

ЮРОДСТВО РЕЛИГИОЗНОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Лимонченко Вера Владимировна

limonchenko57@gmail.com

*Дрогобычский государственный педагогический
университет имени Ивана Франко
(Дрогобыч, Украина)*

Limonchenko Vera

limonchenko57@gmail.com

*Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University
(Drohobych, Ukraine)*

Аннотация. В статье рассматривается антропологическое измерение религиозного философствования. Центральное внимание уделено раскрытию парадокса: религиозная мысль подозревается во враждебности к свободной открытости человека и мира, однако наиболее жизнеутверждающие и пронизанные светом любви к человеку и миру философские концепции созданы религиозными мыслителями. Предел открытости и свободы человека предстает ситуацией юродства: обычное человеческое состояние ориентируется на опору и безопасность для поступка, то входя в пространство общения с Богом, человек попадает в открытое пространство бездны и теряет социальную защиту. Богословие опыта Богообщения обретает форму религиозного философствования, когда вовлекает в себя личный опыт и это делает его изгоем и для институализированной церковной мысли, и для индивидуалистического светского вольнолюбия.

Ключевые слова: юродство, свобода, ситуация Я и ситуация Мы, зло, мышление.

Введение

Интерес к данной проблематике вызван в первую очередь иронически-скептическим отношением многих ярких и свободных умов наших дней к религиозному философствованию. Это и представители научной мысли, склонной рассматривать религию в свете таких типологизирующих установок – полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга» (А. Марков). К подобным подходам относятся и идеи Р. Докинза, которому принадлежит броская

формула «Бог как иллюзия»; и сторонники либерально-секулярной философии, чаще всего ориентированной на западноевропейскую мысль, поэтому наиболее выразительно полемическая антирелигиозность направлена против православия и мистики (Ю. Кристева, в России – В. Куренной, А. Секацкий, Н. Плотников и подобные ему достаточно многочисленные выходцы из России, свободно отдавшиеся западной мысли, в Украине назыву А. Тихолаза); и деятели искусства, неприемлющие угрюмого фундаментализма в церковной жизни, усиления структур государственной власти религиозной идеологией и свидетельствующие о Богооставленности современного человека (К. Мунджиу «За холмами», М. Шумовская «Во имя», А. Звягинцев «Левиафан», У. Зайдль «Рай: Вера», М. Ханке «Белая лента», Д. Панахи «Закрытый занавес» и многие другие); и небезразличные, ориентированные на свободное знание студенты. Многие мои знакомые присоединятся к словам Майка Ли, изумительно чуткого к искренности простой жизни британского кинорежиссёра: «Худшей напасти для мира, чем религия, не существует». Религиозная мысль подозревается во враждебности к свободной открытости человека и мира, тем более удивительно, что наиболее жизнеутверждающие и пронизанные светом любви к человеку и миру философские концепции созданы религиозными мыслителями. Вольнолюбивое Богоотрицание слишком легко переходит в пессимистический нигилизм, презрение к человеку и откровенную мизантропию (В. Сорокин, К. Тарантино, Л. Триер, М. Ли в фильмах «Обнажённые» и «Вера Дрейк» и др.). Русская религиозная мысль интересна и значима своей вольнолюбивой религиозностью, которая в лучших образцах русской философии предстаёт систематически развёрнутой и основательно аргументированной, что и представляет особенный интерес для нашего времени, в силу исторических обстоятельств превратно трансформирующих русскую культуру, в своих основаниях, порой явно, порой незримо исходящую из христианских установлений.

Методология

В статье применен метод углубленного рефлексивного чтения, предполагающий такую критико-аналитическую экспликацию текстов, которая касается не столько самого произведения, сколько характерных черт антропологической ситуации, свидетельством которых выступает не только философская концепция, но и искусство. Теоретической основой исследования является понимание философии, когда она является самосознанием мысли, выяснением пути формирования субъективности. Такая постановка цели определяет средства построения мысли, в первую очередь

направленной на концептуализацию природы и свободы человека, что позволяет блокировать натуралистический редукционизм и обосновывать значимость активности человека, ориентированной на то, что выше его. В центр попадает проблематика мышления, взятого не в инструментально-технологическом измерении, но в антропологическом ключе.

Юродство как антропологический концепт

Одной из характерных черт православного богословия есть особое внимание к поискам путей связи Бога и мира, Бога и человека. Это отвечает особенности Православия как религии личного духовного опыта в том смысле, что центральное событие Христа фокусируется как теозис-онтологическое вхождение в круг (перехорисис) Божественной жизни («уподобление Богу мерой человеческого естества» Григорий Нисский), человеческая идентичность, опознание и свершенность себя тем самым обретает евхаристийный характер, т.е. осознание ситуации Я как причастности особенной всеобщности. Итак, ситуация христианина в мире – жизнь во Христе. Есть четкие канонические ориентиры: центральный момент – евхаристия, причастность Телу Христову. Но сказанное не предстаёт как окончательно-успокаивающее – как раз здесь и возникают основные вопросы. «Великий кумир, называемый дух времени» [1, с. 123] всячески противостоит полноте вхождения в круг жизни во Христе. Предписания христианской жизни с трудом переводятся в однозначные действия – малейшее движение самодовольства и переживания собственной праведности уничтожают с великим трудом возводимый храм Бога Живаго. Серафим Саровский говорит об этом ясно и просто: «Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делании их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни нашей христианской – есть стяжание Духа Святаго Божия. ... Только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святаго» [2]. Форма и содержание христианской жизни – «только ради Христа делаемое доброе дело», но нет ничего таинственнее делания добрых дел только Христа ради.

