

Мы слышим, потому что наше ухо реагирует на внешние звуки их немедленным воспроизведением «внутри нас» (интонация адаптирует фасцинацию). Оно «ловит и повторяет» с множественным комментарием, т.е. полифония неизбежна как на входе (от восприятия к внутренней речи), так и на выходе (от внутренней речи к речедействию). Некие «внутренние секретари», олицетворяющие полиидентичность человека, множат ассоциативные связи «комментариями» к поступающей информации. Отсюда – «многоголосье» внутренней речи (интонационная компетентность), т.е. «способность с разных точек зрения оценивать поступающую извне информацию и фасцинацию» [3, с. 54]. Как первая, так и вторая выказывают свою недееспособность вне обращения к ним человека. Однако факт их постоянного использования человеком можно трактовать как его зависимость от них. Дело в том, что «сила», предполагаемая в «воздействующем» тексте, не более чем зеркальное отражение обращенной к тексту читательской (авторской) интенции. Если признавать возможность «скрытого влияния», которое может осуществляться через фасцинацию, то необходимо также оговаривать «механизмы защиты». В таком случае этическая регуляция совместного бытия в обществе, вызывающая к сознанию человека, должна вытесняться манипулятивной регуляцией свободой воли людей посредством подмены их бессознательных желаний.

Таким образом, мы не можем исключить возможность действительного «воздействия» текста на человека (в указанном выше смысле). Однако кто этот человек, чья «сила» служит интересам манипулятора?

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Двухязычие («язык богов» и «язык людей») выражает не только социальные аспекты языковой организации общества, но и отвечает глубокой ментальной потребности всех людей в обществе. Идея «двух языков» проходит магистральной линией через всю индо-европейскую культуру и через культуру Европы, принимая различные формы и ипостаси [4, с. 713-728]. О «туземном» и «правильном» языках: Кара-Мурза С.Г. Оснащение ума: знаковые системы// Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – К.: Ориэни, 2000. – с.: 51-56).

2. См.: *о право- и левополушарном мышлении*: Ротенберг В.С. Внутренняя речь и динамизм поэтического мышления// Философские науки. – 1991. – №6. – с.: 157-164; *о сознании и бессознательном*: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 101 с.

3. А также и на слово вообще, поскольку «каждая морфема первоначально являлась биномом» (См.: Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации// Основные проблемы африканистики. – М.: Наука, 1973. – С.324 – 334). Совершенно естественно заключить, что и культура «двулика» (См.: Библиер В.С. Культура. Диалог культур (Опыт определения)// Вопросы философии. – 1989. – № 6. – с. 37).

ЛИТЕРАТУРА

1. Дворкин И.С. Ты и Оно. По следам М.Бубера и З.Фрейда // Вопросы философии. – 2002. – № 4. – с.: 141-158.
2. Кнорозов Ю.В. К вопросу о классификации сигнализации// Основные проблемы африканистики. – М.: Наука, 1973. – с.: 324 – 334.
3. Мухелишвили Н.Л., Сергеев В.М., Шрейдер Ю.Д. Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации// Вопросы философии. – 1997. – №10. – с.: 45-57.
4. Степанов Ю.С. Язык // Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Школа «Языки русс. к-ры», 1997. – с.: 713-753.
5. The Oxford Russian Dictionary: English – Russian / edited by Paul Falla. – Oxford-Moscow, 1999.

Худенко А.В.

УТВЕРЖДАЮЩАЯ СИЛА ДИАЛОГА

Философия обречена сталкиваться с проблемой представления, в которой открывает возможность понимания. Ее же, дружески расположенную к «этой-вот Речи сущей вечно», «вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать, и выслушав однажды» [1, фр.1¹]. Если

не считать математику, которая *more geometrico* исключила из своего предмета проблему представления, то существуют, по крайней мере, две стратегии, «упрощающие» понимание. Первая превращает «философию» в орудие воспитания «понятием», что позволяет не думать, а заниматься дисциплиной. Такой дисциплины требует индустрия, технология производства знания, чтобы как можно быстрее выдать готовую продукцию, чтобы, во-первых, ей можно было воспользоваться, во-вторых, чтобы сделанное открытие не перехватили, и, в-третьих, чтобы другие не проделывали ту же работу. Это непременно оборачивается борьбой за чистоту рядов и, скорее, еще более отдаляет от понимания. Другая стратегия, довольствуясь интуицией, приводит к тому, что понимание исходит откуда-то извне и уже не имеет отношения к «этой-вот Речи сущей вечно».

