

Птоломея, все же увидел ее слабые стороны, сделал большой шаг к гелиоцентрическим идеям.

Сущность преемственной связи в процессе познания по форме триады в следующем: противоречие между тезисом и антитезисом снимается и решается синтезом. Синтез включает в себя помирившихся тезис и антитезис. Если из примеров вычленишь общепознавательную схему, отражающую триадичную форму преемственности, то она будет выглядеть так: движение познания от взглядов и концепций - Птолемея геоцентрическая система мира -  $T_1$  к взглядам и идеям аль-Беруни -  $T_2$ , а от последних к  $T_3$  – теория Коперника, отрицающих  $T_2$  и одновременно воспроизводящих ряд идей  $T_1$ . Преемственно-прогрессивное развитие научного познания элиминирует заблуждения, преодолевает их в более общих теориях и концепциях, сохраняя при этом положительные результаты предшествующих ступеней развития научного познания.

Изучение научного наследия Беруни, с точки зрения его мировоззрения, показывает, что в его лице мы имеем не только ученого-естествоиспытателя, но и выдающегося философа своего времени. Многие научные и философские труды ученого нам не известны. Научные труды и философские высказывания Беруни, которые дошли до нас, должны широко использоваться в изучении истории науки и философии.

Таким образом, есть основания утверждать, что наконец, объяснить и генезис гегелевской триады «тезис – антитезис – синтез», а сам закон получает необходимую интерпретацию. В действии закона отрицания отрицания обнаруживается важный момент формального или структурного характера: осуществляется преемственность во внутренней форме, в структуре, причем со ступенью еще более ранней, чем та, которая имела до второго «отрицания».

УДК (091)17  
ГРНТИ 02

Как мысленная модель, триада наиболее адекватна процессу познания, так как наглядно отображает относительную *завершенность* этого процесса на этапе синтеза.

Известный математик XIX века Эварист Галуа отметил: «Часто кажется, что одни и те же идеи рождаются у нескольких, подобно откровению. Если поискать причину этого, то легко найти ее в трудах тех, которые им предшествовали, где представлены эти идеи без ведома их авторов» [7, 202]. Несмотря на то, что мы не имеем точных фактов о влиянии научного наследия Беруни на формирование взглядов европейских ученых эпохи Возрождения, есть основания сделать вывод о том, что Беруни обеспечил один из моментов преемственной связи синтетического развития науки.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Антонов А.Н. Преемственность и возникновение нового знания в науке. – Издательство Московского университета, 1985.
2. Гегель Г.В.Ф. Соч. М.; Л.: Госиздат, 1935. Т. XI. С. 428.
3. Гурев Г. Системы мира. – М., 1950. – С. 98.
4. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья) – Москва, 1987.
5. Нысанбаев А.Н. Средневековой арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция. // Вопросы философии. – 2002. - №3.
6. Садыков Х.У. Беруни и его работы по астрономии и математической географии. – Москва, 1953.
7. Философия и методология науки. Под. Ред. В.И.Купцова. – Москва, 1996.
8. Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. – Ташкент, 1972. С. 4.

---

### СЧАСТЬЕ КАК ДВОЙНОЙ ЖЕСТ ТРИГГЕРА: РАЗРЫВ И ЗАЧАТИЕ

---

DOI: 10.31618/ESU.2413-9335.2021.1.87.1404

**Бильченко Евгения Витальевна,**  
доктор культурологии,  
профессор кафедры культурологии и философской антропологии  
Национального педагогического университета,  
г. Киев, Украина  
ведущий научный сотрудник отдела экранной культуры  
Института культурологии Национальной академии наук Украины,  
г. Киев, Украина

#### АННОТАЦИЯ

Цель исследования – экзистенциально-психологический анализ феномена счастья как состояния радикального разрыва с господствующими означающими символической гегемонии и одновременно добровольного ценностного заполнения образованного вакуума в символической структуре расколотого субъекта новыми смыслами, соответствующими его самости. Методы исследования: структурный психоанализ, постструктурализм семиотика культуры, герменевтика, философская компаративистика, деконструкция и универсальная этика, теологические методы корреляции светской и религиозной моделей мышления. Результаты исследования: сопоставление позитивной онтологии счастья в восточнославянской христианской классической мысли и негативной онтологии счастья в западном постлакановском постмодерне; осуществление синтеза образов счастья в путях мысли постмодерного Запада и модерного

Востока на основе диалога универсализма и партикуляризма, традиционализма и неомодерна, персонализма и коллективизма. Выводы: подтверждение гипотезы о двойной природе счастья как единства метафизического разрыва и диалектического синтеза, проявленного через хронотопы светских и религиозных культур, традиций и новаций.

