

Домашенко А.В.,
кандидат филологических наук,
Бердянский государственный
педагогический университет

О ЦЕЛОКУПНОМ ПОНИМАНИИ И ДИАЛОГЕ

В наше время получила распространение идея о диалогическом характере филологического мышления. В противоположность этой точке зрения я полагаю, что филологическое мышление, если таковое существует, ни в коем случае не диалогично. Предлагаемая статья представляет собой попытку разъяснить данное положение. В ней, правда, речь пойдет не столько о филологии, сколько о ее сакральном истоке. Сущность, однако, определяется именно истоком.

Оставаясь в границах современной орфографии, невозможно понять слова Иисуса Христа, обращенные к ученикам: “Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир” (Иоан. 16: 33). Возможностями языка определяются возможности понимания. Упрощенный до последней крайности язык оказывается неспособным вместить многократно превосходящий его сакральный смысл. Какая бы то ни было надежда на приобщение к этому смыслу при этом исключается.

Смысл сказанного Иисусом Христом сразу станет ближе, если мы воспользуемся старой, более соответствующей духу русского языка, орфографией: “Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мирь (’εἰρήνην). В міре (κόσμος) будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мірь (κόσμον)”. От того, что мы имеем в виду, когда произносим слово “мир”, зависит наше понимание целого. К целому обращена филология и в обращенности к нему она сама обретает смысл. Однако для того, чтобы целое хоть в какой-то степени приоткрылось, необходимо иметь в виду, что трудности приобщения к нему обусловлены не только орфографией.

Л.Н. Толстой, автор романа-эпопеи “Война и мир”, как выясняется, несмотря на старую орфографию, тоже путался в словах мирь и мірь, представляющих собой имена совершенно разного порядка: миром целое обусловлено, тогда как мірь еще только должен стать целым. Поэтому вопрос об орфографии, при всей своей очевидной важности, оказывается вторичным по отношению к другому, более существенному вопросу: об именах, об их онтологической природе.

- Міром Господу помолимся! – читает слова молитвы в романе Л.Н.Толстого дьякон (т.III, ч.I). Арх. Иоанн (Шаховской) поясняет: “Смысл молитвы этой... не понят Толстым. Не “міром” Церковь молится, а миром – в мире. И вся ектенья эта называется “мирной” [2, 142]. Это значит, что даже в “православный” период приобщенность Л.Н. Толстого к сакральному смыслу имен не была глубокой, чем объясняются его ошибки в изображении “внешнего

хода богослужения” [2, 141]¹ и, в конечном счете, – его последующее отпадение от Церкви.

Итак, вопрос о целом связан с вопросом об Имени, именах.

В самом начале сочинения “О божественных именах”, во втором его абзаце, Дионисий Ареопагит говорит: “Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной Божественности помимо того, что Боговидно явлено нам священными Речениями. Ведь неведение ее превышающей слово, ум и сущность сверхсущественности должны посвящать ей те, кто устремляется к горнему – насколько сияние Богоначальных Речений открывает себя, и кто ради высших осияний облакает свое стремление к Божественному целомудрием (σωφροσύνη) и благочестием (‘οσιότης)” [3, 13. Пер. Г.М. Прохорова].

Σωφροσύνη образовано от двух слов: σως – целый, здоровый, неповрежденный, не тронутый; φρήν – дух, душа, сердце, ум. Одновременно φρήν – это то место в груди, где все человеческие способности, связанные с духовным, разумным, чувственным отношением к миру, пребывают вместе. Это даже не их единство, но единая всеобъемлющая способность понимания, цельное ведение, присущее цельному человеку: пребывание в Мире, учреждающем “целый мир”. В результате σωφροσύνη предстает как целокупное понимание, т.е. такая сопряженность инстинкта, интуиции, разума, рассудка, чувства, воли, в которой одно от другого отделить невозможно. Это их изначальная сопринадлежность друг другу.

‘Οσιότης (святость, благочестие, набожность, благоговение, совестливость) образовано от ‘οσία – божественное или священное право, священный обряд.