В то же время еще Хайдеггером был сформулирован своеобразный «закон уместности бытийно-исторической мысли», требующий строгости, тщательности – внимательности не только к слову, но и букве, в которых чеканится мысль [2, с. 220]. Цель такой внимательности не в том, чтобы обладать миром *in terminum* или «освободиться» для интуиции, но остановиться в точке созерцания, в которой пребывает и становится – возвращается мысль. Действительно, сказать, что все возвращается, значит максимально приблизить мир становления и мир бытия, что, по определению Ницше, является «вершиной созерцания» [3, § 170]. Видеть с этой-вот «вершины» – значит войти в открываемую ей новую ясность и, увидев все вещи в ее свете, погрузиться в нее с полной готовностью ко всем новым смыслам. Такая «вершина» есть граница пещеры, которую человек множество раз пересекает, «начиная с самого легкого», чтобы потом быть в «состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области» [4, 516a-b]. Открывающийся с этой «вершины» взор простирается за горизонт «личных переживаний». Издалека приходит нечто другое, ранее не известное и существовавшее помимо человека, однако отныне открывшееся: это-вот нечто, ему, человеку, не принадлежащее, но чему принадлежит он сам. Представить нечто, а не ничто – быть другом мудрости. Не мудрецом, но лишь другом этой-вот мудрости, чтобы или скрыться под маской мудрости и поиграть (в песенку, например); или подвергнуть «завершенное слово» испытанию и потанцевать, повеселиться на помине. Ни игрой ли, танцем ли, смехом ли называл Ницше философию – «веселую науку», которая призвана представлять «эту-вот Речь сущую вечно»?

А какой другой путь явления этого-вот сущего мог предложить немецкий герой философии и страстный интерпретатор греческой мысли, которая представлялась «вдумчивыми наблюдателями небесных явлений и, я бы сказал, тонкими знатоками слова» [5, 401b]?

Последуем за советом немецкого героя и идеей вечного возвращения, которая лежит в основе всей его философии, чтобы найти основание утверждающей силы «этого-вот Речи сущей» и определить его как диалог. Диалоговость представления этой-вот силы будет рассмотрена как «способность воображения». Разрешение этих двух задач позволит определить существенные характеристики диалога в их онтологической обоснованности. Диалог, в таком случае, предстанет как сама возможность быть и только потом может найти свое определение как толкование и коммуникативный обмен информацией. Ведь «не вокруг изобретателей нового шума – вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир; *неслышно* вращается он» [6, О великих событиях].

* * *

Внимательность древних греков к слову, букве и желание задержаться на «вершине» и до сих пор служит ориентиром пути философии. Шествуя по уже указанному пути, Деррида задерживает свое внимание, останавливаясь на «вершине»: «Итак, я буду говорить о букве. О первой, если уж полагаться на алфавит и большинство спекуляций, которые рискнули от него отталкиваться» [7, с. 69]. С этого вот 'а' рискнул начать представление не только Деррида. Но и Лакан, чей «*objet a*» также разыгрывается на сцене и видим, как украшение (*a[galma]*), которое метит связку с Другим. И Хайдеггер, истина которого

предстает как *a;lhqw|n*. Это вот 'а' ничего не сообщает, не шлет послание, но лишь ставит себя в промеж различия и откладывания, «Я» и «Другого», тайны и непотаенного.

Тяжесть, присущая такому представлению, переносима лишь в «эстетическом слушании» или в трагедии, как представлении вечного возвращения [8, §22]. Действительно, орфографическая ошибка (артикулированное 'а'), перемена блюд, сопровождаемая возлиянием и пением хвалы богу², утверждение отсутствием – все это заставляет возвратиться, по-другому, иначе определить и насладиться уже явленным. Тяжесть трагедии – это, своего рода множество перипетий, которые возвращаются в своем преодолении. «Трагическое пребывает лишь в множественности, в разнообразии утверждения как такового. Трагическое определяется радостью множественного, радостью плюрального» [10, с.63].