У богословов существует термин «теплохладное христианство», который точно схватывает состояние христианства в современном мире, когда повседневная жизнь христианина предопределена не столько приятием благой вести, сколько инерцией институализированной традиции, что превращает стяжание благодати в поиски благополучия. Христианская радость от обретенной благой вести никак не тождественна торжествующему удовлетворению от владения истиной, как точно заметил В. Экземплярский:

«Сознавать себя святым и совершенным по сравнению с другими – эта радость не будет христианской» [1, с.130]. Приятие заповедей Божьих призвано преобразить весь строй жизни, а не параллельно обычной жизни создать несообщаемый с нею замкнутый круг церковной жизни: недопустимо ограничивать евхаристию кругом событий институализированной церкви, необходимо, чтобы она конституировала самую мою жизнь – тем более, что не может быть противопоставления жизни и Церкви, следовательно, вопрос обретает следующую формулировку: *каким образом возможно не сузить жизнь до жизни в Церкви, но расширить жизнь до жизни в Церкви*, чтобы жизнь и Церковь вместили друг друга. Жизнь, расширенная до жизни в Церкви (что и значит жизнь во Христе), теряет устойчивость и защищенность: если обычное человеческое состояние есть «за спиной другого стояние» [3, с. 257], что защищает человеческую жизнь кругом культурно-цивилизационных достижений, гарантирует опору и безопасность для поступка, то входя в пространство встречи с Христом, человек попадает в открытое пространство бездны, зияющей между Богом и миром [1, с. 128], а значит, благодатное состояние стяжания Св. Духа не имеет абсолютного и статичного характера, но есть динамичная реальность, предельно неравновесное состояние греха и святости, гибели и спасения.

В. Экземплярский, говоря о ситуации христианской жизни, не сглаживает остроты вопроса и подчеркивает чуждость теперешнего христианского общества Евангелию, которое читается в церкви, но не записано в сердцах людей [1, с. 125]. Заметим, что он говорит о *христианском* обществе – его заботит соответствие жизни *христианина* жизни во Христе, ибо что удивительного в том, если человек мирской не живет по Христовым заповедям? Принятие Евангелия в сердце сопровождается, как он говорит, сомнением, переходящим в ужас от того, что «христианин чувствует себя исключённым из числа нормальных людей, как только он пожелает идти за Христом» [1, с. 127], принятие заповеди в сердце становится «жалом в плоть» – христианин не может не быть в состоянии несоответствия миру, а значит быть уродом, юродивым. В. Экземплярский напрямую связывает ситуацию христианина в мире с состоянием юродства. Как следствие, возникает *четкая* (ибо содержит в себе сразу отграничение от вторичного и утверждение первичной задачи) формулировка «Хотя лохмотья и грязь юродивых могут быть деталями историческими и к сути дела не относящимися, но самое юродство имеет в христианской перспективе более принципиальное значение – ‘без юродства нельзя быть христианином’» [1, с. 127]. И это пугает, более того, отталкивает.

Главный вопрос и коллизия возникают в этой точке – что значит быть юродивым в нашем мире, если отбросить детали исторические – лохмотья

и грязь? Что в жизни юродивого имеет принципиальное значение для христианской жизни, от чего нельзя отречься, не утрачивая жизни во Христе? Причем и здесь формулировки В. Экземплярского доведены до предела вывренности и понимания сути дела: «Восстань во имя Христа против обычаев мира, и миллионы раздавят тебя, не люди даже, а этот самый быт, весь уклад жизни раздавит, – и не как героя, не как мученика за Христа, не как преступника даже, а просто как человека, неспособного к жизни, ненормального, чудака, самодура» [1, с. 126]. Проблема заострена тем, что великий кумир нового времени – слова «прогресс и счастье» [см.:4, с. 16] – заделли и христианство. Как часто христианская миссия оборачивается рекламой самого удачного и беспроигрышного пути к успеху в этом мире, успеху видимому и приятному, – если использовать тезис О. Клемана: «Система прочтения мира, сведенного к самому себе, утверждает своего рода эмпиризм видимого и субъективизм удовольствия» [4, с. 16], что сопровождается ослаблением веры в запредельное, нечувствием к присутствию в мире Христа, что преодолевает *мирность* мира, раздвигая его и преображая.

Точкой отсчета, с которой начинается построение системы христианской антропологии, есть грех, удаляющий человека от Бога и ввергающий его в ситуацию страдания, боли и смерти. Если по отношению к естественному состоянию человека это может и не быть явственным фактом, то феномен юродства выводит ущербность земной жизни на поверхность сознания. Явственно соединение двух аспектов: нет юродства без греха (и поэтому оно есть подвиг противуканонический), без шокирующих, будоражащих, нарушающих обыденность действий-преступлений, но это нарушение, как говорит В.В. Зеньковский, во имя высшей правды и любви [5, с. 43] – чем юродство предельно отличается от кинизма, релятивизирующего порядки и нормы, когда все предстает относительным и высшей правды нет. Если и можно говорить о релятивистском элементе юродства, то он отнесен ко всяким мнимым, или частичным, или неполным воплощениям христианства [см.: 5, с. 44], к невозможности вместить благодать в закон – в силу чего и возникает состояние предельной бдительности и трезвости, неуспокоенности. Как точно отметил Г.С. Померанц: «Юродство – традиционная черта многих деспотических обществ. Когда разум принимает сторону рабства, свобода становится юродством. Когда разум не принимает откровения духа, дух юродствует» [6, с. 19]. Что не приемлемо юродивым ни в коем случае – это движение по течению и энергии, нахождение в наезженной колее или на столбовой дороге, находясь на людях, юродивый предельно противопоставлен им, он остается чужаком, странником, пришельцем. Делая промежуточные выводы, следует подчеркнуть антропологический смысл юродства: 1) принятие пути уничтожения

через нарочитое противопоставление готовой и действующей норме поведения, что таит в себе двойственность – готовность на пути смирения и уничтожения принимать посмеяние и хулу мира, быть сором для мира и прахом, всеми попираемым (1 Кор 4: 9-13), но помнить о предельной несовместимости Бога и мудрости мира сего, т. е. знать высокое в мире низинном (1 Кор 3: 19); 2) глубина видения и свобода проговаривания увиденного, сопровождаются социальной незащищенностью, предельной уязвимостью и страдательностью, т. е. это не статичное, а динамичное состояние нефиксирования себя, нечувствия своего Я – это пирамида, стоящая на вершине, или ситуация предельной несамотождественности.

И первый, и второй тезисы могут быть подведены под единое основание обратной перспективы, что соответствует всей евангельской этике. Антропологическое значение обратной перспективы, соответствующей юродству, в том, что она «дает иную точку отсчета, выносит центр за мои пределы: не нечто значимо потому, что включено в мой мир, мой горизонт, мое поле зрения; напротив, я могу нечто значить лишь потому, что я включен в нечто большее, чем я сам» [7, с. 245]. Это включение может быть основанием свободы от мира, но оно может восприниматься и как безумие. Безумие юродивого в том, что обычный центр человеческой вменяемости (что можно прочесть выпуклее: *в-меняемости*) – Я – у него смещен, а, значит, устранено субъект-объектное разделение, обязательное для рационального мышления.