#### ABSTRACT

Bilchenko Evgeniya Vitalievna, Doctor of Culturology, Professor of the Department of Culturology and Philosophical Anthropology of the National Pedagogical University, Kiev, Ukraine. Leading Researcher, Department of Screen Culture, Institute of Culturology, National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine. The background of the study is an existential psychological analysis of the phenomenon of happiness as a state of radical break with the dominant signifiers of symbolic hegemony and, at the same time, voluntary value filling of the formed vacuum in the symbolic structure of a split subject with new meanings corresponding to his self. Research methods: structural psychoanalysis, poststructuralism, semiotics of culture, hermeneutics, philosophical comparative studies, deconstruction and universal ethics, theological methods of correlation between secular and religious models of thinking. Research results: comparison of the positive ontology of happiness in the Eastern Slavic Christian classical thought and the negative ontology of happiness in the Western post-Lacanian postmodernity; the implementation of the synthesis of images of happiness in the ways of thought of the postmodern West and the modern East on the basis of the dialogue of universalism and particularism, traditionalism and neo-modernism, personalism and collectivism. Conclusions: confirmation of the hypothesis of the double nature of happiness as a unity of metaphysical rupture and dialectical synthesis, manifested through the chronotopes of secular and religious cultures, traditions and innovations.

**Ключевые слова:** счастье, радикальный разрыв, метафизика, диалектика, синтез, субъект, гегемония, универсализм, партикуляризм.

**Key words:** happiness, radical break, metaphysics, dialectics, synthesis, subject, hegemony, universalism, particularism.

**Вводная часть.** Очевидность вопроса о счастье, *социокультурная, теоретическая и прикладная актуальность* которого предстает не подлежащей сомнению, ибо направляет человечество к единственному нарративу, с онтологическими адекватностями которого (во всяком случае, в образе *малого нарратива повседневного благополучия*) соглашаются даже постмодернисты, не говоря уже о поиске модерном счастья как *метанарратива платоновско-кантовского канона*, осознанного в категориях служения истине, добру и красоте как миссии, казалось бы превращает саму постановку проблемы в трюизм. Но, начиная от основанных на античных и средневековых рецепциях счастья предка поэта и мыслителя Г. Сковороды и завершая «дебатами века» о счастье в контексте дискуссии *теизма и атеизма, капитализма и социализма, традиционализма и марксизма, консерватизма и либерализма*, демонстрирует нам нечто обратное. Вновь и вновь осуществляемая постановка извечного вопроса о таком «простом» феномене человечества вообще и каждого человека в отдельности, заставляет нас «откапывать» онтологические основания данной категории в культуре.

**Постановка и описание задачи.** Кризис распространенного в мультикультурализме *контекстуального понимания счастья* как состояния *воображаемой идентичности*, определяемой исключительно социальным окружением (символами, обычаями, культурой), несмотря на то, что данное понимание улавливает *риторику отличий* между представителями отдельных традиций в трактовке счастье, актуализирует вопрос не только *постмодерного (постколониального, культурно-антропологического)* видения счастья, но и его рефлексии в неисчерпаемом по

мировоззренческому потенциалу проекте модерна и в его продолжении в виде неомодерна. Речь идет об этике коммуникации, которая накладывает моральный предел на культуральную релятивацию счастья как исключительно этнопсихологического, символического, перформативного состояния и обращает наше внимание на общие принципы счастья.

Говоря о дискуссии между *универсализмом* как современной и неомодерной установками на поиск *общих основ бытия человечества*, представленными метафизической классикой, структурализмом, психоанализом, диалектикой и философией диалога, позитивной теологией и онтологией субъекта, и *партикуляризмом* как постмодерной установкой об отсутствии таковых основ, необходимо осуществить несколько предварительных *компаративных методологических жестов*, способных помочь нам в дальнейшем сформулировать нашу гипотезу.

Во-первых, в истории современной философско-культурологической мысли существует значительная разница между определениями *«культурологический»* и *«культуральный»*, и данная разница противоположно варьируется в *глобалистском* и *антиглобалистском* дискурсах. *Глобалистский подход* настаивает на разграничении *«культурологии»* как «советской» по историографическому генезису, «русской» по парадигмальному и терминологическому происхождению, ставшей впоследствии «транснациональной», но не принятой в западной матрице отраслей знаний, науки, ориентированной преимущественно на неолиберальные художественно-эстетические кейсы (что в западном дискурсе превращает отечественную культурологию в идеологию глобального мира и

коммерческой артосферы), – и «культуральности» как социально и политически окрашенной парадигмы cultural (social) studies, основанной на фрейдомарксизме и якобы «должной» подвергаться исключению из «подлинно «профильного» культурологического предметного поля, предлагающего не критическую теорию с её технофобией, критикой либерал-демократии и скепсисом относительно дигитального контроля и общества «капитализма слежки» (вуайеризма), а исключительно технократический оптимизм, культ визуального поворота и клипового мышления либеральной цензуры.

