самосознания в его единстве, появляется для него самого прежде всего со стороны неравенства. Само-замкнутость духа, сме-

жающая господина и раба до имманентно субъективного поиска выхода в безвыходной ситуации, способна породить само-инициацию более высокой формы развития. Но подобная инициация может оказаться *иллюзией*, то есть полной реализацией всего сохраненного в самосознании потенциала восприятия мира. Конкретизируем этот вариант. Согласно гегелевской феноменологии единство есть раздвоение на *самостоятельные образования* (Gestalten) – господина и раба. Очевидно, что гештальт есть совокупность образности предшествующего сознания многообразия вещей, вобранная обратно в себя. Ожидание некоторой вещи, соответствующей сложившемуся представлению, и одурачивание (Tauschung) с ее стороны до сих пор присутствуют в самосознании в снятом виде, как чисто силовое поле напряжения между господином и рабом и как уже намеренное преобразование поместившейся в нем вещи в новой функции объекта переработки и потребления.

Скрытая восприимчивость разнообразия проявлений одной и той же вещи продолжает работать в обычных отношениях повеления и подчинения. И самым радикальным образом она задействуется при инициации, когда вся целостность доминирующего над самим собой духа начинает вообразать себя. Как достоверность себя самого, достигаемая *практическим образованием*, так и отчуждение духа от самого себя, следующее из *теоретической образованности*, описываются в терминах волевых взаимодействий. Но в одном случае воля еще тесно связана с вожделием, поскольку она только что обособилась от него, – и постольку она делает сознание несчастным. Тогда как в другом случае воля вырабатывается в борьбе более высокого порядка – не за признание сознания самосознанием, а за просвещение духа. Завершается последняя деятельность также негативно – впервые испытанным ужасом абсолютной свободы.

Сравнивая движение фигур и жесткую детерминацию со стороны фундаментальных символов, позднейшие мыслители предостерегали от вполне определенной опасности эклектики, которая заключается в признании взаимо-дополнительности чего-то осознанного и всего неосознанного. *Само-отрицание образности* и есть та вибрация, в унисон с которой должна резонировать хорошо настроенная практическая интуиция, чтобы сохранять способность к само-инициации, или к развитию внутренних отношений «Мы» в социальной среде «МЫ».

Сверх-бог и материализация сознания⁴

Объявленная Ницше смерть Бога, по видимому, в чем-то состояла, была ли она предвосхищена или состоялась, но во всяком случае она была чрезмерно истолкована самим вынесенным суждением. Дальнейшее избежание посмертного обетования заключалось не в том, что Бог окончательно умер из человека или, совсем наоборот, по направлению к нему, но в замалчивании завышенной способности Бога превосходить Самого Себя, а именно, умирать. Другим «я» для сверх-человека, ибо он нипочём не хотел бы стать и тем более остаться человекобогом, является не богочеловек, но сверх-бог. В предпосылках заранее остается неясным, отличается по существу заверение в исконной *первичности материи* от возвещения искомого *плотского бессмертия*, или это только два подхода к прознанию о вечной смерти в структуре того, что человек пытался называть Богом. Сверхчеловек не одинок, ибо его воля к власти не могла бы удовлетвориться преодолением человеческого и даже покорением божественного, ведь последнему присуще смирение, – вызовом для него становится выход из отношений со сверх-богом. Материализм не знает дилеммы между духовной реальностью и мыслительной конструкцией, – ведь для него обе почти одинаково *не существуют*, – поэтому не столь важен относительный статус противостояния инаковости инакового (ино-человека и ино-бога), сколько взаимность этой рефлексии: удастся ли им вообще отличаться друг от друга и обрести хотя бы некоторое восприятие друг друга? Отношение неравенства, или господства-и-рабства, схватывается в единстве про-феноменологического «Мы», в имманентной альтернативе которого избирается обновление смысла достоверности и недостоверности самосознания, то есть само-порождение несамо-достаточности.

«Отношение Я-Ты не является непосредственным, это – рефлексивное отношение. Один из партнеров путем рефлексии переигрывает другого: он притязает на то, что понимает другого лучше, чем тот сам себя понимает». [1] Герменевтика задает рефлексивность как обратимость сторон сколь угодно непростого отношения, не пытаясь проследить разрешение взаимодополнительных опытов в опыте готовности ко всякой взаимодополнительности. Находится и другой выход из несостоятельности подчинения, скрывающего самую настоящую властность рабства. Гадамер прямо ссылается на Ницше в том, что тирания покорным служением доводится до стремления к господству в форме заботы и попечения. «Даже в стремлении служащих я находил стремление быть господином. Пусть слабейший служит сильнейшему, вот к чему побуждает живущее его воли, которое желает быть господином над *еще более* слабейшим». Таково и суждение о смерти Бога. Недопустимое разворачивание само-опосредования сверх-человека и сверх-бога в иерархию многих *еще более* волевых или *еще менее* безвольных персонажей обладает положительным значением. Оно позволяет раскрыть временной аспект в пространстве движения мысли, концентрированном в *материю* опосредования, осуществляя тем самым построение условий (или условностей) в мире снимаемого отношения господства-рабства.

«В герменевтике подобному опыту *Ты* соответствует историческое сознание. В прошлом как в своем другом оно ищет исторически неповторимое. Притязая на возвышение над своей собственной обусловленностью, оно оказывается жертвой *диалектической видимости*, поскольку стремится стать **господином прошедшего**». [1] Теперь влияние Ницше на суть перетолковывания угадывается не так явно: «Избавить прошлых и всякое *«это-было»* пересоздать в *«я-хотел-так»* – вот что я назвал бы освобождением. Воля – так называется освободитель... Но самая воля есть еще пленник». Пример ницшеанского освобождения –

⁴ Впервые опубликовано: Николаева М.В. Сверх-бог и материализация сознания как такового // Дарвин и Ницше: сквозь призму XX века: Матер. межвуз. конф. 7 февр. 2000 г. – СПб.: Институт биологии и психологии человека, 2000. – С. 72–75.

пресловутая смерть Бога, ставшая предварительным рас-творением чего-то бывшего в *пред-последнюю материю* для неосуществленного желания. Какое бы применение не отводилось воле в этом деянии, после установления Аристотелем ее существенной связи с разумом, позволявшего ввести понятие *последней материи*, это отношение не прерывалось ни в одном из последующих определений воли в практической философии вплоть до Гегеля. Независимость воли от разума для самоопределения появляется в проекте лишь после разрыва в однозначном понимании самого разума: самосознание объявляется иллюзией, а бессознательное – более основательной реальностью, и понятие воли оказывается лишенным прежней области применения, требуя переосмысления в способе существования, обнаруженном новым *переходным* человеческим существом.