Этот момент часто воспринимается критико-негативистски в пространстве европейского индивидуализма. Можно вспомнить Анджея Лазари, говорящего о своей очарованности русской культурой, но при этом скептически не принимающего первичности Мы, что так важно для религиозного диалогизма русской культуры, отстаивая «польский гонор» [8]. Он формулирует тезис «без Я нет диалога. Если нет Я – нет и Ты». При том, что пространство сознательного света создает именно Я, но этому предшествует невидимая рассудительному рационализму причастность Я цельности всего – легко видеть то, что видимо обычным глазом, но цель философии увидеть то, что уходит в основание и потому невидимо. Можно сказать, что человек в своем обычном состоянии никогда не видит первое, будучи прикован к разделенной множественности мира, в котором действителен принцип «каждый сам за себя», что и есть иная формулировка «гонора», в христианском сознании опознаваемого как гордыня.

Пожалуй, именно гонор-гордыня ставит себя на острие собственной значимости, болезненно уязвляясь величием других – и других культур, что оборачивается национальным самомнением, и предельного Другого, т. е. Бога, всегда превышающего человеческое, что выливается в воин-

ственное обожествление человеческой активности и Богоборчество. Это мешает читать, понимая: Лазари называет русское Мы тоталитарным, отличая его от польского солидарного Мы. Русскую мысль он квалифицирует как такую, что работала на тоталитарное Мы (включая сюда Хомякова), впрочем, замечает, что некоторые русские (С. Франк, С. Левицкий, С. и Е. Трубецкие, И. Ильин) «в какой-то степени предвосхитили» польское понимание Мы как солидарного. Он называет Юзефа Тишнера, мыслителя глубокого и интересного, но, пожалуй, правомерно говорить не о предвосхищении его воззрений названными русскими мыслителями, а о опоре его позиции на эту линию религиозного диалогизма – проговоренным основанием религиозного диалогизма стало творчество Достоевского, интерес к которому у Тишлера значителен.

Лазари отмечает отличие, называя Мы вторичным, т.е. производным от Я – но если точечно-единичное Я понимается как личность, то в нем опять-таки обнаруживается множественность, но множественность иного порядка, чем мирской индивидуализм. Для религиозной мысли в ее русской версии, укорененной в греческой патристике христианизированного платонизма, чаемо движение – и интеллектуальное, и практико-поведенческое – к этой первичной цельности, достигаемой не посредством горизонтального объединения множественных индивидов-Я, а благодаря прорыву к абсолютному существованию, извечно соотносимому с Богом. Стоит обратиться к концепции Хомякова, поскольку отнесение его взглядов к тоталитарному Мы искажает его позицию до полной неузнаваемости.

Религиозное обоснование свободы

Первое, что резко вскрывает недопонимание позиции А.С. Хомякова, это утверждение Ю. Самарина: «Хомяков представлял собою оригинальное, почти небывалое у нас явление *полнейшей свободы в религиозном сознании*» [9, с. 16]. В наше время христианская вера обретаема многими, но сколь часто в современном верующем человеке явственны закрытость и узость, в силу которых он дорожит не несомненной истиною, явленной верою, а личным успокоением, данным ею. В современном религиозном сознании преобладает эгоизм самоспасения. В Хомякове удивительно и чрезвычайно важно для современного сознания умение смотреть во все глаза, не теряя от этого веры, то есть, оставаясь в миру и сохраняя к нему внимание и любовь, быть свободным от мира.

Фиксация этого факта сразу отбрасывает внимание к слову «умение» – а что если это и не умение вовсе, а дар, то есть не то, что культивируется сознательным волевым усилием, а то, что даровано в благодати помимо по-

ставленных целей? Ю. Самарин опровергает эту точку зрения, утверждая, что сила и покой веры не есть следствие отсутствия сомнений, а держится страстными борениями духа, в ночных молитвах и бдениях, укрощающих дневную суету. Не была вера Хомякова и прямолинейным следствием общей религиозности – хорошо известно религиозное равнодушие аристократического русского общества XIX века, которое если и сохраняло интерес к религиозным вопросам, то ставило и решало их в размытой общехристианской форме. Хомяков сохраняет Православие в себе через лично-самостное противостояние кругу ближних в единении с Церковью. Противостояние – но не отталкивание и не уход в себя. Как говорит Ю. Самарин: «Хомяков смеялся на людях и плакал про себя» [9, с. 15], то есть радуясь миру и радея за него, он был предельно строг и суров к себе.

В воспоминаниях о Хомякове очень многие замечают, что он не любил говорить о себе – и это подтверждается многосторонностью его интересов, устремленностью его взора от себя на многообразные предметы. Напрашивается характеристика его как дилетанта, что и само по себе есть проявление незаинтересованной свободной открытости. Не говоря о себе и своей личности, Хомяков дает описание той сферы, вхождение в которую конституирует его свободу. Этим описанием есть учение Хомякова о Церкви, которое не имеет характера чисто теологического, профессионально отстраненно-углубленного, но есть осмысление сферы абсолютного, отношение к которому конституирует все остальное.

Учение Хомякова о Церкви позволяет говорить о нем как о богослове. Если буквально-словесно «богословие» есть перевод слова «теология», то православная мысль находит здесь гораздо более глубокие различия. С.С. Хоружий формулирует их, сопоставляя различные установки духовности христианского Востока и Запада, причем теология реализует теоретический текст, в то время как практический текст реализован в богословии – то есть в теоретическом тексте доминируют установки Богопознания, в практическом – Богообщения [10, с. 23]. В отличие от теологии, которая представляет собой высокоспециализированную речь силлогистических построений, в своём истоке опирающуюся преимущественно на догмат, богословие соединяет в себе речь догмата и речь опытного свидетельства, передающего опыт Богообщения как мистико-аскетической практики. В свете особого характера богословия Хомякова становится очень понятным утверждение Ю. Самарина, что Хомяков жил в Церкви в отличие от многих, которые там *числятся*. Понятным становится и опасливо-недоверчивое отношение к идеям Хомякова официальной институализированной церкви. Удручающе-парадоксальный факт, что богословские работы Хомякова, будучи «речью Православия», были впервые напечатаны за границей

– его манера богословствовать не соответствовала школьной схоластической (по сути, чуждой православию) традиции. Богословие опыта Богообщения обретает форму религиозного философствования, когда вовлекает в себя личный опыт и это делает его изгоем и для институализированной церковной мысли, и для индивидуалистического светского вольнолюбия.