*Антиглобалистский подход*, наоборот, настаивает на включение в поле культурологии элементов политического психоанализа, философии медиа, экранных концепций и другие составляющих критической теории от Франкфурта до Люблян в качестве ее второго, социального крыла, необходимого для полноты осуществления культурологической компаративистики, семиотики культуры, диалога парадигм. Кроме того, необходимо разграничивать cultural studies как *традицию радикальной критики релятивной политической «культуральности»* в научном академизме и саму *политическую «культуральность»* как жест культурализма (мультикультурализма) – в критической теории – *смещения базовой социальной (классовой) травмы мира как причины всех несчастий человечества в сетевом обществе глобального рынка в более «безопасную» сферу дистанцированных непроницаемых символических идентичностей* (политических, религиозных, гендерных, этнических), провозглашенные над которыми законы *пассивно-репрессивной толерантности и ироничной лояльности* как правила их ритуального взаимодействия, не приводят этот мир к безопасности, но оборачиваются еще большими трагедиями: гибридными войнами, двойными кодировками либеральной цензуры, всплеском реакционного фундаментализма, экологической и ядерной угрозой, дигитальным контролем, ксенофобией, пандемией и т.д.

Так, глобальный цифровой мультикультурный капитализм инерциально самовоспроизводится во времени, гомеостазурует, нанизывая на свою темпоральную ось превращенные в товарные экзотические знаки и туристические «диквинки» цивилизационные паттерны, не замечая того, что каждый из этих статических локусов, сервисно «пристегнутых» к динамике информации и капитала, не является пространственным синонимом доисторического «Золотого века» воображаемого первоединства «чистых абorigенов», но, наоборот, несет в себе элементы *всеобщей базовой травмы*, и принцип *перенесения географии («далеко») на хронологию («тогда»)* не срабатывает в пересечении синтагмы и парадигмы в таком ракурсе.

«*Овременение» пространства* служит лишь инструментом оправдания *всё того же колониализма* коллективного Запада, но в его

новой, замаскированной, имплицитной, постколониальной, форме, где рассеянность, текучесть и диффузность идеологии постмодерна придает неолиберальной цензуре всё более и более изящные и мягкие формы ассимиляции Другого, его аккультурации и «одомашнивания» при помощи «мудрой (smart) силы» в виртуальной войне. Отсюда – *альтернативность «культуральности»* как идеологического феномена мультикультурного глобализма и *антиглобалистических академических cultural studies* как *инструмента критики «культуральности»*: игнорирование этой альтернативности приводит к предвзятому изъятию cultural studies из культурологии как якобы «непрофильного» (что имеет место на Украине) и трансформацию культурологии именно в *абсолютную скрытую «культуральность»* – эстетизированный прикладной кейс психической экономики политического рынка, реализующего свои интересы через медиа и арт-проекты. Феноменологически бегущий от всякой идеологии невольно оказывается в её ядре – это непреложный закон психоанализа.

**Методика исследования.** Вот почему *методология, методы и историография анализа категории счастья* в гуманитаристике всегда имела болезненный и комплексный характер, восходя истоками к апофатическому богословию, где «ось бытия» как «объемлющее» у К. Ясперса не может стать «объемлемым» [1], «невывыказанное» у Л. Витгенштейна – «высказанным» [2], бессознательное (Реальное) – Символическим (языковым), хотя *Реальное и Символическое, бессознательное и язык, структура и речь, архетип и образ, Логос и Голос неизменно обнаруживают устойчивую синтагмальную связь.* Общее же позитивистское толкование счастья в духе потребительского социума modernity как состояния внутренней (мещанской?) удовлетворенности субъекта условиями своего «малого» материального бытия в его бытовой целостности, относительной и мгновенно цензурируемой самотождественности с весомым дополнением в виде спасительной эквивалентности с референтным окружением, осуществляющем символическую «сшивку» индивида успокоительными иллюзорными историями культуры скрывает от нас симптомы Реального – подлинной сущности субъекта, его памяти, непрерывности, верности своей самости и жизненному предназначению, памяти и полноты жизни, её осмысленности и происхождения, – подобное «счастье» вызывает в свете ситуации «смерти субъекта» в постмодерне и «раскола/кастрации субъекта» в психоанализе очень много вопросов, в особенности же эти вопросы хочется задать представителям трансгрессивной эстетики легитимированной шизофрении, которые отрицают *трансцендентальные, бытийные, онтологические, этические, сакральные основы счастья* как метанарратива – в пользу *развлечения,*

потребления, желания, наслаждения как состояний «постправды», свойственной для кризиса патернализма, падения табу и «смерти Отца» как «Большого Другого», ибо вместе с «Отцом» субъект утрачивает и личную самость, сделавшись зависимым от внешних сил, в роли которых начинают выступать символически презентуемые как бренды коды его собственных желаний.