Трансформация устремленности, в свою очередь увлекаемой теперь в различных доселе неизвестных направлениях, породила критику непрерывности самосознания, как такового, со всевозможных позиций: эволюционной (Дарвин), социологической (Маркс) и собственно *волюнтаристической* (Ницше). Задача, поставленная волей и разумом друг перед другом, отчетливее всего была сформулирована именно с последней точки зрения. Святость уже для Шопенгауэра есть деятельность самоотрицания воли к жизни, достигшей своего полного самосознания и изменения способа познания. Ницше же называет самый принцип системы Гегеля диалектическим фатализмом, приводящим к полному *подчинению* философа действительности, и оспаривает надобность сублимации воли: «чувство истины должно оправдать себя в качестве средства для поддержания человека, как воля к власти. Также и любовь к прекрасному есть воля, творящая образы. Оба чувства тесно связаны; чувство действительности есть средство получить власть преобразовывать вещи. Мы можем постичь лишь мир, который мы создали». [2] Тогда всякое сверх-божественное по преимуществу сверх-действенно, недоступно по праву сверх-бытия, или мертво. Дерзновение мыслить Бога, превосходящего Самого Себя, рефлексивно; а тем самым оно способно породить вопросы о плотском бессмертии и, соответственно, без-рождении. Первый из них допускает возведение к нищезантству, не будучи локализован в данном течении мысли, второй – к далеко зашедшему марксизму.

...С запозданием, но проходит увлечение русских образованных слоев гегельянством – с тем, чтобы примерить на себя нищезантство. Отбрасывая дурную сторону присвоения себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения, Соловьев отмечает, что человеку вообще естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека, а самостоятельность человека есть факт душевного опыта. Осмысляя суть этого побуждения, он предъявляет по-русски эсхатологическое требование. «Чем отличается то человечество, над которым люди, желающие стать сверхчеловеками, думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно?*.. Сверхчеловек должен быть прежде всего победителем смерти – освобожденным освобождением человечества от существенных условий, которые делают смерть необходимою, и исполнителем условий, при которых возможно вовсе не умирать или, умерев, воскреснуть для вечной жизни». [3] Осуществление же этой задачи он возлагает на объединение человека с владеющим им Богом. Очевидно, что от первоначального нищезантства не остается ни малейшего следа, разве только допустимо считать плотское бессмертие человека беспспорной смертью для Бога, или даже откровенным прозрением в Его посмертие.

Другой путь отхода от априорной систематичности составляли материалистические воззрения Маркса и русских социалистов. Основной тезис самого Маркса достаточно прозрачен: мысли господствующего класса суть в каждую эпоху господствующие мысли. Исследуя социальную тему в русской философии часто приходят к выводу, что *социализм* был глубоко вкоренен в русской природе и носил религиозный характер уже будучи атеистическим. Социализм коммунистический определяли как *волюнтаристический*, так сказать, экзальтирующий революционную волю. Относительно материализации сознания, как такового, свя-

зываемой по сути с реализацией проекта без-рождения, существовало два варианта: либо сносить церкви – по подозрению данной материи в не-первичности; либо перевоспитывать их путем устройства в них складов бездушных товаров и даже концлагерей для заблудших в духовную область материй. Собственно заблуждение относительно народной воли состоит в отделении ее от «нашей» воли, по определению образованной в единстве с неповторимостью «Ты» Бога. Бердяев, отстаивая человеческое неравенство, говорит по сути о том же: **«Хочу, чтобы было то, чего захочу. Вот предельная форма народовластия»**. [4] И вот освобождение, взаимодополнительное к ницшеанскому, – то есть спроецированное не в прошлое, а в будущее. Настоящее же, по существу тождественное вечности, так и не затрагивается.

Мы не будем более сравнивать различные пути расшатывания систематического мышления. В целях экономии текста мы ограничимся сравнением двух позднейших сравнений подобных путей: Рикера и Сартра. Согласно первому, «Декарт победил сомнение в вещи при помощи очевидности сознания; а Маркс, Ницше и Фрейд победили сомнение в сознании путем истолкования смысла... Маркс хотел *освободить* праксис путем познания необходимости; Ницше хотел *возвышения* человеческих способностей, восстановления его *силы*». [5] Налицо стремление к свободе «я» в преобладающем над ним безличном «мы», хотя идея личного «Мы» еще не сформировалась. Сартр проводит другую плоскость обобщения, сравнивая Маркса и экзистенциалистов по выражению ими несоизмеримости реальности и знания. «Практическая свобода улавливается лишь как неперенное конкретное условие рабства. Марксистское знание относится к отчужденному человеку. Когда оно обретет человеческое измерение как основание антропологического знания, экзистенциализм утратит право на существование». [6] Пресечем дальнейшие комментарии, ибо и чрезмерное суждение о смерти Бога не должно получать чрезмерного осуждения.

Литература

1. Г.-Х. Гадамер «Истина и метод».
2. Ф. Ницше «Воля к власти».
3. Вл. Соловьев «Идея сверхчеловека».
4. Н.А. Бердяев «Философия неравенства».
5. П. Рикер «Конфликт интерпретаций».
6. Ж.-П. Сартр «Проблема метода».

Общее житие в безответной любви⁵

Содержание понятия самодостаточности расширяется до границ *самодовления общезжития*. По мере соборования мы вынуждены отвечать себе-«нам» на запрос «Мы» к развитию «нашей» воли: возможно ли возлюбить Самого Бога *Живого*, а не сперва свое, а потом «наше» *представление* о Нем и Его воле? В самоопределении социума тем самым вызывается расторжение воли на отдельные акты с невосполнимыми пустотами самовластия «мы» и нагнетание тяжести ответственности в исполнении перекрывающихся требований. Воля, явленная *между* людьми, выражает осознание субъектом «мы»: *что* для воли человека есть его тело, *то* для со-воления людей есть их мир, не наделенный изначально «нашей» волей. Освобождение соборного воссознания от мира не представляется возможным и даже желанным. Во всякой общине выявляется обратная тенденция – воплощение в еще большую реальность посреди относительно плотной структуры телесности мира в целом. Такова **история христианской церкви**: при всем стремлении превзойти мир организация отхода приобрела гораздо более строгую конституцию по сравнению с ним и стала во многом *предметнее* даже государства. Но именно это стеснение во внутреннем пространстве чистого сознания времени определенных отношений самосознаний приводит к во-ображению отчетливого «нашего» устремления к свободе.

Перспектива обожения «Мы» принципиально отличается от личного спасения, начиная с характера «нашего» погружения в повседневную деятельность. Кроме обустройства, существует и противоположная тенденция при сплочении «Мы», сталкивающаяся с предыдущей. Церковная история демонстрирует стремление к единству при последующей *еретической* дифференциации самого этого стремления, ведущей к созыву «своего» собора именно *после* разногласий на соборе общем. Об этом писал Арию царь Константин: «Ты неосмотрительно предлагал то, о чем подумавши, надлежало молчать. Вот откуда родилось между вами разделение, и святейший народ стал вне согласия общего тела Церкви». [1] Требования к себе и к ближнему не могут быть одинаковы по плоти, разве только с позиции «Мы». Не могут они быть одинаковы и по вере, «ибо Бог есть возделыватель в вас и *хотения* и действия по Своему *благоволению*». [2] Если следует не только действовать, но и хотеть по воле Бога, то уполномочены ли мы влиять на произволение ближних? «И вот, какое *дерзновение* мы имеем к Нему, что, когда просим чего *по воле* Его, Он слушает нас». [3] Правоммерно лишь такое воздействие на убеждения другого человека, которое является по сути молитвенным делом – когда мы волим относительно иной воли согласно воле Бога. Подавление или продление воли ближнего – не «наше» дело.