Как очевидец, Хомяков описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [11, с. 274]. «Авторитету Хомяков противопоставляет свободу, – и при том не как право, но как обязанность. Это значит: формальной принудительности внешнего доказательства он противопоставляет внутреннюю очевидность истины» [11, с. 276]. Как видим, свобода не есть предмет, по поводу которого высказывается Хомяков, – это есть исходный принцип его учения. Именно через жизненную укоренённость в Церкви происходит свободное узрение самоочевидной истины. Условие постижения – единение на основе любви. Таким образом, выявлена характерная особенность свободы Хомякова – это не есть самоопределение в смысле индивидуалистически-эгоистического следования самому себе, но есть самоопределение через преодоление собственных границ, через преодоление себя, через самоотдачу. В самом слове «свобода» присутствует внутренний корень «свьбства», то есть – свободный находится у себя самого, принадлежит сам себе – но здесь же полагается граница свободе, ибо, принадлежа себе, можно попасть в самоограничение, в рабство эмпирического себя. Освобождение от себя самого как приватно-индивидуализированного происходит в Церкви, понимаемой не как социальный институт, но как тело Христово. Если для католической церкви после Тридентского Собора наиболее акцентировано видение Церкви как организации, институции (XX век несколько изменяет акцент, вовлекая святоотеческую мысль), то для православной мысли Церковь есть мистическое явление божественной духовности в нашем земном мире, особая духоносная реальность, преображающая человека через всеобъемлющее единение всех людей друг с другом и Богом, а значит здесь обретаема свобода как снятие ограниченности, частичной и частной узости. «Впрочем, человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своём совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нём самом – Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования» [12, с. 124].

Будучи телом Христовым, Церковь тяготеет к единству, то есть к

цельности, а точнее – к целости. Но единение это особенное. Возможно объединение механическое, то есть эмпирически-внешнее расположение – куча, груда, одно около другого. Государство как объединение на основе территориально-правовой (то есть удерживаемой либо силой, либо сознательным подчинением условному договору) является неорганическим и внешним – оно правомочно поскольку случилось. А не случилось бы – правомочно было бы другое объединение. Такое объединение есть необходимое явление земной жизни, ибо люди не могут ждать пока воцарятся «законы» любви и благодати. Возможна иная форма общности, иное соотношение единицы и многого – органическая сращённость, т.е. биологический организм, перерабатывающий иное (пищу) в самого себя. Т.е. «песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую её забросил случай» [12, с. 124], в то время как «всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь» [12, с. 124]. Но если в эмпирически-вещном природном мире возможно объединение либо как куча единиц-песчинок, сохраняющих свою единичность, но чуждых как друг другу, так и груде, в которую они объединены, либо как органическое включение единицы-элемента в новую общность, но при уничтожении индивидуальности и самостоятельности, то Церковь понимается Хомяковым как такое единство людей, которое преодолевает их эмпирическую ограниченность, давая новый смысл существованию, но сохраняет свободу каждого. Это возможно посредством вхождения в пространство особой духоносной реальности, несомой благодатью Духа Святого. Церковь имеет смысл как объединение людей, в котором как раз и возможно возвышение человека и причащение его живительному единству, а в силу этого возможен новый уровень видения и разума. Это единение держится не подчинением силе, внешней власти, авторитетом, не прямым отказом от себя, но углублением в себя, которое открывает во мне то, что больше меня – мысли, чувства, страсти, боли других людей и не просто в их эмпирической наличности, но в их истине, – то есть открывает во мне Бога. Свобода верующего сохраняется по той причине, что в Церкви человек находит себя самого, но преображённого. Можно утверждать несоответствие эмпирической церкви такому пониманию, но учение Хомякова о соборном Мы никак не получается квалифицировать как тоталитарное. Вероятно, «гонор» не позволяет устранить предвзятость.

Единство Церкви свободно, точнее, единством есть сама свобода в стройном выражении её внутреннего согласия, Хомяков постоянно подчеркивает синтез единства и свободы, что и утверждается соборностью Церкви. Для А.С. Хомякова ни патриарх, имеющий вселенскую власть, ни

духовенство, ни Вселенские соборы не есть абсолютный носитель истины. Носитель истины – Церковь в целом. Но не было ни одной исторической церкви, ни одного народа, ни одного государства, осуществившего принципы христианства в полной мере. «Сокровенные связи, соединяющие земную церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию» [13, с. 47]. Н.О. Лосский замечает, что Хомяков, рассматривая Православие как истинную церковь, ни в коей мере не был фанатиком: «Он не понимал *extra ecclesiam nulla salus* (нет спасения вне церкви) в том смысле, что католик, протестант, иудей, буддист и т.д. обречён на проклятие» [14, с. 36].

Духовный деспотизм средневекового католицизма вызывает Реформацию, убегающую от рабства принужденного единства и спасающую свободу, изменяя единству. Поэтому протестантизм возвращает достоинство и разуму, и вере, но на том же основании разрушения единства на фоне оскудевающей любви. Реформация утвердила свободу индивидуалистическую, обессилевшую человека изнутри, делающую его одиноким, загнанным в себя как в клетку. Для Хомякова это и не свобода вовсе, а рабство у самого себя. Один из самых острых и актуальных вопросов – как хранить единение с людьми и Богом в любви, то есть свободное единение, в эмпирической жизни распадающиеся на свободу и единство, разведенные по разным основаниям.