Итак, вопрос о методологических подходах и методических стратегиях анализа феномена счастья остается открытым и восходящим к более глубокому вопросу: соотношению *альтруизма и прагматизма, категорического и гипотетического морального императивов, служения и наслаждения, свободного этоса и репрессивной эстетики, братской любви к Другому или циничного использования Другого* – эта дилемма, при всем желании постмодернистов ее релятивировать, все равно имеет *нравственный предел диалога* и выходит за пределы чисто социальной дискуссии о счастье между капитализмом и социализмом, обретая *абсолютный характер бинарного этического выбора*.

Технократическое понятие счастья как *обладания символическим, финансовым и культурным капиталом в мире иллюзорной гармонии* не учитывает двух важных моментов: *первый (сотериологический) связан со всеобщей доступностью счастья*, о которой Г. Сковорода говорил как о самопознании человека во имя уподобления Богу посредством реализации своего предназначения [3]; *второй момент (аксиологический) заставляет сомневаться в чисто западном Ratio рассудочного знания, противопоставленном восточному Логосу «верующего» знания, ибо рациональность предполагает счастье как гармонию, достигаемую самой жизнью, а религиозность ставит жизнь в ценностной иерархии ниже счастья, связанного с умением пожертвовать жизнью ради идеала*. В этом коренится разница между *коллективизмом* азиатского типа, где целое выражает себя через малое, а малое через целое в соборности (модель «фокус-поле»), и *персонализмом* европейской и американской мысли, где человек как часть противопоставлен целому. Поэтому идентичность, приписываемая субъекту обществом в рамках традиции и традиционализма, является источником его счастья слияния с «Отцом»: слепого, бессознательного (в премодерной архаике, где субъект рождается, зреет и умирает в качестве героя мономифа) или сконструированного и осознанного (в новом традиционализме, где происходит осознанное возвращение к «Сыну» к «Отцу» из общества легитимированной шизофрении). Двойной стандарт неолиберализма по отношению к традиционализму проявляется в том, что патрональная идентичность-предписание толкуется как жест репрессивности в демократических обществах, – при всём при том, что либеральная свобода как *духовная ценность из*

*выражения индивидуальной воли субъекта давно превращена в идеологический жест-предписание внутри либерального общества, в результате «рокировки» либерализма и традиционализма в ситуации постмодерна, в новых реалиях глобальной сетевой культуры XXI века.*

*Эвдемоническая (трансгрессивная, гедонистическая) парадигма* не мыслит счастье *по ту сторону принципа наслаждения* (в Реальном), предпочитая *Воображаемое*, – в то время, как сoterиология и метафизика, предпочитающие «небесное» «земному», сакральное профанному, божественное человеческому, трансцендентное имманентному, видит счастье в спасении, освобождении, очищении, моральном и духовном совершенствовании, предполагающих подвиг, миссию, жертву, страдание, честь и другие ценности высшего порядка (*Символического Реального*). Аскеза, спиритуализм, созерцание, углубленная сосредоточенность, молитва или медитация как *глубинные ядра субстанционального «Я»* (конструктивная пассивность) не могут быть переданы Другому как неотчуждаемые состояния нашей открытости миру, в котором *счастье есть не «радость», а «радование»,* не очарование воображаемыми прелестями повседневности, а реально-символическое смещение в состояние единства со Вселенной, достигаемое *не путем избегания страдания, скорби, смерти, а путем ее «женского» (хтонического, ноктурного) принятия или «мужского» (телурического, диурного) преодоления*. В таком случае счастье является *напряженным онтологическим усилием по радикальному разрыву с господствующими означающими желаний гегемонии*, на смену которым через вакуум в символической структуре приходит *зачинание нового каузального ряда* – любви, доверия, заботы, вины, ответственности, знания, уважения, дружбы, долженствования, свободы как осознанной необходимости.