Высшее напряжение доброй воли в молитве остается предметом спорным в богословии, особенно когда молятся за ближних и за весь мир. Апостольское послание утверждает необходимость молитвы во всяком случае прежде воли к действию и вместе с ним (не вместо него). Проблема недостатка времени встает перед нами в общем виде как наличие временного измерения в волеии Бога, связанном с восприятием его человеком. Формально мы приняли слова «*и хотение, и деяние – от Бога*» как внимание к содержательному внушению Господа, однако исторически существовали иные прочтения. Ориген отлучился от церкви своей отвлеченностью: «Изречение апостола не говорит, что от Бога – желание зла, или от Бога – желание добра, ни того, что от Бога – свершение добра и зла, но говорит **вообще: желание и действие – от Бога**». [4] Эти крайности – содержательная и формальная – не позволяют на самом деле ни вверить себя воле Бога, ни стать свободным. Когда приходится

⁵ Впервые опубликовано: Николаева М.В. Общее житие в безответной любви // Восточная Европа: диалог в христианстве: Матер. II междунар. науч. конф. 2 мая 2000 г. – СПб.: Высшая административная школа, 2000. – С. 54–59.

на что-то решаться, со-весть (человека с Богом) не может удовлетвориться ни формальным смирением, ни содержательной свободой, равно как и наоборот. Ведь канонически «Бог – ненасытная любовь... Без Него мы *не можем даже помыслить благое*; поэтому нужно смиренно предаться воле Божией, чтобы Господь руководил нами». [5] А церковь как тело Господне не остается ли фикцией живого «Мы» в далеко не атеистическом обществе?

Существуют разные мнения о причине **взаимного отлучения Церкви от самой себя** в превосполнении своей целостности: историческое и догматическое. Согласно первому, «естественно было бы ожидать, что в христианстве произойдет разделение на сторонников империи и приверженцев идеалов монашества. Вместо этого оно разделилось по географическому признаку... Церкви имели различные властные структуры, что привело к конкуренции между римским папой и восточным императором. Главной проблемой Запада были вторжения варваров, восточная церковь враждовала с Персией, где существовала передовая цивилизация... В IX веке соперничество переросло в открытый *политический конфликт*». [6] Согласно другому источнику, «если мы обратимся к догматическому вопросу, который разделил Восток и Запад, к вопросу об исхождении Святого Духа, то о нем никак нельзя говорить как о случайном явлении в истории Церкви *как таковой*. С религиозной точки зрения он – единственная действительная причина сцепления тех факторов, которые привели к разделению... Остальные доктринальные разногласия – только его последствия». [7] Среди них называются использование терминов *ипостась* на Западе и *лицо* на Востоке, западная интеллектуализация понятия о вечном блаженстве как о видении сущности Бога, различение сущности и энергий на Востоке и аспектов тварного света на Западе и т.д.

Мы конкретизируем представления о воле Господа. **Восточная и западная церкви** сходятся в том, – и это органично входит в концепцию их «Мы», – что воля Бога покоится в Его благодати; и требуют поддержания внутренней и внешней иерархии для приведения Его воли в действие. Западная церковь акцентирует человеческое стремление к Богу, произведенное Его силой. Бонаventura законно составляет *путеводитель* души к Богу. «Благодать есть основание воли... Такова сила высшего блага, что сотворенные существа ничего не могут любить, кроме как *через желание* этого блага... Наш дух становится *иерархичным* для восхождения вверх. Первые ступени в человеческой душе относятся к природе, следующие – к *усилию*, а последние – к благодати... *Порыв* нашей души *через восхищение* полностью переходит в Бога». [8] Восточная церковь обращена к силе Бога, производящей человеческое стремление, усваивая преимущества *апофатичности* от Дионисия Ареопагита. «Бог есть Сила, потому что Он про-имеет в Себе и превосходит всякую силу. Он не только доставляет силу всему, но и пребывает выше всякой, даже *самой-по-себе силы*. И бесконечные Им бесконечно создаваемые силы не могут когда-либо притупить Его сверхбезграничную *силотворную силу*. Избыток мощи позволяет Ему придавать силу немощи. И само бытие имеет *силу быть* от сверхсущественной Силы». [9]

«Наша» воля неделима на форму воления вообще и содержание или цель конкретного акта воли. Она рефлексивна в «нашем» разуме и есть воля к тому, чтобы быть *всецело* «нашей» волей. Общность человечества ограничивается *различимым* бытием в мире, а его соборность обладает *свершенностью* в Господе. Между церковью и личностью стоит народ. Всенародное предание воле Божьей – о покаянии государственном говорить не приходится, как и о его противоположности, подневольности мессианства, – составляющее «нашу» волю всякого народа-богоносца, возникает очагами *юрродства* в смысле *инаковости* «Мы» среди «мы». Иночество предполагает келейность, но пустота кельи воплощает освобожденность мира от мирского, будучи моделью сосредоточенности предметности пространства в теле человека, вплоть до его обнаженности. Юродивый по существу затворник, мыслимый Богом ради возлюбленных Им людей. «Что касается до служения юродивых делу спасения ближних, то на это посвящена была вся их жизнь... Своєю жизнью напоминали они всем о том

едином, что есть на потребу... Сам Бог избирал этих дивных подвижников *непосредственным* орудием Своей божественной воли». [10] Монахи – вериги на растущем теле человечества, в отношении него поддерживающие волю к отказу от небытия без Бога, и поскольку они есть *вне себя*, соборность *продолжает* становиться в подвиге.

В практике монашеского общежития наставник понимается как посредник между Богом и людьми, проводник Его воли. Казалось бы, он воплощает собой ту *среднюю волю* в человеке, по которой происходит отказ от своеволия ради воли Божьей. Но «Мы», ориентированное на соборность, не тождественно «я» по структуре, хотя бы каждое «я» и имело подобную направленность. Кроме устава, «другой способ *вязания воли* всех был *всестороннее подначальство*», [11] – при котором все были связаны узами послушания: когда брат шел по делу, с ним посылали другого в качестве *набольшого*. Никто ни минуты не оставался без руководства, своей воли не имел и следовать ей не мог. Предполагалось, что самоотречение происходит *однажды* – при вступлении в монастырь. Наставничество в общежитии отличалось от становления новоначальным послушником *длительностью* и *обратимостью*, поскольку не принимающий одобренного настоятелем должен был возразить: «Повиноваться подобает Богу паче, нежели человеком». Но окончательное непослушание выдавало несогласие с самим собою. «Ибо если не соглашается подчиниться, а следует собственной своей воле, то для чего и живет с ним?» [12] Явное отличие структуры «нашей» воли выступает при определении полного *пространства послушания*: «не только по совету настоятеля удерживаться от несообразного, но без его воли не делать даже и самого похвального».