Трагедия – фигура возвращения, где разрушается упорядоченность, вносятся переломы в длительность сказывания и вызывается радость. Детонируя распад сказывания на отдельные подробности, в возвращении открывается возможность становления единства – возможность жизни. Такая форма сказывания соответствует не уравнивающим связям *modus cognoscendi*, а бытию, становящемуся в возможности, которая стоит выше всякой действительности [11, с. 38].

Возможность в ее собственном смысле может быть понята лишь тогда, когда она принимается как возможность (открытость возможностей) и как таковая сохраняется. Открытость возможностей указывает на то, что возвращение длится, и может длиться вечно, не найдя своего завершения. Завершенность, полнота и, следовательно, факт очевидности драматизируются в движении вечного возвращения. Поэтому возможность постигается не как учение, а как случайная, внезапная идея, как игра с сотворенным образом. О такой идее нельзя говорить только «с полуморальными, полуучеными претензиями» (Ницше) – «негативно». Она требует радости и лица героя – утверждения, и, поэтому – обращения (конвертации) негативного в свою противоположность и вновь утверждения – повторного утверждения. В таком обращении – суть вечного возвращения. Сходство с диалектикой кажущееся. В возвращении различия не снимаются, но спрягаются и, тем самым, углубляются и множатся – обращаются к избытку жизни. Возвращается не одинаковое, подобное и равное, но различное. Поэтому «вечное возвращение, – отмечает Делез, – не является ни непрерывностью одного и того же, ни состоянием равновесия, ни средоточением тождества. Не одно и то же, единое возвращается в вечном возвращении, но само возвращение есть единое, которое высказывается только о различном и различающем» [10, с. 115].

Сказание Гомера о путешествии и представляет такое возвращение. В его устах шествие в пути домой испещрено множеством подробностей. Избыточность не завершает пути; она в вечности возвращения. В вечности возвращения производятся множество уникальных единичностей, которые в своей рассеянности невозможно свести к какой-либо последовательной цепи и отдать предпочтение какому-либо звену этой цепи. Гомер, подлинный игрок и творец, своими устами достигает могущества метаморфоз и свидетельствует о торжестве жизни – утверждает жизнь. В устах Гомера приключения доводятся до той степени фантазии, что длятся уже не в форме, а в преобразовании таковой. Они предстают как «доблестные дарования», в чем и становится жизнь.

В этой избыточности даруется и жизнь герою, в чьей решительности спрягается множество подробностей.

Герой подобен смерти, живущей человеческой жизнью. Именно конечность человеческого существования позитивно определяет жизнь, и определяет ее именно как самодостаточный феномен, замкнутой на самой себе. Как отмечал Аристотель, самодостаточность жизни – суть то, «что одно только делает жизнь достойной избрания и не в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем» [12, 1097b, 15]. Поэтому человек достоин (обладает достоинством) и достоин жизни (счастливой) принимая не-обходимость смерти, свою конечность. Именно конечность открывает человеку возможность уходить в

неопределенном направлении (быть в пути; путешествовать, пускаться в авантюры и рисковать – *одиссея*) от того места, которое он ранее занимал, в действии и борьбе создавая иную «природу», отличную от своей прежней. Господство «сверхчеловека», в определении Ницше, предопределено шествием в борьбе и риске. «Последний человек», или же «хороший человек», руководствуется страхом смерти и «склоняется к морали самоотречения – инстинктивно. К ней его склоняют все: благоразумие, опыт, тщеславие» [3, §358]. Он, ощущая тяжесть бремени, которым его нагрузили, входит в подчинение и говорит всегда «да». Такое приручение смерти в «аскетическом идеале» только удваивает нерешительность. Платон в мифе о загробных воздаяниях показал, что всегда проигрывает тот, кто удваивает мир и время, думая, что существует еще одна жизнь, в которой можно будет исправить ошибки или сделать что-то завтра. В этом упущенном моменте и нерешительности видится разрушение человеческого в человеке и начало насилия. Неслучайно Ницше называл «хорошего человека» потенциальным тираном [3, §354].