Пьеса Н. Эрмана «Самоубийца» как размышление о жизни и смерти

Тезис о том, что пространством для философской мысли в России стала художественная литература при своей общепризнанности распространяется в основном на творчество Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, хотя не менее выразительно жизнь философской мысли можно увидеть и у других русских писателей. Творчество Н. Эрмана не оставлено без внимания – хотя наиболее часто оно рассматривается филологами в ключе обличительного осмеяния убогой абсурдности советской власти, однако следует отметить, это виртуозное владение формой иронического обращения смыслов при движении слова, которое разрывает логический строй и устраняет защитную силу авторитета логического умозаключения, позволяет говорить о его творчестве как форме вольнолюбивого философствования с оснований искусства.

Тематически сюжет представляет собой сцены из жизни послереволюционной нэпманской России и этот уровень содержания наиболее заметен и именно к духу этого времени отсылают и сюжет (пьеса написана в

1928 году, что соответствует волне самоубийств после смерти в 1925 году Сергея Есенина), и лексика пьесы: марксистская точка зрения, носителем которой стал советский курьер Егорушка, объясняющий, что с этой точки зрения всё наоборот получается [15, с. 146], ресторан «Красный бомонд», в котором собрались представители «потустороннего класса», разговоры о торговле, которая стала искусством и реплика об искусстве, которое сейчас тоже стало торговлей [15, с. 153], литераторы, ведущие музыкантскую жизнь – сидя в государстве за отдельным столом всё время играющие туш хозяевам и гостям [15, с. 153], притча о курице-интеллигенции, которая много лет высиживала яйца-пролетариат [15, с. 169], разжалованный революцией в массу человек [15, с. 213] и т. д. Но ситуация нахождения на пределе между жизнью и смертью переводит обычную речь в регистр философского размышления и тогда обыденность ситуативной и сиюмоментной «физики» оборачивается метафизической глубиной отстранённости. Подсекальников на свой вопрос «Откуда вы?» слышит ответ «Из вечности», хотя ситуативный ответ совсем иной: «Из ‘Вечности’», т. е. из бюро похоронных процессий «Вечность». Монологи Подсекальникова, комичные по своей содержательной поверхности, своим смыслом выводят за пределы ситуативности и становятся «метафизической занозой», уязвляющей зрителя и читателя: «Аристарх Доминикович Гранд-Скубик: ... Нужно помнить, что общее выше личного, – в этом суть всей общечеловечности. Семен Семенович: «Что такое общественность – фабрика лозунгов. Я же вам не о фабрике здесь говорю, я же вам о живом человеке рассказываю. Что же вы мне толкуете: ‘общее’, ‘личное’. Вы думаете, когда человеку говорят: ‘Война. Война объявлена’, вы думаете, о чём спрашивает человек, вы думаете, человек спрашивает – с кем война, почему война, за какие идеалы война? Нет, человек спрашивает: ‘Какой год призывают?’. И он прав, этот человек» [15, с. 213].

Ранее шла речь о юродстве как установке на культивирование состояние предельной бдительности и трезвости, неуспокоенности, когда ущербность этой жизни становится явной – уморительный смех сродни юродству: он разрыхляет способность восприятия, частые оксюмороны разрывают скорлупу штампов и раскрывают глаза: «Вы стреляетесь. Чудно. Прекрасно. Стреляйтесь себе на здоровье. Но стреляйтесь, пожалуйста, как общественник» [16, с. 137], «Живите так же, как умер ваш муж» [15, с. 180], «Но утритеесь, товарищи, и смело шагайте вперед, в ногу с покойником» [15, с. 207]. Неуклюжая речь Подсекальникова обретает качества самосознания и жалющей рефлексии: «Вот я стою перед вами, в массу разжалованный человек, и хочу говорить со своей революцией: что ты хочешь? Чего я не отдал тебе? Даже руку я отдал тебе, революция, пра-

вую руку свою, и она голосует теперь против меня. Что же ты мне за это дала, революция? Ничего. А другим? Посмотрите в соседние улицы – вон она им какое приданое принесла. Почему же меня обделили, товарищи? Даже тогда, когда наше правительство расклеивает воззвания ‘*Всем. Всем. Всем*’, даже тогда не читаю я этого, потому что я знаю – всем, но не мне. А прошу я немногого. Всё строительство наше, все достижения, мировые пожары, завоевания – всё оставьте себе. Мне же дайте, товарищи, только тихую жизнь и приличное жалованье» [15, с. 213].

Многое в этом «дискурсе самосознания» может быть названо мещанской мелочностью – но изъятые из спутанной речи «индивидуума Подсекальников», поставленного на грань жизни и смерти, и внесённые в философский текст как понятия экзистенциальной философии, его слова могут обрести систематическую стройность и научную обоснованность, этический смысл их может быть обозначен как «благоговение перед жизнью» и приоритет экзистенции перед эссенцией. Если серьёзность философского трактата провоцирует у читателя броню отстранённости: это текст для всех – моя же ситуация предельно уникальная, то смех устраняет строгую обязательность общего порядка и, действуя как парадокс, освобождает от штампа.

Рефлексивное слово, звучащее в регистре комического, снимает напряжение ума (в данном случае более уместно говорить о рассудочности) и зритель «заглатывает» философский смысл трагического накала: «Как вы думаете, молодой человек? Ради бога, не перебивайте меня, вы сначала подумайте. Вот представьте, что завтра в двенадцать часов вы берёте своей рукой револьвер. Ради бога, не перебивайте меня. Хорошо. Предположим, что вы берёте... и вставляете дуло в рот. Нет, вставляете. Хорошо. Предположим, что вы вставляете. Вот вставляете. Вставили. И как только вы вставили, возникает секунда. Подойдемте к секунде по-философски. Что такое секунда? Тик-так. Да, тик-так. И стоит между тиком и таким стена. Да, стена, то есть дуло револьвера. Понимаете? Так вот дуло. Здесь тик. Здесь так. И вот тик, молодой человек, это еще всё, а вот так, молодой человек, это уже ничего. Ни-че-го. Понимаете? Почему? Потому что тут есть собачка. Подойдите к собачке по-философски. Вот подходите. Подошли. Нажимаете. И тогда раздаётся пиф-паф. И вот пиф – это ещё тик, а вот паф – это уже так. И вот всё, что касается тика и пифа, я понимаю, а вот всё, что касается така и пафа, – совершенно не понимаю. Тик – и вот я ещё и с собой, и с женою, и с тещею, с солнцем, с воздухом и водой, это я понимаю. Так – и вот я уже без жены... хотя я без жены – это я понимаю тоже, я без тещи... ну, это я даже совсем хорошо понимаю, но вот я без себя – это я совершенно не понимаю. Как же я без себя? Понимаете, я? Лично я. Подсекальников. Че-ло-век. Подойдем к человеку по-философски.