В данных универсалиях культуры недопустима никакая циничная стигматизация, ибо *подчинение жизни нарративу* не обязательно является «идеологическим рабством», если рассуждать о нем не в трюизмах неолиберализма, а академически и критически. Ценностный универсализм как модель бытия *не исключает автономной сингулярности субъекта, осуществляющего истину в истории события через осознанное вхождение в Символическое Реальное*, в язык ценностей и смысловых инвариантов культурной памяти посредством *критической рефлексии, логического анализа, интуитивного поэтического переживания, бескорыстия поступка, находящего обоснования лишь в себе, жизненного подтверждения слова делом и дела словом, гармонии теории и практики, жизни и текста*. Именно поэтому феноменологическая редукция в попытке ограничиться дескриптивными практиками описаний отдельных форм счастья в разных культурах «спотыкается» о *конвенциональность не*

используемых ею по умолчанию слов «бытие», «смысл», «субъект» и т.д.

Вся история прямых и косвенных дефиниций счастья как сосуществования (со-бытия) с Иным так или иначе несет на себе отпечаток *возрожденческого антропоцентризма*, апеллирующего к античным архетипам удовольствия, меры, рассудочности, публичности, калокагатии как единства телесной и духовной красоты, материального достатка, знатного происхождения, социальной роли, имиджа, статусности. Отсюда – принявшее трагический оттенок в свете Освенцима и впервые отмеченное критицизмом Франкфуртской школы разграничение гуманизма, концом которого является нацистский концлагерь с его «вещным» отношением человека к человеку, поставленного машиной смерти в центр Вселенной, и *гуманности* как чистой альтруистической человечности в Боге, ради Бога, или, выражаясь по-светски, в *этическом (Символическом) Реальном категорического морального императива*.

В соответствии с изложенным выше целью нашего исследования является *экзистенциально-психологический анализ счастья как состояния радикального разрыва с клише и трюизмами гегемонии господствующей транснациональной культуры и ее приписываемых означающих, на месте извлечения которых из нарративной «сшивки» психики субъекта образуется вакуум в символической структуре как некое зияние – пустота, требующая нового ценностного наполнения, осуществляемого субъектом свободно и самостоятельно*.

*Гипотеза* нашего исследования состоит в том, что мы предполагаем *полную невозможность длительного существования субъекта в вакууме, в пустоте, в зиянии, в значимом отсутствии* как в некоем иллюзорном пребывании «вне всяких ценностей». Причина такова: если субъект, открывший в себе вакуум путем осуществления *негативной онтологической программы радикального разрыва с предыдущим каузальным рядом («свободы от», «расшивки»)*, не способен далее к осуществлению *позитивной онтологической программы снятия-синтеза как основания последующего ряда событий («свободы для», «перепрошивки»)*, то есть, если индивид не в состоянии осуществить самостоятельного выбора им ценностей и осознанного заполнения данными ценностями вакуума как пробела собственной идентичности в соответствии со своей самостью без «подхлестывания» со стороны референтных групп, вакуум этот заполняется *внешними репрессивными силами – именами, искажающими суть вещей*, искривляющими самого субъекта как событие истины. Потому синтез синтагмы и парадигмы, статике и динамики, синхронии и диахронии, метафизики и диалектики, революции и консервации, трансценденции и имманенции, структуры и истории, негации и позиции, разрыва и синтеза, прерывания предыдущего ряда и

основания последующего является естественным процессом самореализации счастливой личности.

**Изложение и обсуждение основных результатов.** Для демонстрации счастья как двойного кода: радикального разрыва (предстояния) и продолжения (синтеза), – сочетающего в себе обрыв предыдущей каузальности в метафизике и начало новой каузальности в диалектике, мы намерены со всей компаративной деликатностью продемонстрировать *имплицитное опосредованное сходство Европы и Азии, Запада и Востока: русской христианской философии как продолжения традиции и западного современного структурного психоанализа как разрыва с традицией*. Каждая из упомянутых парадигм, которых разделяет идейная пропасть в странно корреспондирующих хронотопах, демонстрирует нам условно *две стороны счастья*: так называемую «левую» (*модерную и неомодерную, социалистическую, негативно-теологическую, атеистическую*), представленную как «равенство и братство» отказа, прерывания, разрыва (в психоанализе) и так называемую «правую» (*архаическую, преמודерную, христианскую, позитивно-теологическую, теистическую*), представленную как *иерархия и справедливость, продолжения, зачина, памяти*.