Однако воля к небытию у «тирана» не возвращается. Он не выдерживает испытание, т.к. стремится законсервировать уже сложившиеся формы. «Не возвращается то, что отрицает вечное возвращение, не выдерживает испытания», – пишет Делез, рассматривая идею вечного возвращения [13, с. 296; см. также 14, с. 52]. Поэтому вечное возвращение есть не только становление, которое спрягает множество, но в своем спряжении предполагает решительность и способность к риску.

Риск – это не снижение безопасности. Напротив, «безопасны мы лишь там, где не считаемся с беззащитностью, не рассчитываем на основанную на волеии защиту. Безопасность существует лишь вне опредмечивающего отвращения от открытого, 'вне всякой защиты', вне отрешения от чистого натяженья. Таковое есть неслыханная середина всякого притяженья, которое втягивает все в безграничное и натягивает его к этой середине. Середина же — это то «там», где действует тяготенье чистых сил. Безопасность есть сокровенное упокоение в тяге целого натяженья» [15, с. 207]. В «чистоте натяженья» возможность сохраняется в почтительном, оберегающем – заботливом отношении к потаенности мира в его бесконечности. Забота, ухаживая, открывает возможности и, тем самым, освобождает пути для полноты раскрытия того, что уже есть, но стремится принять подлинный облик. В этой связи, суть заботы заключается вовсе не в операциях и манипуляциях по извлечению или доводке (индустрии и технологии), но в спряжении уже данного и споспешествовании ему, тем самым, в обретении подлинного облика. Забота, таким образом, метит вечное возвращение как отбор и окультуривание уже наличествующих подробностей.

Забота отнюдь не вещь, которая занимает место, но окончание бывшего и начало иного – граница. Граничность есть атрибутивное качество заботы и суть то, при помощи чего открывается возможность сущему быть [16, с. 140]. Граница является не в интуиции, но видится и слышится в промежутках и отклонениях – мере, которая рождает и подвергает испытанию, чтобы явиться вновь и новым. Мера не сводится к измерению, т.к. не уравнивается в количестве. Но и не может быть охарактеризована исключительно как качество, т.к. определяет соотношение окончания и начала, старого и нового. Мера не уравнивает и не примиряет, но обращает, конвертирует противоположности, спрягает их и, тем самым, открывает возможность становления. Ведь сказано у Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» [1, фр. 30]. Именно мера называется Гераклитом безусловным основанием, обуславливающим и мерцание животворящего огня, и, следовательно, космоса.

В то же время мера не называется внеположенной космосу. Она – залог или обещание огня обратиться в вещь и, наоборот, обещание вещи вновь обратиться в огонь [1, фр. 90]. В этом обращении мериться граница, где вечность возвращения находит свой удел. В своей самотождественности удел есть случившееся, или событие: «внутренне мерцающая

область», в которой наличествующее в спряжении достигает своей сущностной природы, избавляя себя от обусловленности [17, с. 77].

Безусловность события называет заботу паролем для перехода и пребывания в уделе. Именно заботой мерится действо спряжения отдельно наличествующего, которое утверждается и наделяется силой. Силой божественной, т.к. дарованной Зевсом. Что и позволяет именовать такое мерное действо спряжения, или заботу, диалогом, оттого что причиной его является огненная сила Зевса³.

Диалогичность заботы с особой силой предстает в произведениях Платона. Именно в диалоге внимательный друг мудрости представляет жизнь своих современников, и им же рисует непосредственность происходящей беседы. Не показательные выступления, не споры, не логические ловушки, а диалог, в коем предоставляется место истине и добродетели, является настоящим героем платоновских представлений. Для него самого исключительно диалоговая форма представления становится адекватной выражению жизни и мысли. Диалоги Платона оттого и являются первым опытом и образцом «открытого произведения». По определению Эко, функция «открытого произведения» состоит в том, что «в мире, где прерывность явлений ставит под вопрос существование единого и завершенного образа, оно намекает на то, как следует видеть все, в чем мы живем, и, видя, принимать его и включать в свое восприятие. Открытое произведение целиком отдается задаче дать нам образ этой прерывности: оно не рассказывает о ней, а является ею. Выполняя посредническую роль между абстрактной категорией научной методологии и живой материей нашего восприятия, оно предстает почти как некая трансцендентальная схема, позволяющая постичь новые аспекты мира» [18, с. 182].