Дарвин нам доказал на языке сухих цифр, что человек есть клетка. Ради бога, не перебивайте меня. Человек есть клетка. И томится в этой клетке душа. Это я понимаю. Вы стреляете, разбиваете выстрелом клетку, и тогда из неё вылетает душа. Вылетает. Летит. Ну, конечно, летит и кричит: ‘Осанна! Осанна!’ Ну, конечно, её подзывает Бог. Спрашивает: ‘Ты чья?’ – ‘Подсекальникова’. – ‘Ты страдала?’ – ‘Я страдала’. – ‘Ну, пойдя же попляши’. И душа начинает плясать и петь. (Поет.) ‘Слава в вышних Богу и на земле мир и в человецех благоволение’. Это я понимаю. Ну а если клетка пустая? Если души нет? Что тогда? Как тогда? Как, по-вашему? Есть загробная жизнь или нет? Я вас спрашиваю? Я вас спрашиваю – есть или нет? Есть или нет? Отвечайте мне. Отвечайте» [15, с. 158–159]. Осознание хрупкой незащищенности человеческой жизни превращает комическую буффонаду в трагифарс, хотя для квалификации пьесы как трагедии есть и внешняя зацепка – самоубийство Подсекальникова имеет характер фарса, но Федя Питунин, искушённый им, застрелился и оставил записку: «Подсекальников прав. Действительно жить не стоит» [15, с. 216].

Возникает предельная философская вопросительность, опознанная А. Камю как основной философский вопрос: «Есть лишь одна по-настоящему серьёзная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [17, с. 24]. И тогда название пьесы может быть прочитано в ключе экзистенциальной философии как философское самоубийство – ничтожество персонажей пьесы опознаётся как абсурд лишь во вселенной человека [17, с. 42]. «Очевидным фактом морального порядка является то, что человек – извечная жертва своих же истин. Раз признав их, он уже не в состоянии от них отделаться. За всё нужно как-то платить. Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда» [17, с. 40]. Если же ввести в пьесу положительного персонажа, развеивающего мрак и вносящего свет, она обретёт моральную однозначность и потеряет остроту философской вопросительности, что культивируется философской мыслью.

Противостояние злу культурой мысли

На первый поверхностный взгляд Николай Эрдман и Эвальд Ильенков антиподы, еще более проблематично встраивание их в дискурс религиозной философии. Но явственно сходжение их в противостоянии инерционной пошлости идей, омертвевших в лозунги, что становится основанием социальной незащищенности и отверженности. Эвальд Ильенков не говорит о необходимости противостоять злу, но содержание его жизни, на мой взгляд, следует рассматривать именно в этом контексте: то, как он

организует свою мысль и в чем усматривает существо мышления, видится наиболее действенным способом противостояния злу, рождающемуся из неумения мыслить.

В предисловии к статье С. Аверинцева, который понимает филологию как искусство понимать сказанное и написанное, он подчеркивает именно этот момент. Показательно, что Ильенков следует и Марксу, с именем которого привыкли связывать основание тоталитарных общественных устройств, в которых «железной рукой загоняют человечество в счастье», и Гегеля, которого часто характеризуют как мыслителя, принадлежащего отмирающей эпохе «новой истории» с ее политицизмом, культом государства, национализмом, с ее отвлеченной философией и отвлеченной моралью – но подобные тупиковые варианты возникают вследствие нарушения работы мышления, соответствующем узкой частичности частного индивида. Это и вводит мир в состояние зла – не обязательно как кошмара пыток и убийств, но как самодовольной единичности, принципы жизни которой схватил Ф. Достоевский: «Миру провалиться, но чтобы мне чаю попить».

Э. Ильенков говорит о коммунизме как пространстве освобождения от тюремной камеры индивидуализированной приватности. Хотя в дни его жизни это слово вполне соответствовало лозунгам официальной власти, но само движение его мысли совершалось в чисто философском дискурсе критического восприятия действительности, причем критичность у него не обретала характера злобствующего негативизма (можно вспомнить А. Зиновьева), но работала в режиме мысли – Д. Бэксхерст назвал Э. Ильенкова «ортодоксальным еретиком». В наши дни особенно значима мыслительная работа, что по А. Бадью вырывает имена у того, «что конституирует их употребление. Уже Платон с огромным трудом отстаивал слово справедливость от его извортливого и переменчивого употребления софистами» [18]. И первое, что предупреждает мысль от сползания в режим пропагандистской апологии, это видение и понимание человека как уникальной индивидуализации всеобщего, что оставляет позади жесткую антиномию индивидуализма и коллективизма – что как раз и развернуто, и обосновано в религиозном философствовании Хомякова и упрямо отвергается светским вольнолюбием. Для мысли Э. Ильенкова естественно и органично такое понимание всеобщего, когда оно не номинально-вторично, конструируемо-производно, но есть конкретной реальностью, «душой единичного», хотя полновесной бытийственной реальностью есть живой человек. Утверждение, что Э. Ильенков обосновывает коллективистское понимание человека (Ф. Гиренок), представляется поверхностным. Сложилась традиция понимать коллективизм как персонажа политико-дидактической инсценировки, что превращает всеобщее

в прописного злодея-тоталитариста, подчиняющего индивидуальность массе (толпе) и в силу этого возлагающего социально-политическую ответственность за преступления конкретных государственных режимов на Платона, Гегеля, Маркса. При этом синонимом (или пророком) свободной жизни предстает либерализм, основанный на индивидуализме.

В пространстве современных мировоззренческих конструкций можно встретить пропагандистов либерализма, которых иначе, чем фашиствующие, не назовешь, настолько их способ действия предполагает принцип «кто не с нами, тот против нас», что соответствует некритическому, работающему непроработанными понятиями мышлению. Такая мысль не способна различать – ни существенно-первичное и случайно-производное, ни слово и дело, ни конкретного человека и ситуацию его жизни. Способность видеть и уж тем более понимать единичное (точнее говорить о конкретно-особенном) предполагает способность человека не сливаться с миром, быть на дистанции от действительности, иметь средства избирательного отношения, оценивать и смотреть на все (в том числе и на самого себя) с позиции такой дистанции, которой по отношению к единичному предстает всеобщее.