Объем статьи не позволяет нам отследить всю линию эволюции категории счастья от первоисточников к постмодернизму, особенно с учетом дифференций Запада и Востока, рационализма и мистицизма, персонализма и коллективизма, онтологического и онтического начал, альтруизма и прагматизма, эмпиризма и мистицизма, но case study как модель исследования дает возможность ограничиться двумя яркими, одновременными, но (и в этом суть) предельно репрезентательными, на наш взгляд, авторами, разделенными более, чем двумя столетиями: русским барочным философом, поэтом, музыкантом, просветителем *Г. Сковородой* – зачинателем религиозной философии Золотого и Серебряного века от Полтавы и Харькова до Петербурга – и словенской современной исследовательницей *И. Канта* и *Ж. Лакана*, ученицей *С. Жижека* и *А. Бадью*, ведущей молодой представительницей Люблянской школы *А. Зупанчич*, основоположницей нового направления в структурном психоанализе – *толкования бессознательного в категориях этики, политики и экрана*. Несмотря на весомую пропасть времен между ними, авторов связывает некий архетип – *общий евразийский славянский геитальт*, в котором метафизика как трансцендентальный источник движения неотделима от диалектики как развертывания ядра в алгоритм действия, где жизнь и слово, теория и практика, поэтика и политика, публичность и приватность, любовь и реальность, этика и эстетика обретают гармонию в диалоге.

Сразу отметим, что в понимании счастья *Г. Сковорода* занимает промежуточную позицию между традиционной позитивной онтологией

присутствия в тотальном бытии, о котором впоследствии как о Dasein («тут-бытии») писал метафизик М. Хайдеггер [4, с. 195], и, поскольку бытие-в-себе («тут и теперь» бытие) содержит внутри себя свое же собственное диалектическое снятие как отличие (бытие-для-Иного), – то и позитивной идеалистической диалектикой в духе гегельянства. В счастье у Г. Сковороды уже входит как присутствие субъекта на белом свете (в профанном мире), так и разрыв с его грехами с тем, чтобы впоследствии обрести подлинный сакральный мир – свет Божий. Две программы – негация и позиция, отрицание и утверждение, разрыв и синтез, предстояние и снятие, прерывание и зачинание, революция и кумуляция, инновация и память, очистка и наполнение – представлены философом через ценность любви в знаменитом *«Разговоре пяти путников об истинном счастье в жизни»*, написанной в средневековой жанре *диатрибы*, – известного со времен Древней Руси от Киева до Новгорода наставительного диалога, в котором истина как отсроченное событие Откровения предполагается известной заранее, а не открытой при помощи логических аргументов. Посредством «маскирующего персонажа» автор выражает божественную истину, побуждая собеседников к катарсису и, тем самым, выполняя роль *экзорциста, психоаналитика, триггера*. Предзаданность истины создает в диатрибе только *видимость иерархии* наставника и воспитанника: в отличие от закрытого и тотального античного космоса-шара, круглого и непроницаемого, гладкого и лишённого спасительных трещин в языке, где время – циклично, пространство – замкнуто, а боги обитают внутри космоса как бытия-в-себе, выход из свёрнутого в уроборос кокона логических аргументов пространства логики – невозможно, и учитель вольно или невольно подавляет ученика своей рационалистической убедительностью, не предполагающей *сакрального предела, религиозного абсурда разрыва*, никакого, подобного готической «игле» христианского шпилья, «прокола» (Punctum) – трансцензуса, вне-пробывания, Большого Другого, «Ты-Еси». Так, *видимое равенство античного спора оборачивается своеобразной лентой Мебиуса – невидимым подчинением*. В диатрибе же, где действуют духовно равноправные и любящие друг друга братья, ученики Христа как товарищи в истине, как равные активисты служения общему делу, за *внешним подчинением кроется внутренний эгалитаризм*: Бог выносятся за скобки космоса-шара, он прорывается сквозь символическую спайку как рациональных законов правил эллинов, так и единичных иудейских чудес, которые только подтверждают эти правила. Благодаря этому совершается выход за пределы возможного, метафизический разрыв, реализуется свобода.

Интересны приемы логики, которые в одинаковой мере используют великолепные полемисты слова Христа – *апостол Павел и Григорий Сковорода*. Они начинают религиозное