В последнем требовании подчеркивается формообразующий характер отсечения своеволия для структурирования «нашей» воли. Важно не содержание веления, а его положение в общей иерархии. Вот почему первой заботой старца было приучить послушника побеждать хотения *вообще*: «он нарочно заставляет его всегда делать то, что противно его душе». [13] Наиболее похвальным и показательным считалось смиренное исполнение самых абсурдных заданий, например, ежедневно поливать сухую ветвь три года *просто* потому, что так старец велел. Практическое абстрагирование волевой способности имело целью «держать единение с братьями и хранить постоянный с ними мир, чтобы в общежитии пребыть *навсегда*». Любовь есть стремление к единству в безусловном блаженстве, или благодать в действии, а ее собственный признак – взаимность, в перспективе абсолютная, или по воле Бога. **Оптимальное стремление к всеединству** будет любовью к Самому Господу. Несовершенство в любви выдает явное несоответствие деяний воле Божьей. *Безответная любовь* вносит разлад в осуществление «нашей» воли, сохранившейся в функции свидетеля, оказавшегося *рядом* с несогласными. Лишь для него стоит дилемма соотношения с волей Божьей, тогда как для втянутых в событие лиц существует некоторая определенность, создавшая хотя и убогое, но все-таки равновесие взаимодействия.

В подобном положении оказалась **русская философия**, соотносящаяся не столько с восточной и западной церквями, сколько с Востоком и Западом в целом, несмотря на православие государства и народа. Проследивая пути русского богословия Флоровский часто отмечает *веру вообще*, безразличную к вероисповеданию. «История есть для Чаадаева созидание во мире Царства Божия, но «мы принадлежим к числу наций, которые как бы не входят в состав человечества»... Славянофильство задумано как философия всеобщей христианской судьбы, но весь пафос в том, чтобы выйти из истории... Первая схема Киреевского построена без учета реальности Церкви... Гоголь вначале не замечал никакой разности между исповеданиями: «Религия наша, как и католическая, совершенно одно и то же»... В изображении Хомякова *самодостаточность* Церкви показана с такой очевидностью, что историческая действительность ее остается в тени... Достоевский мечтал *о русском социализме*, но видел *русского инока*. И последнего синтеза он не дал... У притязаемого византийца

Леонтьева была совсем протестантская тематика спасения... К историческому христианству Соловьев относился скорее отрицательно и всяким катихизисам противопоставлял *истинное христианство будущего*, которое еще нужно раскрыть... Словесно Федоров как будто в православии. Но это только условный исторический язык». [14]

Свидетельствовал о *широкости* русской веры и Лосский. «Учение отца Сергия Булгакова, так же как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления, или, вернее, *соблазны*, свойственные русской религиозной мысли. Но православное предание столь же *далеко* от этой восточной крайности, как и от ее западной антитезы». Однако апофатичность самого вероисповедания сказывается на его непримиримости с другими и непримиримости к другим. **Диалог в христианстве** слишком медленно переходит во внутренний монолог, образующий рефлектирующую намеченность «нашей» церкви, а не просто исходно одной церкви. Мы вовсе не высказываемся за «*недалекость*» предания, но вынуждены изыскивать шанс отстраниться от той свидетельской позиции, которую удобно занимать в России по отношению к самому отношению Востока и Запада. Ведь апофатичность веры может соскользнуть в изначальную неопределенность церковной жизни даже с подачи священника Павла Флоренского. «Для католицизма всякое самостоятельное проявление жизни неканонично, для протестантизма же – оно ненаучно. И там и тут жизнь усекается понятием... *Неопределимость православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности. Нет понятия церковности, но есть сама она*». [15] Остается задуматься над выбором между бессознательным и сверхсознательным общежитием в Боге.

Литература

1. Сократ Схоластик. Церковная история. Кн. 1. Гл. 7. М.: Росспэн. 1996.
2. Послание к Филиппийцам св. ап. Павла. 2.13. // Новый завет.
3. Первое соборное послание св. ап. Иоанна Богослова. 5.14. Там же.
4. Ориген. О началах. Кн. 3. Гл. 1. П. 19. Самара: РА. 1993.
5. Старец Силуан. Писания. 6. М. 1994.
6. С. Фрэнкель. Христианство: путь к спасению. Ч. 1. // Рел. традиции мира. М.: Крон-пресс. 1996.
7. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 1, 3. М.: СЭИ. 1991.
8. Св. Бонаventura. Путеводитель души к Богу. Гл. 1. 8. Гл. 3. 4. Гл. 4. 4. Гл. 7. М.: ГЛК. 1993.
9. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 8. СПб: Глагол. 1994.
10. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М.: Светлячок. 1996.
11. Пр. Пахомий. Устав Тавеннисийского общежития. // Древние иноческие уставы. М. 1994.
12. Св. Василий Великий. Правила для общежительников. Там же.
13. Пр. Иоанн Кассиан. Устав иноческого общежития. Там же.
14. В. Флоровский. Пути русского богословия. 6. // О России... М.: Наука. 1990.
15. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. 1.1. М.: Правда. 1990.

Сословие по договоренности⁶

Вступим в диалог между субъектами, занимающими разные позиции по отношению к осознанию собственного единства, насколько таковой вообще возможен – чаще всего подобные позиции не соотносятся, а люди – не встречаются. Именно о *плотности* «Мы» следует говорить в связи с понятием «нашей» воли, хотя исторически она остается *волей «по до-говоренности»*. Оба аспекта воли имеют некоторую формальную зону пересечения в той связи, которая кажется противоречивой по содержанию. Местом их конфликта оказывается поддержание общения. Пусть «мы» переходит к другому самоопределению, к другому способу самоопределения и даже к другому пониманию самоопределения вообще. Но оно сохраняет при этом непрерывность самосознания и должно *отвечать* как за последовательность воле-ния, так и за его своевременность. Поскольку «Мы» (уже «Мы») остается вменяемым и признается таковым другими «мы» (еще «мы»), оно несет *ответственность* за обоснование принятого решения.

Бубер утверждает независимость акта перехода со стороны «мы-Мы» в отношении к другому, включенному нашим «Мы-мы» в себя – перехода от *обращения с* «ним» до *обращения к* «Ты», – от *ответа* со стороны этого другого. [1] Основное событие по Буберу все равно произошло на нашей стороне, и «Мы» состоялось. Следовало бы заметить, что мы лишаемся «Ты» в тот же самый момент, как только отказываем ему в способности оставаться для нас «Им», то есть вести себя неадекватно нашей собственной трансформации. Ведь тем самым мы игнорируем его волю к сохранению прежнего союза и требуем от него иных отношений, превращая его в объект под названием «Ты». Так и *отрицательное общение* по поводу познания человека было для Бубера всего лишь *за-вещанием* покойного Канта. Замирание в молчании перед «Ты» кончается вместе с *произнесением* «Ты» и «не оно», так что «оно» сразу оказывается в подчинении у боготворимого «Ты».