По Э. Ильенкову, в пространстве занятий философией человек начинает критически, как бы со стороны, наблюдать свою собственную деятельность по построению образов действительности, самый процесс осознания фактов, что ставит в центр внимания способ действия мыслящего тела: «мыслящее тело активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (с конфигурацией и положением) другого тела, согласовывая форму своего движения (своего действия) с формой этого другого тела, причем любого. <...> собственная, специфическая форма действия мыслящего тела заключается в универсальности» [16, с. 33]. Это и приводит к способности не сливаться с собственным мнением вследствие определенного положения в мире, но преодолевать единичную приватность, выдающую себя за всеобщий интерес. Если обратиться к пониманию зла не в его частичных проявлениях, но по сути понятия, то зло начинается там, где единичная приватность не просто исходит из самой себя, но совершает подмену – выдавая свою частичность за целое, что языком религиозной традиции называется гордыней, а в пространстве гносеологическом именуется заблуждением.

Но целое в своей неущербной цельности дано человеку в первую очередь в акте мышления, следовательно, исцеление мышления от приватной частичности (злой греховности) и есть необходимое условие противостояния злу. Если зло питается энергией всеобщего, сосредотачивая ее на острие единичности и отрыва, то в этом и возможность сопротивления злу – не растворение во всеобщем порыве и не культивирование своей приватности. Из этого

вытекает признание неслиянной нераздельности природно-космического и исторически-духовного как пространства становления человеческих форм жизнедеятельности. Для Ильенкова неприемлемо понимание мышления и сознания на естественно-научном материале – в мыслительных формах присутствует природно-космический мир, но введенный в формы человеческой предметной активности. Человек не замкнут в своем специфическом человеческом уделе, но своим культурно-историческим деянием субъективирует мир природы, что предполагает взгляд на человека не сквозь призму природных потребностей, но в свете высокого предназначения.

В наши дни бытие человека в мире рассматривается под категорией поведение, что центрировано организмом – деятельность и общение как характеристики, выводящие за пределы ближайших операций с вещественной средой, не замечаются и потому мышление как действенный способ преодоления порабощения человека миром не считается «делом». Человек же не просто вмонтирован в мир как его орган (хотя и это возможно), но учится быть собой – учится как владеть своим телом, так и противостоять злу работой своей мысли.

Заключение

В качестве заключительных выводов необходимо начать с общего задания философии как противостояния инерционной пошлости идей, что наиболее часто транскрибируется как критико-аналитическая работа над способом мышления. Но следует отметить, что светский критицизм легко превращается в индивидуалистический утилитаризм, маскирующий невидимые физическим оком основания человека, жизнь которого в любых ее измерениях поддерживается связностью с другим: и биологически мы живы жизнью наших родителей, как и все живые существа, и духовно-интеллектуально наше гордое Я умирает, отрезанное от наследия предков. Сфера сознательной жизни создается светом Я, но свет этот отраженный, а не первичный, что, впрочем, совсем не нивелирует человеческую уникальность – это парадоксальное измерение человека артикулируется посредством религиозного размышления, выдвигающего на свет стремление к тому, что выше, глубже, больше меня.

Вполне возможно и светское трансцендирование, легко соскальзывающее в мизантропию, презрение к интеллектуальным и моральным установлениям, выработанным в человеческой истории, от чего удерживает религиозное почитание родителей, аналог этого можно увидеть в значимости для философии ее истории. Религиозное философствование увязывает два измерения в единство предельной бдительности и трезвости, но удерживает от цинизма – греховное несовершенство этой жизни не при-

ковывает к себе самому, но переводит взгляд на тот свет, благодаря которому несовершенство видимо как несовершенство. Но глубина видения и свобода проговаривания увиденного сопровождаются предельной уязвимостью и страдательностью, поскольку то, что защищает человеческую жизнь кругом культурно-цивилизационных достижений, представляет собой социальную институализацию, принадлежащую этому же миру, разделяющему все на своих и чужих. Удерживание этих крайностей в единстве и ставит религиозное философствование в состояние, опознаваемое рациональной мыслью как уродство, мыслящий так человек ставит себя в ситуацию юродивого. А закончить уместно цитатой из Николая Эрдмана: «Ради бога, не перебивайте меня, вы сначала подумайте».

Список литературы

- 1 Экземплярский В.И. Христианское юродство и христианская сила // Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С.123–146.
- 2 Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // URL: <http://serafim-library.btv.ru/PublikaciiSerafima/pub-beseda-ss-o-chr-jizni.html> (дата обращения 15.04.2022)
- 3 Петрушенко В.Л. Иов, или о человеческом самостоянии // Петрушенко В.Л. Иов, или о человеческом самостоянии. – Львов: Новый свет, 2008. – С.237–257.
- 4 Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 100 с.
- 5 Зеньковский В.В. прот. История русской философии. Т. 1. – Paris: Умка-Press, 1989. – 470 с.
- 6 Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. – М.: Советский писатель, 1990. – 384 с.
- 7 Кураев А., диакон. Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция: Философский альманах. – М.: Политиздат, 1992. – С. 237–262.
- 8 Лазари А. де. В защиту польского гонора // Индекс/Досье на цензуру. – 2007. – №25. – URL: <http://index.org.ru/journal/25/lazz25.html> (дата обращения 24.04.2022)
- 9 Самарин Ю.Ф. Предисловие к первому изданию сочинений А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 5–35.
- 10 Хоружий С.С. Что такое православная мысль // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 17–34.
- 11 Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с.
- 12 Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 107-162.
- 13 Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 39–56.
- 14 Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 482 с.