Целокупное разумение, таким образом, будучи неотрывным от благочестия, оказывается возможным, когда оно не в силу каких-то имманентных – сугубо гносеологических или прагматических – причин, но благоговейно, влекомое горним в пределах культа вступает в сферу действия божественного права. Целокупное разумение не учреждает законы, но стремится приблизиться к Источнику и Причине законов, учреждающих мир; оно не констатирует, а вопрошает. Когда М.Хайдеггер высказал одну из глубочайших идей XX века: “...Вопрошание есть благочестие мысли” [7, 238. Пер. В.В. Бибихина], – он афористично выразил нечто весьма близкое Дионисию Ареопагиту, при этом онтологически определяющая культовая основа вопрошания у него, конечно, исчезает.

Вопрошающее мышление – целокупно.

Целокупное понимание присуще лишь тем, кто стоит “в одном духе” (Фил. 1: 27). Тогда и разум, и чувства духовно преображаются, становятся единым целым, оставляя позади, в отпавшем мире, свою разъединенность: “Ум, достигший духовного разума, непременно облечен в духовное чувство. В нас ли

¹ Для внешнего человека, не приобщенного к смыслу сакрального Имени, сакральных имен, обряд, конечно, остается темным.

оно, или не в нас, но мы должны непрестанно о нем заботиться и искать его в себе, ибо когда оно явится, тогда внешние чувства всячески перестанут обольстительно действовать на душу; и зная это, некто из премудрых сказал: *и Божественное чувство обрящеши* (Прем. 2: 5)” [2, 180-181].

Утрата благоговения в мышлении – первое свидетельство утраты способности к целокупному пониманию: мышление становится расщепленным. Расщепленному мышлению недоступна мирность мира, то есть то, из чего мир становится целым, из чего он может наполниться смыслом. Расщепленное мышление может усматривать смысл только в какой-то части расщепленного им же мира: каждая наука отвоевывает для себя какую-то его часть. Смысл же целого от него ускользает, так что в конце концов оно не могло не прийти к констатации абсурдности мира. Так расщепленное мышление новоевропейского человека вынесло приговор самому себе.

Между тем мир потому и целый, что сразу кажется целиком: все, что ему присуще, – не часть целого, но всегда тождественно целому; все его имена – не названия каких-то его специфических особенностей, но сливаются в одном Имени, поэтому по-разному говорят одно и то же.

“Целый мир” вне эстетического восприятия, поскольку он – не предмет представления, но всегда – живое средоточие жизни, которой целиком и безраздельно принадлежит человек. Принадлежит, пока благочестиво вопрошает. Как только он обнаруживает претензию созерцать, устанавливать свою точку зрения на мир и настаивать на ее самоценной значимости, он сразу же и неизбежно оказывается вне целого. О том, чего стоит это суетливое выпячивание своей индивидуальности, сказал арх. Иоанн (Шаховской): “Истреби мои слова, Господи, которые Ты не сделал – и не сделаешь – Своими” [2, 527].

Сакральный смысл имен – путеводная нить к целому.

При этом не следует легкомысленно утверждать, что мир, о котором идет речь, будучи целым, одновременно оказывается по-детски наивным: если в нем имплицитно заключено все, то, разумеется, в нем имплицитно заключены – как возможность – и все более поздние достижения человеческого мышления. Вопрос в другом: там, где разделение стало всеобщим принципом, так что и “целый мир” в самом себе разделился, и целый человек распался, способна ли утратившая цельность мысль возвыситься до той полноты, которая была присуща ей в пределах “целого мира”? Ведь никто не станет отрицать, что как только не стало “целого мира”, не стало и мудрости, а мудрость как раз и есть изначальная цельность и полнота.