В отношении подчинения Лакан отрицает субъективность связи между субъектами, или всякое «мы» вообще, но как отрицание отрицания, то есть формальное начало нового субъекта. Что следует понимать под вещью, разница в отношении к которой установила позиции господина и раба: от чего один отказался и теперь владеет им, тогда как другой удержал это самое и стал неимуш? Также разделяются их дальнейшие права по отношению к общему предмету вожделения: первый потребляет, второй обрабатывает. Для Лакана границей между встречными направлениями господства и рабства выступает *дискурс* – «слово, которое пребывает»: раб *говорит*, а господин *слушает*; раб воспроизводит дискурс, но только господину «доверяется судить о ценности этого дискурса». [2] Их диалог помещается в поле деятельности, промежуточное между самостоятельностью и несамостоятельностью самосознания и обладающее ауто-абстрактным качеством властности.

В лекции Фуко *о порядке дискурса* схема конкуренции обновляет свое содержание: несогласие в промежуточном звене разворачивается между желанием и установлением, – устанавливая между ними отношение подчинения, где снова властвует воплощенная функция внимания к слову. «Желание *говорит*, установление *отвечает*. Но это установление и этожелание – только два противоположных ответа на одно и то же беспокойство из-за того, что *за всеми этими словами* угадываются битвы, господство и рабство... В любом обществе *производство дискурса* контролируется с помощью процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия». [3] Подавляется совсем не воля, даже не вожделение, но *дискурс, обрамляющий желание*, – впрочем, лишь поскольку он сам характеризуется власт-

⁶ Впервые опубликовано: Николаева М.В. Сословие по договоренности // Диалог: проблемы междисциплинарных исследований: Межвуз. сб. (Матер. межвуз. науч. конф. 17 мая 2000 г.) – СПб.: изд-во СПбГУ, 2000. – С. 66–70.

ностью. Подчеркнутое указание на отношения господства и рабства в подоплеке диалога сделано без явной полемики с гегелевской феноменологией, как это было у Лакана.

Вообще, послегегелевский период отсутствия устойчивости философии в самой себе и ее внешнего безволия позволил обрести самостоятельность многим вольным движениям мысли, в том числе социологии. Общественное мнение *заговорило* само от себя и о себе самом, проявляя характер личности, властной принимать решения и отказываться от обещаний. Его многоликость придавала ему видимость сложности, отвечающей всем требованиям новой организации многоуровневого осознания, взыскующего внимания и непримеримого с ярлыком отвлеченности от многих «я». Социология возникает в силу воли «по договоренности» как общественный «логос», или «*наше*» слово. Отношения подчинения получают массовое наполнение. «В мире резко возросла роль масс-медиа... Информационная асимметрия составляет основной элемент борьбы. Первичная роль принадлежит властям, которые могут определить событие, как представляющее опасность для общества». [4]

Воздействие *до-говора* на волю народа может происходить только при нарочитом акцентировании такого неотъемлемого свойства народа, рассеивающего его собственные *на-говоры*, как массовость. Средний человек подвержен многим соблазнам, – прежде всего *вещным*, а не *вещим*, – но те и другие скрепляют власть. Диалог господина и раба вводит господство и рабство в саму структуру диалога. Барт отмечает, что «наиболее простое разделение языков в современных обществах обусловлено их отношением к Власти... Между дискурсивными системами существуют отношения, построенные на силе». [5] Но задаваясь вопросом, чем обусловлена воля к господству, присущая дискурсивной системе, Барт относит психоанализ, где *господин – слушает*, к фигурам системности, представляющим только один из типов дискурсивного оружия. Другой вариант предусматривает *господство говорящего*, где быть сильным – значит прежде всего до конца договаривать свои фразы.

Именно смешение различных типов речи открывает для Барта возможность смещения войны языков в тексте, развертывающемся без исходной точки. *Диалог* не редуцируется к монологу, хотя бы и полифоническому, но приобретает качество свободного *из-ложения*, обращая к которому, впрочем, немногие. *Излагаемое* предвосхищает по Барту «такую практику чтения и письма, когда предмет обращения в них станет *не господство, а желание*». Очевиден возврат: господство и рабство возникли в гегелевской *феноменологии* как перераспределение желания, его укомплектованность, что и привлекало в движении фигур господина и раба Лакана. Неочевиден прогресс: «образуется так называемая *гетерологичность* знания, языку сообщается карнавальное измерение», усложняющее движение подобных фигур их маскарадом. Обратим внимание на общий корень таких понятий, как изложение, феноменология, гетерологичность – и их соотносительность с диалогом.

В данный понятийный ряд можно встроить и следующее высказывание Рикёра: «*Эклектика – постоянный враг диалектики*», – произнесенное в контексте воссоединения гегелевского и фрейдовского подходов: «Для фрейдиста все состоит в жесткой детерминации со стороны фундаментальных символов, включая диалектическое отношение между рабом и господином... Курс лечения можно истолковать как борьбу за признание, протекающую в неравных условиях». [6] Последнее утверждение по видимости поддерживает точку зрения Лакана на диалог психоаналитика и пациента: *диалектика* фиксируется в *диалоге*, но именно эта фиксация и есть *эклектика*, или даже *экология*, занятая не столько взаимодополнительностью речей, сколько описанием подходящего для них места. Однако вступив в построенный нами диалог между самими Лаканом и Рикёром мы сознаем, что их воля по их договоренности выражается в «их» слове – до известной черты, сдвигаемой нами.

Как Лакан, так и Рикёр – оба считают дискурсы Гегеля и Фрейда в определенном смысле идентичными. Однако определенность этого смысла для них различается; причем для нас становится возможным акцентировать противоположные стороны в данном содер-

жании самосознания господства-рабства. Рикёр отмечает и пытается согласиться с тем, что «развитие сознания соответствует развитию объективности»; напротив того, Лакан спрашивает: «каким образом конституирование объекта подчинено реализации субъекта?». Контекст Рикёра положителен: самость, взрослость и смертность; Лакан работает в отрицательном контексте: восстановление идентичности и терапия. Хотя все предположения требуют доскональной проверки, не оказываем ли мы излишнее *давление*, не уходим ли безоглядно в тему господства. Самовольно мы договорились бы до того, чтобы судить о мощи того или иного со-словия, понимая его именно как «наше» слово.