Такая диалоговая форма представления, в которой является и чеканится мысль, означает то, что «философия всегда предполагает нечто префилософское и даже нефилософское – потенцию Всецелостности, подобно волнуемой пустыне, которую заселяют концепты. «Префилософское» не означает чего-либо предшествующего, а лишь нечто несуществующее вне философии, хоть и предполагаемое ею. Нефилософское, возможно, располагается в самом сердце философии, еще глубже, чем сама философия, и означает, что философия не может быть понята лишь одним философски-концептуальным способом, что в сущности своей она обращается и к нефилософам» [19, с. 55-56]. Диалог и есть тот «план имманенции», в котором творятся концепты, рассеянные в «нефилософском». Та мудрость, которая «обособлено» (*kecwrismenon*⁴) пребывает в единстве рассеянного и его кристаллизации в понятии.

«Обособлено» – не трансцендентно, но «схематично» – как «скрытое в глубинах человеческой души искусство» и «продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori» [20, с. 125]. Эта «способность воображения» характеризуется Кантом в своей двойственной структуре. Она разом является и воспринимающим наличные подробности, и творящим, рассудочным образованием. В этом «разом» заключен неоднозначный, переменчивый, амбивалентный – временной характер «способности воображения». Имманентно присущая ей возможность обращения чувственности к рассудку и наоборот, предстает как временность спряжения подробностей. Такая временность, в которой спрягается избыток подробностей, и определяет диалоговое представление, где движение жизни и мысли – мудрость – ставятся в единстве.

Невозможно проникнуть в этот удел мудрости без украшений и пребывать в нем, не освещенным божеством. Как невозможно, вероятно, обратиться в жизнь, понимать и представлять ее, минуя диалог. Поэтому диалог и немислим из бытия совместности: диалог не есть коммуникация, как взаимодействие в пространстве *communis*. Даже древнегреческое *дружество* есть лишь фигура, в которой представляется бытие-в-месте, где спрягается множество отдельных сил. Суть такой множественности состоит не только и не столько в количественном выражении, калькулированном наборе подробностей. В калькуляции говорит лишь нужда. В основе подлинной множественности лежит избыточность. Забота о подробностях – их обожествление – препятствует маркированию в диалоговом

представлении позитивного (ценного) и негативного (не ценного). В действе диалога – спряжении подробностей – высвобождается энергия, которая утверждает и подтверждает право пребывания в нем. Это право разделения и распределения – экономия ценного и не ценного. Причиняющая избыточность диалога, плодящая нужду, есть становление жизни, идущей через прожитое и обживаемое.

Лишь из диалога можно говорить о событии. Поэтому только из диалога время запускает совместность проживания. Энергия спряжения разделяет и распределяет явленные в нем (спряжении) имена существительные: усиливается актуальное, а потенциальностям оставляется возможность стать актуальными. Перипетии актуального и потенциального отмечаются не прямолинейной, нейтрализующей корреляцией, которая отвечает необратимому времени, но ступанием по следу незапамятного прошлого, которое расширяет горизонт ожиданий.

«Знак» следа использует прошлое лишь как средство, которое более маркирует движение отделения и отличия, чем близость и родство. И если памяти позволено входить в отношения с прошлым, то это не потому, что прошлое действительно в качестве источника настоящего и непрерывности времени, источника, который забыт и который необходимо постичь. Обращение к прошлому – есть умышленное действие по установлению связи между двумя различными временными точками, между которыми нет и не может быть отношений непрерывности. «Подлинный след, – подчеркивает Левинас, – нарушает порядок мира» [21, с. 319]. «Связь» здесь – перипетия, которая волит возвращение, чтобы избрать другое. Поэтому в ступании по следу преодолевается время в возвращении к нему.

В становлении вечным возвращением память выступает не функцией прошлого, но будущего. И обращение к прошлому не только выражение чувствительности к наличествующим подробностям, но и воля: вовлеченность в будущее, воспоминание о самом будущем. Такая память – есть способность обещать. Ведь помнить о данном кому-либо обещании означает вспоминать не о том, что оно дано в какой-либо момент прошлого, а о том, что его должно исполнить в определенный момент в будущем. Это и есть цель вечного возвращения как эпифеномена отбора и дрессировки (окультуривания) человека – формирования человека ответственного: способного обещать и, следовательно, располагающего своим будущим – свободного и могущественного. Ответственность-обещание – есть единая составляющая (1) автономности собственного существования, или ответственности за себя; (2) возможности отстаивания своих притязаний – ответственности перед другим; (3) принципа суверенности – принятия ответственности за другого на себя. Последний принцип, фактически, принцип активной, решительной участливости (в деле исполнения обещаний) и причастности (разделенной участи во исполнение таковых). Этот принцип определяет существо совместности: обеспечивает и силу отдельного Я, и прибыльность события.