О чем говорит Иисус Христос? Он говорит, что мир становится целым, когда он проникнут миром: только тогда он становится живым, наполняется одухотворяющим и исцеляющим его смыслом. Приобщение к нему становится возможным, когда целокупным пониманием постигается смысл целокупного имени. Такое имя всегда священо: “Всякое ономотологическое явление древности было иеронимией” [5, 245]. Поэтому имя было онтологически более безусловным, нежели человек, его носивший: только наложением имени

осуществлялось “приобретение духовной сущности” человеком, то есть его духовное рождение, что значит: приобщение к религиозной жизни. Будучи по существу своему событием сакральным, “тезоименитство (наложение имени)” означало не что иное, как “вступление человека в соответствующий культ. Имя есть знак культа, и вместе с тем – условие культового общения” [5, 244].

Близкое по смыслу рассуждение находим в другой работе П.А.Флоренского: “По имени и житие” – стереотипная формула житий; по имени – житие, а не имя по житию. Имя оценивается Церковью, а за нею – и всем православным народом, как тип, как духовная конкретная норма личностного бытия, как идея, а святой – как наилучший ее выразитель, свое эмпирическое существование соделавший прозрачным так, что чрез него нам светит благороднейший свет данного имени. И все-таки имя – онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой, – второе; самому Господу, еще не зачавшемуся на земле, было предуготовано от вечности имя, принесенное Ангелом. Тем более – люди” [6, 454].

Поскольку в имени заключена мистическая сущность человека, постольку его переход из одного культа в другой, означавший изменение бытийного статуса человека, не мог не сопровождаться изменением его имени. Когда человек переходит из одного культа в другой, он мистически умирает в пределах первого и мистически рождается, в новом качестве возвращается к бытию в пределах второго. Сам же переход, нахождение некоторое время “между” – это *безымянная* «пустота абсолютного одиночества», “гроб” [5, 194, 329], смерть. Где нет имени, нет и бытия.

Если Истина раскрывается, бытийно проявляется для человека посредством священного имени только в Культе и все являемое в нем – “φως ἔστιν” (свет есть; Еф. 5: 14), то за пределами Культа – в сфере “между” – “тьма крошечная, кроме, т.е. вне Бога, расположенная. Но в Боге – все бытие, вся полнота реальности, а простирающееся вне Бога – это адская тьма, есть ничто, небытие” [6, 423].

Тот, кто утверждает, что существует некое, к тому же онтологически первичное, “бытие-между”, в пределах которого будто бы возможно общение с Божественным (т.е. общение вне сакрального имени, в безымянной пустоте), еще не приближался к пониманию онтологии, бытия, Божественного. Впрочем, современные диалогисты именно убеждены, что Истина – это то, чем они способны владеть, поэтому и общение с Божественным трактуют, как диалог. Такой подход, разумеется, исключает всякую осмысленность разговора о Божественном.

Диалог (διάλογος) есть переход (δια-βάλλω) смысла из одной смысловой целостности в другую. Как мы знаем, такой переход никогда не бывает простым механическим перенесением готового смысла: он умирает в пределах одной целостности и рождается в другой – в соответствии с ее законами. В безымянном “между” (διά), в котором исчезает путеводная нить сакрального имени, нет бытия и нет смысла, но возможны их имитации, неизбежно искажающие сущность первого и второго (διαβολή – ложь, клевета, но также – ненависть).

Как видим, “между” – это на самом деле *небытие*, в пределах которого прерывается связь человека с Богом, поэтому оно не может быть не только онтологически первичным, но каким бы то ни было местом встречи человека и Бога. Возводить в такой высокий онтологический статус “небытие-между” – значит ставить его на место Культа, что является не просто профанацией Культа, но прямым кощунством. “Небытие-между” – это “держава смерти”, владеющий же ею – *διάβολος* (Евр. 2: 14). Вот почему именно в этом “между” сосредоточены все опасности.