- 15 Эрдман Н.Р. Самоубийца // Эрдман Н.Р. Пьесы. Интермедии. Переписка с А. Степановой. – Екатеринбург: У-Фактория, 2000. – С. 101–216.
- 16 Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
- 17 Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24–92.
- 18 Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб., Machina, 2006. – URL: https://royallib.com/read/badyu_alen/etika_ocherk_o_soznanii_zla.html#0 (дата обращения 5.05.2022)

Transliteration

- 1 Ekzempljarskij V.I. Hristianskoe yurodstvo i hristianskaya sila [Christian Foolishness and Christian Strength] // Hristianskaya mysl'. Kievskoe Religiozno-filosofskoe obshchestvo. – 2004. – № 1. – S.123–146.
- 2 Beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo o celi hristianskoj zhizni [Conversation of St. Seraphim of Sarov on the Purpose of Christian life] // URL: <http://serafim-library.btv.ru/PublikaciiSerafima/pub-beseda-ss-o-chr-jizni.html> (data obrashcheniya 15.04.2022)
- 3 Petrushenko V. L. Iov, ili o chelovecheskom samostoyanii [Job, or About Human Self-Sufficiency] // Petrushenko V. L. Iov, ili o chelovecheskom samostoyanii. – L'vov: Novyj svit, 2008. – S.237–257.
- 4 Kleman O. Otbleski sveta: Pravoslavnoe bogoslovie krasoty [Reflections of Light: Orthodox Theology of Beauty]. – М.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyana, 2004. – 100 с.
- 5 Zen'kovskij V.V. prot. Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. T. 1. – Paris: Ymka-Press, 1989. – 470 s.
- 6 Pomeranc G.S. Otkrytost' bezdne: Vstrechi s Dostoevskim [Openness to the Abyss: Meetings with Dostoevsky]. – М.: Sovetskij pisatel', 1990. – 384 s.
- 7 Kuraev A., daikon. CHelovek pered ikonoj (Razmyshleniya o hristianskoj antropologii i kul'ture) [Man in Front of the Icon (Reflections on Christian Anthropology and Culture)] // Kvintessenciya: Filosofskij al'manah. – М.: Politizdat, 1992. – S. 237–262.
- 8 Lazari A. de. V zashchitu pol'skogo gonora [In Defense of the Polish Arrogance] // Indeks/Dos'e na cenzuru. – 2007. – №25. <http://index.org.ru/journal/25/lazz25.html> (data obrashcheniya 24.04.2022)
- 9 Samarin YU. F. Predislovie k pervomu izdaniyu sochinenij A.S. Homyakova [Preface to the First Edition of the works of A.S. Khomyakov] // Homyakov A.S. Sochineniya bogoslovskie. – SPb.: Nauka, 1995. – S. 5–35.
- 10 Horuzhij S.S. CHto takoe pravoslavnaya mysl' [What is Orthodox Thought] // Horuzhij S.S. O starom i novom. – SPb. : Aletejya, 2000. – S. 17–34.
- 11 Florovskij G. V. Puti russkogo bogosloviya [Ways of Russian Theology]. – К.: Put' k istine, 1991. – 600 s.
- 12 Homyakov A.S. Po povodu poslaniya arhiepiskopa parizhskogo [Regarding the Message of the Archbishop of Paris] // Homyakov A.S. Sochineniya bogoslovskie. – SPb.: Nauka, 1995. – S. 107-162.

13 Homjakov A.S. Cerkov' odna [One Church] // Homjakov A.S. Sochineniya bogoslovskie. – SPb.: Nauka, 1995. – S. 39–56.

14 Losskij N.O. Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. – M.: Sovetskij pisatel', 1991. – 482 s.

15 Erdman N.R. Samoubijca [Suicide] // Erdman N. R. P'esy. Intermedii. Perepiska s A. Stepanovoj. – Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2000. – S. 101–216.

16 Il'enkov E.V. Dialekticheskaya logika. Oчерki istorii i teorii [Dialectical logic. Essays on History and Theory]. – M.: Politizdat, 1974. – 271 s.

17 Kamyu A. Mif o Sizife. Esse ob absurde [The Myth of Sisyphus. Essay on the Absurd] // Kamyu A. Buntuyushchij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo. – M.: Politizdat, 1990. – S. 24–92.

18 Bad'yu A. Etika: Oчерk o soznanii Zla [Ethics: Essay on the Consciousness of Evil]. – SPb., Machina, 2006. – URL: https://royallib.com/read/badyu_alen/etika_ocherk_o_soznanii_zla.html#0 (data obrashcheniya 5.05.2022)

Лимонченко В.В.

Қазіргі әлемдегі діни философиядағы диуаналық

Аңдатпа. Мақалада діни философиялық пайымдаудың антропологиялық өлшемі қарастырылған. Парадокстың ашылуы басты назар аударарды: діни ой адамның және әлемнің еркін ашықтығына дұшпандық деп күдіктенеді, бірақ адам әлемге деген сүйіспеншіліктің нұрымен өмір сүретінін және философиялық тұжырымдамаларды діни ойшылдар жасаған. Адамның ашықтығы мен еркіндігінің шегі ақымақтықтың белгісі болып көрінуі мүмкін, ал адамның қарапайым адамдық жағдайы әрекетті қолдауы мен қауіпсіздікке бағытталғандығы. Содан кейін Құдаймен байланыс орнатып, дін жолына түсіп, адам тұңғықтың ашық кеңістігіне шығып, әлеуметтік қорғауды жоғалтады. Құдай туралы және тәжірибе теологиясы адам өзімен жеке қалған және тәжірибе жасаған кезде діни философиялау формасына ие болады. Бұл адамды институтционализацияланған шіркеу ойынан және индивидуалдық бостандықтан шектейді.

Түйін сөздер: диуаналық, еркіндік, Мен жағдайы және Біз жағдайы, зұлымдық, ойлау.

Limonchenko V.V.

The Foolishness of Religious Philosophizing in the Modern World

Abstract. The article discusses the anthropological measurement of religious philosophizing. It focuses on the disclosure of the paradox: religious thought is suspected of hostility to free openness of man and the world, however, the most affirming and pierced by the light of love for man and the world philosophical concepts were created by religious thinkers. The limit of openness and freedom of man appears to be a situation of foolishness: the usual human state is focused on support and security for an act, then entering the space of communication with God, a person falls into the open space of the abyss and loses social protection. The theology of the experience of God's communication acquires the form of religious philosophizing, when it involves personal experience and this makes it an outcast for instructive church thought and for individualistic secular freemen.

Keywords: foolishness, freedom, I-situation and the We-situation, evil, thinking.