В перипетиях времени разворачивается сражение: борьба между банальностью уже данных подробностей, избыточность которых придает напряжение, и абсурдностью, в которой правит непротиворечивая, непоколебимая и нерушимая сила рассудка. Эта борьба и есть подлинность спряжения⁵ и истинная суть диалогового представления. Решающим в этой борьбе является не оказаться вне ее и не выйти из нее. Не оказаться вне борьбы, т.е. не поддаться искушению и, с одной стороны, не быть захваченным логикой понятий, которая обладает и навязывает смысл, с другой – не подчиниться водовороту рассеянных подробностей и потерять веру в смысл. Не выйти из нее – оставить «круг» незамкнутым значит понять, что невозможно понять того, что понять невозможно – другого.

Этот другой всегда уже имеет место. Уже в творении мир предстает рассеянным на множество отдельных Я [Быт. 11, 6-8]. В платоновском «Софисте» Чужестранец мыслит небытие не как абсолютную небытийственность или как простую противоположность бытия, но как зов другого. «Чужестранец» — другой, который уже своим присутствием подтверждает то, что абсолютного *ничто* не существует. Скорее признание конечности существования, смерти (эпифеномен *ничто*) есть путь открытия другого, в котором

разбивается автономность Я. Только через то, чем Я не является, т.е. в инаковости другого, его отдельности и незаменимости, Я и может быть человеческим. Реальный другой (не двойник или зеркальное отражение, не *alter ego* и не воображаемый другой) необходим в пути шествия.

В действе диалога другой предстает в своей суверенной экстерниорности. Исключительно в борьбе другой открывает возможность обретения моей человечности. «Должно знать, – подчеркивает Гераклит, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно [= «за счет другого»] [1, фр. 80]. Предопределенность «обычного порядка вещей» вызывает ко все новому и новому обращению к другому. В этом обращении усиливается утверждение Я. Поэтому в обращении к другому – сердце диалога.

Обращение-к-другому – это желание говорить. В говорении – решительность и воля, притязание на отбор уже наличествующего и присвоение значения. Поэтому выражение всегда обитаемо, живо и не может проходить вне орального дискурса. Мимика, жесты встроены в говорение: сообщают ему ритмику, цезурируют. Действительно, подлинным носителем говорения являются не фонетические модуляции гласа, а драматургия самого голоса, представляющая собой энергичное спряжение языка, нёба и глотки. Только в таком случае глас является материалом «эстетического слушания».

Быть открытым для «эстетического слушания» – такую задачу ставил Арто в своем театре, призывая вернуть слову его естество и «пользоваться им в конкретном пространственном смысле, так как оно может сочетаться со всем, что в театре есть пространственного и конкретно значимого; значит обращаться с ним как с физическим плотным телом, которое при ударе сотрясает предметы, сначала в пространстве, затем в области более таинственной и более сокрытой, то тоже предполагающей протяженность. Эту сокрытую, но протяженную область нетрудно связать, с одной стороны, с анархией форм, а с другой – со сферой их непрерывного творчества» [22, с. 163].

Непрерывность говорения как творческого акта продолжается в лабиринте уха. В ухе завершается предыдущий глас и открывается возможность последующего говорения. Поэтому если в говорении сила актуального, то в слушании скрывается потенциал силы; если в говорении говорит утверждение, то в ухе утверждение удваивается. И лабиринт уха – «уже не тот путь, в котором можно потеряться, но тот путь, который возвращается. Лабиринт – уже не лабиринт познания и морали, но лабиринт жизни и живого Бытия» [23, с. 145].