Нас не обольщают, говорит о. Павел Флоренский, ни “трезвый день, когда он держит в своей власти нашу душу”, ни, тем более, “духовность, ангельский мир, когда душа стала к нему лицом к лицу. Но *между* (здесь и далее курсив автора. – А.Д.) ними, у предела здешнего, сосредоточены соблазны и обольщения: это те *призраки*, которые изображены в описании заколдованного леса Тассо. Если кто обладает духовной стойкостью и будет идти *сквозь* них, не устрашаясь и не склоняясь на их соблазны, они окажутся бессильными над душою *тенями* чувственного мира, сонными его вожделениями, по реальности своей ничтожными. Но... стоит только оглянуться на эти призраки, как они, от души оглянувшегося получив себе приток реальности, делаются сильны и, присосавшись к душе, тем более воплощаются, чем более слабнет притянувшая их к себе душа; и тогда трудно, очень трудно, почти невозможно без особого вмешательства посторонней духовной силы вырваться из этих стигийских болот и топей, простирающихся у выходов из мира. Эта ловушка на языке аскетов носит название *духовной прелести* и всегда признавалась самым тяжким из состояний, в которое может попасть человек” [6, 336]. Степень самообольщения тех, кто остался “между”, всегда соразмерна их *πονηρία* (R 1: 29; т.е. лукавству, злобе, зависти) к тем, кто прошел *сквозь*. При этом следует помнить, что пройти *сквозь* – не однократное жизненное событие, но испытание длиною в жизнь. Никакая высота не исключает возможного падения в бездну онтологического разлома “между”.

Единственно возможное место встречи человека и Бога – Церковь, Культ, сущностное ядро которого явлено сакральным именем. Утверждать противоположное, т.е. что общение с Богом возможно лишь в пределах “небытия-между”, значит настаивать, что это общение может осуществляться только через посредство того, кто владеет “державой смерти” и неизбежно искажает (*διάβολος*, что буквально и значит: клеветник). Божественное и человеческое для диалогистов – это вполне самостоятельные смысловые целостности, “между” которыми пролегал тот самый темный провал онтологического разлома. Для сакрального имени, связующего человеческое с Божественным и устрояющего “целый мир”, здесь места, конечно, нет, хотя нет и недостатка в лукавых разговорах о Боге. Таков финал современной философии диалога, впрочем, вполне предсказуемый. Что касается промелькнувшего в научной литературе выражения “филология диалога”, то оно вовсе лишено смысла: *φιλολογία* – это пребывание в границах логоса, а не “между” тем и другим логосом.

Диалог как способ общения актуализируется лишь тогда, когда в общение вступают с тем, кто является другим, не принадлежит к той смысловой целостности, т.е. к тому Культу, в пределах которого ты онтологически осуществляешься. Область, в которой актуализируется необходимость диалога, – это не первичная онтологическая данность, но лишенное бытийного статуса “между”, чем ни в коем случае не упраздняются возможная прагматическая значимость диалога и любовь к другому как одна из важнейших божественных заповедей: “...Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...” (Мф. 5: 44). О каких врагах говорит Господь?

Этой заповеди Иисуса Христа предшествует в 43 стихе ветхозаветное “ненавидь врага твоего”: «μισήσεις τον ἔχθρον σου». μισήσεις – это будущее время изъявительного наклонения от μισέω, что значит не только ‘ненавидеть’, но также ‘не желать, не допускать’. К чему не допускать? Разумеется, изначально: чужака – к участию в сакральном обряде. Наше современное ‘ненавидеть’, с его преобладающей психологической окраской, очень далеко отошло от этого первоначального смысла. Область неприятия в те давние времена определялась серьезными причинами онтологического порядка, а не субъективными капризами. В свою очередь ἔχθρους означает не только того, кто враждебен, но и того, кто неприятен. Это второе значение более определено, нежели первое, выявляет ритуальную смысловую основу слова. Эта основа станет еще более очевидной, если мы примем к сведению, что θεός ἔχθρία – это ‘безбожие’, т.е. нахождение вне той области, в которой правят боги или Бог. Враг, стало быть, тот, кто вне обряда, не посвящен в него, кто принадлежит к другому обряду, поэтому неприятен, не принят.