убеждение на языке своих собеседников, адаптируясь к ним и сперва перечисляя то, что не важно, то, чем подлинное счастье не есть, то, что не является высшим состоянием единства с Богом, то, в чём не содержится настоящее радование. Так методом исключения из дискурса изымаются ассоциативные знаки желаний: славы, богатства, красоты, власти, образования, путешествий, развлечений, войн, зависти и ненависти. На языке лаканизма и фрейдизма осуществляется, по сути, *глубинный симптоматический анализ*, основанный на методе *постмодерной деконструкции (двойной диалектики в модерне)* – разложении целого на части (демонтаже, разборке, «расшивке») с дальнейшей сборкой и пересборкой («перепрошивкой») субъектности. Применение «расшивки», зиждущееся на сократовском ироническом умении *доводить логику рассуждений собеседника до парадокса*, демонстрируя ему противоречивость нарративов его символической спайки и побуждая его выйти за пределы воображаемого выбора между двумя деструктивными вариантами существования как одинаковыми заблуждениями (что также встречается в приемах китайского и японского коанов), первоначально вызывает у собеседника, то, что Г. Сковорода, не стесняясь непристойности своей метафоры, назвал «рвотным» лекарством, сравнив Святое Писание и его экзорцистский эффект со средством против внутренних «бесов» (фантазмов): очищение, точнее попытка психоаналитика осуществить вызволение психики пациента от идеологической зависимости завершается вспышками *невроза, агрессии, спазмов и фобий*, поскольку истина имеет структуру вымысла, и в идеологическом коконе *Реальное (правда) играет роль Воображаемого (лжи) посредством Символического (обоснования своих иллюзий в культуре)*, реальность растворяется в «постправде». Освобождение от символической зависимости как начальный шаг на пути к счастью – это всегда ненависть пациента к врачу (вспомним Д. Линча).

Мы предлагаем рассмотреть *интерсубъективные аспекты толкования счастья как «бытия-с-Другим»* у Г. Сковороды, чтобы затем перейти к *лаканизму и его интерсубъективной трактовке психики*, весьма созвучной барочным метафорам великого мыслителя. Начнем с того, что, фактически называя Бога «природой», универсумом, космосом, Г. Сковорода выступает как мистический пантеист: естественность (природность) предполагает априорную универсальную субстанциональную сущность счастья, доступного всем и каждому, счастья, перед которым все – равны, ибо именно его всеобщая доступность является одним из доказательств теодицеи. Так, философ устами своего «маскирующего персонажа» (Григория, затем – Лонгина) ставит заблудшего собеседника в ситуацию коана – в необходимость выйти из капкана воображаемого манипулятивного выбора между двумя невозможными вариантами бытия:

либо счастье – избирательно, что противоречит законам природы, либо Бог – не справедлив, что противоречит природе Бога. Правила аристотелевской бинарной логики обрываются в момент выхода. Дальше начинается радикальный разрыв, и образуется вакуум в символической структуре. Бесконечная милость Творца к своему творению и есть тем *экзистенциальным психоаналитическим абсурдом, когда вера рождает чудо, а не чудо – веру*. По сути, осуществляется *философский суицид*, после которого нужна *позитивная онтологическая программа*, ибо чистый критицизм рождает лишь отчуждение, безверие и крах убеждений. И здесь появляется голос ангела – персонаж с именем римского легионера, позднее обращенного в христианство (микрокопия Савла-Павла) – Лонгин.

Счастью Лонгином даются четкие позитивные атрибуты, вмещаемые в ценности *веры как упрямства, надежды как убеждения и любви как деяния* в единстве трех составляющих Благодати – не мира, но меча, не мягкотелости, но боевитой истины, не ненависти к человечеству, но готовности бороться не с человеком, а с его грехом. В тексте раскрываются символические репрезентации жизни и смерти как полярных граней бытия, антиподом которому является иллюзия выживания в быту. Причем, речь идет не только об аскезе, отстранении, уходе от мира. Любовь представлена как универсальная духовная активность, деятельностное трудовое усилие, миссия, труд, подвиг, что имело уже место в павликианстве и неоднократно будет повторено. Деятельностная сoterиология не предполагает никакого эскапизма: это – единство теории «слепого» и практики «безногого», слова и дела, мысли и поступка, жизни и текста, мужества и мудрости, традиции и новации, метафизики разрыва и диалектики синтеза, консерватизма и революционизма одновременно. Этика не мыслима без поэтики, поэтика – без политики, политика – без верности себе как событию истине в истории. Художественные стратегии также необходимы в социальности, как социальные – в искусстве, о чем убедительно говорит нам Ш. Муфф в наши дни [5]. В Благодати как в Сверх-Закоме деятельностное состояние счастья есть активная религиозная практика духовного преображения мира, а не пассивное невмешательство, стыдливо оправданное толерантностью. Данная практика предполагает служение добру в мире вместо конформизма, адаптации и наслаждения. Но – никак не уход из него. В этом аспекте написавший на своей могиле: «Мир ловил меня, но не поймал» – не уходил от мира, а работал на его одухотворение в большей, возможно, степени, чем сам того желал бы, не давая себя «поймать» его соблазнам.