В обращении говорения в слушание и обратно, или бегании – дискурсивности (*discurro* – лат. бегать туда-сюда), является «действительный язык», который потом, в языке грамматики, указывает и утверждает. В обращении диалога «действительный язык» выпадает в осадок кристаллами знака и потом способен информировать и тиражироваться. «В разговоре, – отмечает Розеншток-Хюси, – слушающий должен стать говорящим, а говорящий слушающим. Мы должны меняться ролями. Мы должны меняться своими ролями говорящего и слушающего до того, как мы станем говорить действительно и истинно» [24, с. 74]. Именно поэтому Тимей, признавая желание Сократа рассуждать в полной точности и непротиворечивости, все же замечает, что вообще должно радоваться и довольствоваться правдоподобным мифом, не требуя большего [25, 26d]. Конечно, Сократ, требующий «полноты» и «совершенства», мог бы завершить на таких словах Тимея встречу. Но, как радатель истины, греческий любомудр согласился на правдоподобные мифы. Оставляя открытой возможность явления истины, Сократ обращается к Тимею с просьбой продолжить разговор. Сократ выбирает слова, прекрасно понимая, что тот, кто безмолвствует полностью, демонстрирует тем самым лишь свое молчание, кто же все-таки изъясняется, замалчивает именно то, о чем, собственно, и надо помолчать – об истине, давая ей возможность открыться. Ведь правдоподобно излагая, оставляется открытой возможность обменять таковое сказание на более правдоподобное. Разговор продолжается, и остается открытой возможность истины. Поэтому не признавать за правдоподобным мифом правоты – измена

человеческому роду. Именно человеческому, т.к. произведение правдоподобий – деяние в той среде, суть которой составляет общительность и искреннее удовольствие от совместности существования. В этом плане зрелища, ритуалы, мифы, магия и т.д. – не есть представления о мире, не являются теорией мира, но способы жизни – сама жизнь. Только благодаря этому и живут человеческие чувства или то, что есть в человеке человеческого.

В диалоге открывается возможность изображения человечности и представления человека как обладающего вкусом – добродетельного и благонравного. В этом плане богатство языка «реального» – один из симптомов диалога. Напротив, симуляция языка в «игре» знаков с воображаемым другим обедняет сам язык и неминуемо его разрушает. Такая бедность – показатель отсутствия диалога. При этом известно, что свято место пусто не бывает: в современном мире оно монетаризируется. Слова Гельдерлина, который говорит, что «мы – разговор», сегодня бы выглядели так: мы – деньги. Могут ли, должны ли позволять себе люди такое определение самих себя?

ПРИМЕЧАНИЯ:

- ¹ Здесь и далее изречения досократиков приводятся в нумерации Дильса-Кранца.
- ² «Затем [...] после того как Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлияние, спели хвалу богу, исполнив все, что полагается, и приступили к вину. И тут Повсаний повел такую речь» [9, 176а, 1-5].
- ³ *Diva* – аккузатив имени верховного древнегреческого божества Зевса (*Zeuv*”).
- ⁴ «Мудрость ото всех обособлено» [1, фр.108].
- ⁵ Хайдеггер во «Введении в метафизику» отметил, что «размежевание вовсе не нарушает, не разрушает единства. Оно образует его, есть собрание (*logon*). *Polemon* и *logon* – одно и то же» [16, с. 142].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гераклит / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В.Лебедева. – М.: Наука, 1989.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – с.: 192-220.
3. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М: RELF-book, 1994.
4. Платон. Государство / Платон. Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т.3(1). –с.: 89-454.
5. Платон. Кратил / Платон. Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т.1. –с.: 413-494.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах, т. 2; Сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990.
7. Деррида Ж. Различение / Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы. – С.-Пб.: Алетейя, 1999. – с.: 168-208.
8. Ницше. Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм / Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах, т. 1; Сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990.
9. Платон. Пир / Платон. Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т.2. –с.: 95-156.
10. Делез Ж. Ницше и философия. –М.: Ad Marginem, 2003.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. – М: Ad Marginem, 1997.
12. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Сочинения в 4-х т. –М.: Мысль, 1983. –Т.4. – с.: 53-294.
13. Делез Ж. Различение и повторение. – С.-Пб.: Петрополис, 1998.
14. Делез Ж. Ницше. – С.-Пб.: АХИОМА, 2001.
15. Хайдеггер М. Петь – для чего? / Рильке Р.М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений. Хайдеггер М. Петь – для чего. –М.: Текст, 2003.
16. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – С.-Пб: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
17. Хайдеггер М. Закон тождества / Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – с.: 69-79.
18. Эко У. Открытое произведение. – С.-Пб.: Академический проект, 2004.
19. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии. –С.-Пб: Алетейя, 1998.
20. Кант И. Критика чистого разума. –М.: Мысль, 1994.
21. Левинас Э. Ракурсы / Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. –М., С-Пб: Университетская библиотека, 2000. – с.: 292-349
22. Арто А. Театр и его Двойник. –С.-Пб: Симпозиум, 2000.
23. Делез Ж.. Критика и клиника. –С.-Пб: Machina, 2002.
24. Розеншток-Хюсси О. Коперниковский переворот в грамматике / Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. –М.: Канон+, 1998. – с.: 54-118.