Уточняя в отношении к языку субъект как социальный, Барт добавляет риторический вопрос: «А какой еще бывает?» Не бывает просто слова, но сразу со-словие, или социолект. Диалог понимается не как общение субъектов посредством слов, но как взаимодействие дискурсов посредством субъектов. Принадлежность к тому или иному идеальному сословию по признаку формообразования дискурса важнее реального положения в обществе. Герменевтика же сохраняет трансцендентность всякой договоренности и вступает в диалог с позиции асоциального субъекта.

Литература

1. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа. 1993.
2. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. З. М.: Гнозис. 1995.
3. Фуко М. Порядок дискурса. // Воля к истине. М.: Магистериум. 1996.
4. Почепцов Г.Г. Коммуникационные технологии XX века. М.: Рефл-бук. 1999.
5. Барт Р. Война языков. // Избр. работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс. 1989.
6. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М.: Медиум. 1995.

РУССКИЙ ОНТОЛОГИЗМ⁷

*Ежели кто убьет человека в споре или в пьянстве и скроется, то округа, где совершилось убийство, платит за него пеню.
Правда Русская. [1]*

Эсхатологическая ориентация русской мысли сохраняется в социальных исканиях С.Л. Франка, углубляющих исконно русский вопрос о «народе-богоносце» или подневольности мессианства. «Русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем». [2]

Бог в собственном смысле слова, не суженном религиозными или материалистическими догматами, есть первый предмет философии, поскольку она должна быть идеализмом, не признающим конечные вещи истинно сущим. Социальные отношения также балансируют на неосознанно принятом в качестве предпосылки определенном соотношении реального и идеального. «Наша» воля оказывается дальнейшей конкретизацией их дисгармонии, тогда как воля Бога есть первый предмет социальной философии. «Нравственное сознание человека есть практическая сторона сознания его богочеловеческого существа». [3]

Выделим три отрасли научного подхода к обществу: формальная социология, социальная философия и философская антропология. Соответственно, возьмем за ориентиры в указанных областях трех представителей: Г. Зиммеля, С.Л. Франка и М. Бубера. При всем различии их концепций, все они исходят из того, что обособляют «Мы» общения как форму исконного отношения «Я-Ты» (из которого впоследствии развивается «Мы» общества) – от «мы» познания как формы вторичной и второстепенной связи «я-оно» (чисто ментального объединения, ставшего по общему мнению тупиковым и непродуктивным).

Из истории философии от Декарта до Гегеля известно, что «мы» познания тождественно самодостаточному «я», в то время как нововводимое «Мы» общения не бывает тождественно никакому «я» и никогда не будет редуцировано к структуре просто рефлектирующего «я», хотя бы это было само «Я» абсолютного познания, ибо таковое немислимо вне соборности всего непостижимого в существе Бога. Остановимся на концепции «Мы» С.Л. Франка.

Кант судит по воле, формально совпадающей с чистым разумом и определяющей сферы нравственности и религии вне самоочевидности бытия. Это положение привело к тому, что борьба против кантианства стала постоянной темой русской философской мысли. [4] Свое противостояние классической философии Франк осуществляет в более глубоком и личном отношении, вступая в отрицательное общение по поводу познания человека, бывшее для Бубера всего лишь завещанием покойного Канта. Наиболее значим для него из всех снятых «мы» их первый «он» – Декарт.

Франк считает самодостоверность «*cogito ergo sum*» гносеологическим субъектом, не исчерпывающим живого личностного самосознания, и утверждает полную невозможность вывести представление о «Мы» общения в картезианской эгоцентрической системе. Однако он забывает о важности для мысли Декарта понятия Бога, первичного по отношению к «я» и отличного от него, – то есть другого «Я», милостивого к самому существованию всякого «я», а не единственно к развитию его разума, – что представляет собой проект «Мы с Богом», определяющий возможность снисходительности и к «не-я», восполняющего «я» до «мы».

⁷ Впервые опубликовано: Николаева М.В. «Русский онтологизм» // Россия и мир. Гуманитарные проблемы: Межвуз. сб. науч. тр. Вып. 1. – СПб.: СПГУВК, 2001. – С. 90–96.

Теологический аргумент от благодати дополняется философской апелляцией к закону тождества. Отношение к другому происходит из отрицания господства. «Я» и Бог суть противоречие, а не противоположность – они не допускают промежуточного субъекта, разве только объекты. Осознав, что он не один в мире, Декарт переходит к идее не просто другого «я», или «он», но Бога, то есть «Ты»: «Одна только воля, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что ... она-то и показывает мне, что я ношу в себе образ и подобие Бога». [5] «Поэтому мы ... и полагаем, что другие, имея свободную волю, могут подобно нам хорошо ею воспользоваться». [6]

Декарт признает, что собственное «я» есть для познания самое легкое, а представление о другом «я» требует определенного волевого усилия. Вывод о наличии других людей допустим именно через понятие воли. Однако для Франка отличие социальной философии от практической отчетливее всего выражается нововведением понятия *реальной воли* в противопоставлении *волевому идеалу*, установленному философией права: «Общественный идеал для своего оправдания требует не только того, чтобы он был верным, но и того, чтобы он был осуществимым. Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а *конкретная реальная нравственная воля* человека есть подлинное содержание нравственной жизни». [3]

Философия права была построена Гегелем как последовательная система волеопределения, где воля представала перед судом разума как объект и субъект их рефлексивного отношения. Франк делает волю содержанием осмысленной жизни, не давая ей самостоятельной силы в качестве идеала. Гегель отстаивает право философии на существование, или способность мышления иметь дело с конкретными нравственными реалиями и в качестве воли перемещать себя в наличное бытие: «Философия, именно потому, что она есть проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного, а не выступление потустороннего начала». [7]

Конечно, Гегель имеет в виду волевое постижение, а не волевое общение, но ведь и Франк говорит о социальной философии, а не о социальном действии, – во всяком случае его общественная позиция состоит в выражении некоторой мысли, сконцентрированной в памятении о том, что исполняющий волю Божию пребывает вовек, [8] – то есть обладает идеальным существованием. Равно как и творческая судьба Бубера состоялась лишь постольку, поскольку замирание в молчании перед «Ты» окончилось вместе с произнесением «Ты» и «не оно», так что «оно» сразу оказалось в подчинении у боготворимого «Ты».

Создается впечатление, что по степени реализма Франк предлагает перейти к жанру философской «панорамы», как это делают ради расширения возможностей живописи. Но добавление, что «попытка парализовать индивидуальную волю, приводя к потере человеком своего существа, как образа Божьего, тем самым ведет к разложению и гибели общества», [3] – совпадает по сути с гегелевским определением государства как шествия Бога в мире, где государственная воля не просто занимает место образа Божьего в существе человека, а находится в органической связи с волей индивидуальной, вырастая из нее и оставаясь в соотношении с ней.