И вот этой религиозной заповеди, которая существовала столько, сколько существовало человечество, Иисус Христос противопоставляет другую: “...Любите врагов ваших”. Прежняя межритуальная ненависть преобразуется и побеждается любовью. Это и были “новое небо и новая земля” (Отк. 21: 1) – целый мир, явленный Господом: новый Иерусалим, в котором “ничего уже не будет проклятого” (Отк. 22: 3).

Тот, кто преисполнен любви, так что ее и на других – по их ритуальной принадлежности, как и заблудившихся в “небытии-между” – хватает, тот сам пребывает в Божественной любви. Только любовью диалог может быть преобразен в нечто такое, что уже не является диалогом. Сам же по себе диалог, при всей своей возможной прагматической полезности, в высшем, духовном смысле, конечно, малопродуктивен, а часто и вовсе бесполезен. Но сказанное ни в коем случае не означает, что нужно оставить всякие попытки нарушить герметичность окостеневшего саркофага, в котором коснеет – в своей тотальной языковой инструментальности – диалогический ум.

Если мы действительно ищем Бога, мы должны запомнить прежде всего: ложь, что человека всегда отделяет от Него зияние “небытия-между”.

...‘Ο κύριος ἑγγύς, – говорит апостол (Ph. 4:5).

Господь близок.

Диалогисты исходят из противоположной установки: предельной удаленности от Бога. Жутковатая правда диалогистов заключается в том, что в пределах “небытия-между” диалог действительно является единственно возможным средством общения, поскольку “между” – не просто граница, отделившая означенную область пребывания от других, но внутренний принцип самой этой области. В пределах названной области каждый индивид, в ней пребывающий, отделен от других провалом “между”: это и есть “пустота абсолютного одиночества”. Когда Культ упраздняется и, как следствие, подлинная онтология утрачивается, а разделенность становится тотальной, человек, чтобы почувствовать хотя бы иллюзорную почву под ногами, неизбежно *придумывает* себе “онтологию”: вне Кulta каждый индивид сам для себя становится культом, объявляя свои относительные человеческие ценности (права человека, свобода слова) абсолютными, – поздний рефлекс выродившегося ренессансного титанизма, сиречь человекобожества. Названные общечеловеческими, эти ценности на самом деле выражают преобладающие тенденции нашей либеральной эпохи и агрессивно навязываются всем в качестве общеобязательных. Лицемерие либеральной эпохи заключается в том, что абсолютными признаются только *свои* права и свободы, общеобязательной – только *своя* идеология. Этой идеологией “небытие-между” заявляет свои права на весь мир: зияние разверзающейся у наших ног бездны – отнюдь не фантазмагория.

Возвращаясь к диалогу, скажем, что он, конечно, является способом общения, но ущербным способом. Диалог актуализируется там, где утрачены путеводные онтологические нити сакрального имени.

В русском переводе Нового Завета слово ‘общение’ встречается пятнадцать раз. Во всех случаях за исключением одного, когда это слово добавлено в перевод по смыслу (Рим. 15: 24), ему соответствует в греческом подлиннике не *διάλογος*, а разные падежные формы слова *κοινωνία*. В новозаветном контексте оно означает целокупность людей, образованную общим для них целокупным пониманием, которому приоткрывается смысл целокупного сакрального Имени. В той мере, в какой он приоткрывается, общение с Богом становится реальностью.

То, о чем здесь сказано так развернуто, в немногих словах выразил апостол Павел: “Но как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих (*ἑματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*) и омрачилось несмысленное (*ἄσύνετος*) их сердце” (Рим. 1: 21).

ἑματαιώθησαν представляет собой пассивный аорист изъявительного наклонения от глагола *ματαιόω* – делать суетным, стр. – делаться суетным. Отсюда *ματαιο-λόγος* (пустословный) – точное определение умствования (*διαλογισμός*), диалога, т.е. безымянного, сугубо инструментального, лишённого онтологической основы «языка-между». В свою очередь *ἄσύνετος* – это одновременно и несмысленный, и непонятливый. Понятливость человека целиком зависит от меры сакрального смысла, которую способно вобрать

сердце его. Чем больше человек настаивает на своей самоценной (самодостаточной, уникальной и т.д.) понятливости, тем более бессмысленным, омрачаясь, становится его сердце, стало быть, тем дальше он от Бога. А всего дальше он – в “небытии-между”.