Алексеев А.П., Гусева Л.М.

НОВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ДУХОВНОСТЬ

Человечество перешло в новое тысячелетие, и это не просто смена единиц измерения в летоисчислении; в большей степени это – переход из одного состояния сознания в другое.

На наш взгляд, стержнем, на котором будет держаться сознание новой эпохи, станет духовность. Впрочем, вот уже два тысячелетия сознание христианского мира имеет этот стержень в форме Церкви. Но самой церкви устоять в себе и для себя таким стержнем не удалось из-за разногласий и последовавшего за ним раскола. Этот раскол, возможно, и был причиной постепенного вырождения духовности в гуманизм рационалистического толка (у А. Солженицына это называется рационалистическим гуманизмом или гуманистической автономностью).

Актуальность темы данного исследования состоит в том, чтобы осмыслить процесс становления нового мировоззрения в тесной взаимосвязи с духовностью, которая приобретает иную форму в современных условиях.

Духовность есть истинный гуманизм, истинность которого обеспечивается любовью: сначала человек учится любить Бога, и через эту любовь постигает науку любить ближнего как самого себя. В противном случае, если человек учится любить других от своей самости, то на деле срабатывает поговорка: «От любви до ненависти один шаг». Когда люди от самих себя спешат делать добро, то вскоре познают горькую истину: «Благими намерениями выстлана дорога в ад». К сожалению, таковы плоды рационалистического гуманизма.

Итак, последствием церковного раскола стал разрыв связи Церкви с Духом и, следовательно, ослабление ее влияния в мире. Реакция мира на фактическую бездуховность Церкви вполне логична: люди стали поклоняться себе, т.е. красоте своего тела, интеллекта, своим талантам, своей гениальности, забыв постепенно, что все это – дары Духа. Но эта бездуховность не абсолютна, иначе Церковь не смогла бы устоять: в ней были, есть и будут люди, сумевшие установить и поддерживать личную связь с Духом.

Утратив духовность, Церковь стала формально следовать заветам Духа и проповедуемую Евангелием духовную нищету довела до презрительного по отношению к себе самоуничтожения, которое, как известно, «паче гордыни». На пике своего самоуничтожения и произошел поворот к самовозвеличиванию, к рационалистически обосновываемому гуманизму.

Плоды этого гуманизма уже созрели и оказались горькими. Этим и объясняется поворот к «якобы старому», т.е. к духовному гуманизму. Однако на новом витке эволюции нашего сознания необходимо заново проанализировать понятие духовность.

Целью данной статьи является раскрытие некоторых осознанных авторами граней духовности как нарождающейся новой формы мировоззрения.

Состояние перехода к новой эпохе и новому мировоззрению осознается чуть ли не всеми, пишущими по проблемам мировоззрения: Ю. Бохеньским, Г. Киселевым, С. Крымским, В. Кутыревым, А. Паршиным и другими. Сутью совершающегося перехода все авторы считают изменение «духовной ситуации» [2; с. 94-95], и осознается это почти всеми, как выход на распутье, которое народная мудрость понимает так: налево пойдешь – душу потеряешь, направо пойдешь – коня потеряешь, прямо пойдешь – себя потеряешь. Что же лучше выбрать? Сказочные герои выбирают путь «прямо» и никогда не жалеют, потому что, потеряв себя вчерашнего, приобретают себя в новом, более высоком качестве. Если бы и нам, создавая новую духовную ситуацию, удалось пройти «прямо», то многие наши проблемы отпали бы сами собой.