Под личным решением оба понимают свободное принятие или непринятие решения общественного, ибо и Франк останавливается перед спонтанностью богообщения на грани юродства или хотя бы утопии. Так, он и не задумывается, подобно Н.Ф. Федорову (хотя исследователи его работ отмечали насильнический утилитаризм трудового сознания, для которого личность подчинена проекту), [9] о воскрешении в своих собственных телах тех, чья философия кажется ему отжившей и не заслуживающей обращения на «Ты» – просто в силу предполагаемой вторичности и еще более предполагаемой безответности такого обращения.

Однако добросовестность исследования требует сделать из всех недоумений по поводу радикального реализма Франка тот вывод, что наше сравнение социальной и практиче-

ской философии поверхностно. Сосредоточим внимание на более общем отношении к миру. «Образ мира в новозаветном его понятии имеет ближайшим образом отрицательный смысл, определенный наличием в мире универсального факта греха. Но образ мира, будучи творением Божиим и – производно, через принадлежность к нему человека – образом и подобием Божиим, есть совокупность вечных, бого-установленных устоев бытия». [10]

Онтологическая позиция предполагает удержание того и другого образа мира в их единстве именно в силу поддержания субъективного тождества представляющего и представляемого – завершенности рефлексии как целостного процесса. Онтологизм не может быть «русским» или «нерусским», – на данном уровне абстрагирования снимаются все подобные определенности, тогда и Россия находится не в отношении к миру, а в единстве с ним. Иначе, если рефлексия отсутствует, возникает та или иная относительность: Россия представляется либо «богоизбранной», либо «забытой Богом», а *мир без России* – пустыней или плеромой.

Размыванию этой границы способствовала эмиграция русской интеллигенции, представителем которой был и Франк. Проблема существования мира без России являлась насущной; условием русского возрождения казалось создание национальной власти в России. [11] Опыт социалистического интернационализма не стал этапом онтологизации предпосылок в обыденном сознании. Его можно определить как случай рассогласования в воле к созданию нового мира между волей к взаимопредставлению и взаимодействию. Отсутствие «нашей» воли в центре структуры власти, регламентирующей общую волю, связано с недостатком идеализма. [12]

«Россия стала страной, в которой ложь превратилась в норму, – а чтобы выжить, надо было победить систему... Население хочет, чтобы к власти пришел любой сильный лидер и решительными действиями вернул доверие народа». [13] Политическая ложь порождает патологическую ассоциацию народов, но считается нормальной в целях диссоциации искаженных общечеловеческих ценностей. Глава государства оказывается раздираем между двумя «нашими» волями – волей своего народа и волей к единению человечества, если ему не удастся согласовать их. Профессионально пригоден лишь тот президент, который знает, что на самом деле президентом является «Мы», а он только изображает президента для «мы».

Диссоциативный характер политической ассоциации выражается также в том, что правительство имеет дело не с народом, а с массами – оно само считает себя ведомым волей народа и призванным управлять массами. Расслоение одного и того же социального факта на уровне его констатации на народ и массы выявляет существование некоего люфта между ассоциацией и диссоциацией волений. Массы обладают способностью более или менее равномерно растворять в своей среде целостность устремлений народа. Отношения подчинения получают массовое наполнение.

«В мире резко возросла роль масс-медиа». [14] Именно они подменяют собой тот средний слой (промежуточный между областями принудительного закона и свободного нравственного действия любви), который Франк считал истинным базисом внешних законодательных реформ – сферу произвольно слагающихся нравов. [15]

Литература

1. Карамзин Н.М. История Государства Российского. / Предания веков. – М.: Правда, 1988. – С. 138.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. / О России... – М.: Наука, 1990. – С. 384–385.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 24, 25, 55.
4. Франк С.Л. Русское мировоззрение. – Там же. – С. 478.
5. Декарт Р. Метафизические размышления. – Р. 4, 2.
6. Декарт Р. Страсти души. – П. 155.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. Предисловие.
8. Франк С.Л. Смысл жизни. – Там же. – С. 210.
9. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. / О России... – Там же. – С. 371.
10. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – Там же. – С. 444.
11. Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия? / О России... – Там же. – С. 455.
12. Николаева М.В. Сверх-бог и материализация сознания. / Дарвин и Ницше: сквозь призму XX в. – Спб., 2000. – С. 74.
13. Экман П. Психология лжи. – СПб.: Питер, 1999.
14. Почепцов Г.Г. Коммуникационные технологии XX в. – М.: Рефл-бук, 1999.
15. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. – Там же. – С. 387.

Русско-индийский материализм⁸

Для субъекта постсоветского периода, чье самосознание менялось, прежде всего, через структуру внешней рефлексии, было непросто воспринять в потоке «отбеленных синек» с восточной философии суждения, напоминавшие о марксистской концепции и внушающие опасение ностальгии помимо переосмысления. Но высказывания Свами Вивекананды только по видимости нарушили предчувствие невозстановимости понятия рабочего класса как социальной первоосновы.

«Простые подданные, выражая *свою волю*, не принимали участие в *управлении* государством. *Народная сила* стремится выразить себя косвенным и беспорядочным образом. Люди не осознали факта существования этой силы... В зависимости от могучего веления времени количественный состав каст и их власть менялись в разные времена и в разных странах... Во времена могущества жрецов [ведический период] и царей-воинов [буддийское правление] наблюдались концентрация знания и развитие цивилизации; результатом превосходства торговцев [британское колониальное владычество] явилось накопление богатства... Придет время, когда рабочие всех стран, с присущими им от рождения качествами, завоюют абсолютное превосходство... Будет ли *лидерство* в обществе в руках тех, кто монополизировал знания или обладает силой богатства или оружия, *источник их могущества всегда заключается в подчиненных массах*. Насколько класс, находящийся у власти, порывает с этим источником, настолько он становится слабее».

На первый взгляд, поражает параллелизм воззрений Свами с ортодоксальным марксизмом, хотя он апеллирует исключительно к категориям ведической традиции. Известно, что его студенческое увлечение социальным реформаторством и агностицизмом через философию Д.Г. Милла и Г. Спенсера не перенесло прикосновения Учителя и не могло завуалированно проникнуть в приведенный отрывок. Следовательно, на уровне общечеловеческой дифференциации предоставляется возможность конкретизировать онтологический статус международных отношений в русско-индийском обмене опытом.

«Русским рабочим, – а они земледельцы и в качестве таковых не пролетарии, а собственники, – провести революцию легче, потому что им предстоит бороться не с властью капитала, а только с государством, которое только кажется силой: оно не имеет корней в экономической жизни народа и не воплощает в себе интересов какого-либо сословия». Обратившись к советскому варианту прихода к власти пролетариата, мы обнаруживаем, что пришедшие к власти рабочие перестали быть рабочими по своей сути (ср. основное условие смены формаций по Вивекананде), а просто составили прежний класс бюрократии, специально занятый *формированием устремлений* и оторванный от народной воли в целом. В целом это было обусловлено спецификой русского материализма, страдающего крайней формой фанатизма, идеологизации самой идеологии социализма.