Если существует в наше время подлинная трагедия, то именно здесь: вопль мировой скорби порожден абсолютным одиночеством человека в тотально разделенном и потому абсурдном мире. Но эстетизацией эта трагедия не снимается: “...Самое первое правило, касающееся общения с Богом, правило, которое должен знать каждый: в этом деле нет места воображению” [1, 22]. Необходимым условием катарсиса является способность узреть в трагической ситуации “правду без покрова” (Е.А.Боратынский), т.е. именно без “нас возвышающего” эстетического обмана, во всей ее онтологической безысходности. В онтологическом смысле катарсис – это не сопереживание Гамлету, например, тем более что сам Шекспир иронизирует над своим героем, а преобразование через покаяние.

Общение в пределах одного Культа, одного логоса, одного имени – не диалог, а беседа: не достижение необходимого компромисса в сфере сугубо мирских дел, не согласование позиций, но совместное восхождение к Истине по ступеням языка, все более и более наполняющегося сакральным смыслом; не установление Истины в столкновении противоборствующих аргументов, но возрастающая с каждой ступенью сопринадлежность ей.

Общение с Богом мистично, а не диалогично: онтологической основой такого общения является сакральное имя. “Сияние богоначальных Речений открывает себя” целокупному, проникнутому благоговением уму, при этом оно всегда ускользает от любых ухищрений расщепленного ума с его безблагодатным умствованием.

Целокупное понимание, вопрошающе обращенное к онтологическому сакральному смыслу, заключенному в имени (логосе), – таково первоначальное человеческое мышление. Пока мы сохраняем способность целокупного понимания и вопрошание свое обращаем к поэтическому логосу, хранящему в глубинах своих неисчерпаемый онтологический смысл, мы остаемся филологами (то есть любящими, любовью и в любви познающими то, что превышает нас). Филолог – не просто тот, кто любит логос, но тот, чей ум соприроден целокупному смыслу логоса; соприродность же проявляется в любви (φιλία). Как только конститутивным моментом понимания оказывается самодостаточное субъективированное сознание, мы становимся диалогистами (но также лингвистами, литературоведами, “специалистами”).

Филология – не специальность; это возможность приобщения к изначальному онтологическому смыслу, который хранит поэзия.

Литература

1. Аверинцев С.С. Мы призваны в общение / С.С. Аверинцев // Живой родник. – 2004. - №3 (11). – С.21-23.

2. Архиепископ Иоанн (Шаховской). К истории русской интеллигенции / Архиепископ Иоанн (Шаховской). – М.: Лепта-Пресс, 2003. – 544 с. – (Испытание мудростью. Вып.9).
3. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Глаголь, 1994. – 370 с. – (Основания православной культуры).
4. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица / Преп. Иоанн Лествичник. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 368 с.
5. Флоренский П.А. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании / П.А. Флоренский. – М.: Изд-во храма св. мц. Татианы, 2006. – 360 с.
6. Флоренский П.А. Имена // Имена: Сочинения / П.А. Флоренский. – М.: Эксмо, 2006. – С.433-650. – (Антология мысли).
7. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С.221-238. – (Мыслители XX века).

Анотація

Стаття є спробою довести можливість і необхідність розмежування цілісного розуміння та діалогу. Межа між ними співпадає з межею між цілісною особистістю та ізольованим індивідом. Цілісне розуміння є сакральним джерелом філології.

Summary

This article presents an attempt to prove that it is possible and necessary to differentiate between the integral understanding and the dialogue. The border between them coincides with the border between the integral personality and the isolated individual. Integral understanding is the sacred source of the philology.

Ключові слова: цілісне розуміння, діалог, спілкування.

Key words: integral understanding, dialogue, links.