«Социализм у русских носил религиозный характер и тогда, когда был атеистическим». Априорное осознание пролетарской реальности осуществил Бердяев, своевременно отошедший от марксизма в силу следующего самостоятельного суждения, разоблачающего заблуждение относительно народной воли. «Народ довлеет самому себе. Верховным началом его жизни является его собственная воля, независимо от того, на что она направлена. *Народная воля* обожествляется потому, что она утверждается формально, без связи с ее содержанием. Но воля народная может быть направлена на зло, и тогда она подлежит осуж-

⁸ Впервые опубликовано: Николаева М.В. «Русско-индийский материализм» // Россия и мир. Гуманитарные проблемы: Межвуз. сб. науч. тр. Вып. 2. – СПбГУВК, 2001. – С. 99–102.

дению, или она направлена на высшее добро, и тогда не воля народная, а само это божественное содержание должно быть признано верховным началом».

В индийской концепции мира, взятого как самосуций, тоже выделяется разложение «народной» воли на подобные составляющие: *шакти* и *тапасью* – стихийную и духовную волю. «Каждая нация есть *шакти*, или мощь развертывающегося духа в человечестве, и живет тем принципом, который она воплощает... Принцип борьбы управляет международными отношениями. Даже если прекратится война, конфликт примет другие формы... Но именно духовная воля, или *тапасья*, придает обстоятельствам их ценность». Более дифференцированное проявление *шакти* и *тапасьи* в различные эпохи соотносимо со сменами правящего класса, или *касты* – жрецов, воинов, торговцев и рабочих. Очевидно, Вивекананда предполагал действие через рабочих тапасьи, тогда как в России был реализован вариант прорыва через народные массы слепой шакти.

Воля России, прежде примерявшей на себя самоопределение народа-богоносца, казалась склонившейся к вероломству. «Революция укрепила национальное самосознание всех народов, объявила контрреволюционными лишь национальные чувства господствовавшей вчера народности... Для интеллигенции русской национальная идея была отвратительна своей связью с самодержавной властью. Падение царской идеи повлекло за собой падение идеи русской... Непременным условием русского возрождения является создание *национальной власти* в России». Несравненность миссии в народном самосознании тем уязвимее для всякого внешнего сравнения.

Для интеллигента, материалистически образованного именно в советском обществе, характерна специфическая закрытость, предполагающая невозможность развития в смысле преодоления собственной точки зрения, т.е. собственно материализма не как основания для идеализации, а как абсолютной когнитивной альтернативы. Например, показательно такое суждение вузовского преподавателя-экономиста: «Одной из этих двух вещей мы не видели, поэтому мы не можем говорить, что на что похоже». Очевидно, при подобном подходе познание нового недоступно в принципе – остается довольствоваться расширением сферы восприятия, да и то не в качественном, а лишь в количественном аспекте.

Поэтому на международном уровне более приемлемым оказывается сравнение русского опыта с неосуществленным индийским опытом для мыслителя, занимающего позицию, трансцендентную социальному реформаторству и отвлеченной духовности, каковым был во времена незавершенности в России советского эксперимента Шри Ауробиндо.

«[26 января 1939 г. ученик рассказывает о сталинских методах коллективизации.] Ш.А.: Вот что несет с собой социализм. Коммунизм – нечто иное. Если бы Советам сопутствовал успех, если бы они смогли реализовать свою первоначальную идею, это стало бы чрезвычайным достижением... С индийским крестьянином социализм не пройдет. Он будет на вашей стороне до той поры, пока вы будете обещать ему землю, пока вы будете бороться с системой землевладения. Стоит же ему только получить землю, как социализм для него кончится. При социализме государство вмешивается в любой ваш шаг, а государственные чиновники занимаются при этом настоящим грабежом... При коммунизме же земля принадлежит всем, все и каждый могут работать на ней, получая соответствующий продукт... – Ученик: Индийской деревне присущ своеобразный коммунизм. Вся деревня – одна большая семья; самый низший из обитателей ее, будучи членом этой семьи, обладает определенными правами, ... все они получают все необходимое. – Ш.А.: И это единственный практический вариант коммунизма. Каждая из этих коммун может быть независимым образованием, множество их может быть рассеяно по всей стране; объединяя или же координируя свои действия, они могут решать и общие задачи».

Подобный уклад пытаются воплотить в жизнь и основатели индийских ашрамов, в частности Шри Сатья Саи, среди тысяч паломников к которому всегда проживает до двух-

сот русских, а некоторые приняли решение остаться там навсегда. Видимо, это связано не столько с духовными исканиями, сколько с образовавшимся вакуумом в «органе чувства» коллективизма, хотя преемственность между этими двумя мотивами безусловно прослеживается (тем более, если учитывать «широкость» русской веры вообще). Не случайно сам Свами уделяет русским особое внимание, а на одном из интервью с группой из России, говоря о задачах возрождения общечеловеческих ценностей (прежде всего, истины), он лаконично заметил: «Индия – локомотив, Россия – первый вагон».

Литература

1. Свами Вивекананда. Современная Индия. // Практическая веданта. – М.: Ладомир, 1993.
2. К. Ишервуд. Рамакришна и его ученики. – М.: Ладомир, 1997.
3. Ф. Энгельс. О социальном вопросе в России. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. в 3-х тт. Т. 2. – М.: Изд-во полит. лит., 1980.
4. Н.А. Бердяев. Русская идея. // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990.
5. Н.А. Бердяев. Философия неравенства. // Русское зарубежье. – Л.: Лениздат, 1991.
6. Sri Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. – India: Pondicherry, 1995.
7. Г.П. Федотов. Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990.
8. А.Б. Пурани. Вечерние беседы со Шри Ауробиндо. Т. 2. – СПб.: Комплект, 1994.
9. М.В. Николаева. Общее житие в безответной любви. // Восточная Европа: диалог в христианстве: Матер. II междунар. науч. конф. 2 мая 2000 г. – СПб.: Высш. администр. шк., 2000.
10. Сатъя Саи Баба. Летние ливни в Бриндаване: Курс лекций по индийской культуре и духовности (май 1990 г.). – СПб.: Координац. комитет России центров Саи, 1995.

«Утешение философией» как эклектическая трагедия⁹

*Герой заперт.
Р. Барт*

1. Постфилософский жанр литературы

Обращаясь к «золотой книге» досужего тюремного философствования, – итоговой рефлексии вполне самосознательного римского гражданина [1], – имеет смысл оставить в стороне возможности углубления в эклектику при рассмотрении данного трактата как венчающего традицию «утешений» или стилистическую энциклопедию и даже как свод теоретических источников. [2] Бозцием создано художественное произведение, которое начинается исповедью автора, а кончается «исповедью» Философии, т.е. претендует на реализацию «катарсиса» и тяготеет по самоопределению к трагедии.

⁹ Впервые опубликовано: Николаева М.В. «Утешение философией» как эклектическая трагедия // Бог. Человек. Мир: Матер. ежегодной науч. конф. Русского Христианского гуманитарного института. 20–21 дек. 2001 г. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 130–148.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.