Активизм рассмотренного нами христианского образа счастья как духовного подвига роднит русскую религиозную философию с традициями *философии диалога, психоанализа, экзистенциализма, философской герменевтики*

*хайдеггерианского «пребывания в просвете бытия» (разрыва, вакуума, перестройки субъекта)*. Здесь нет противопоставления «эмпирического» и «эмпирейного» начал: оба уровня бытия – трансцендентный и имманентный – через формулу-сигнатуру софийности мира образуют *соборное единство*. Бог существует тут и теперь, среди нас, в каждый момент бытия, на грани встречи небесного и земного. Воплощение вечного в изменчивом, целого в малом, общего в отдельном, закономерного в случайном и всего во всем формирует тот Логос, обретший Голос, который у Э. Левинаса визуализируется как «Женское» (намёк на уязвимость ближнего смертью от наших же рук), или «лицо» Другого [6, с. 115]. Мотив радости, сопровождающий состояние счастье, схожий с целомудренным эросом Платона, переключается с ветхозаветным образом Премудрости, «забава» которой – с «сынами человеческими» [Пр. 8:31], – выраженная в образах горы, берега, якоря, гавани, града-невесты, храма, столпа, крепости и других библейских атрибутов святости мира как благодати. Восхождение на гору счастья как на вершину святости возможно через *взаимно связанные процессы самопознания и познания Бога*.

И, если толчком к самопознанию является своеобразный Трикстер – юродивый, врач, исповедник, священник (психоаналитик, экзорцист, иногда провокатор), который своей сократовской «расшивкой» осуществляет *негативную программу триггера* по отношению к пациенту, то далее должно следовать *самостоятельное познание Бога человеком в себе*, то есть, – *позитивная программа действий по заполнению открывшейся раны-травмы, по возмещению зияющего вакуума в структуре разрушенной идентичности, программа, воплощенная в чтении Библии как Рукописи Другого*. Библия возвращает субъекту чувство мужества, целомудрия и самоидентичности благодаря тому, что *ее номинации (имена вещей) не противоречат их природе, а, наоборот, подчеркивают ее*. Главная трагедия нашей сегодняшней жизни в либерал-демократическом обществе – это *отсутствие адекватных имен, нехватка терминов, соответствующих сути феноменов*, в особенности жестов репрессивности, принимающей форму новой диктатуры.

Сковородинское толкование символа не лишает его онтологической истины и не превращает его в симулякр: язык тут отражает бытие, знак воплощает значение, означающее содержит означаемое, миф хранит архетип, а их целостным собранием является священный текст традиции. Истинно счастливая жизнь человека как симптом присутствия в нем Премудрости Божьей – результат вхождения в семиосферу Библии, в ее смысловое аксиологическое пространство, – вхождение, являющееся *свободным этическим выбором*. В случае его осуществления внешняя травматическая реальность опыта, доселе «считая» гегемониями репрессивного Символического и

внутренний духовный мир человека приходят в равновесие посредством самодисциплины, воли, трудового подвига и любви. Чтение Библии как поэтическое переживание и осознанное осмысление обеспечивают процесс самопознания посредством богопознания, что приводит к уподоблению человека Богу, осуществляемое через реализацию его призвания (именно это творческое призвание к теургии и является «родственным трудом», «дружбой с самым высоким» у Г. Сквороды).

Таким образом, традиционное счастье предстает перед нами *недуальным единством трансценденции и имманенции, метафизики и феноменологии, сакрального и профанного, «Я» и Другого, целого и малого, всеобщего и единичного*. В подобной встрече проявляется особая *диалогичность* счастья, его *двойная кодировка разрыва и продолжения*, которую мы, используя *герменевтику и семиотику как методы сопоставления традиционных религиозных и новых психоаналитических текстов*, хотели бы обосновать в разрезе *универсальной этики*. Именно этика, в отличие от монологического технократического колониального мира картезианского субъекта не колонизирует Другого, но, уважая его естественное отличие, делает его *духовно ближе к нам, нежели мы полагаем*.

И данная близость кроется в нашей *общей травме – травме смертью*, столь удачно названной Э. Левинасом «нагость», а А. Бадью – «Реальным» [7, с. 5-10]. Мы завершим наше исследование рассмотрением *универсальной этики всеобщей уязвимости как предпосылки достижения счастья в подлинном общении ближнего с ближним*. Диалог как принцип принятия Иного не исключает ни мышления «Я» как основы бытия, ни общего сходства «Я» и Другого: любая десакрализация отношений с Другим, как это и произошло в дерридианской версии левинасизма, приводит к угасанию христианского персонализма и к тотальному отчуждению слишком других от слишком других в мультикультурном политикуме современного цифрового мира.

**Заключительная часть.** История гуманитарной мысли не знает непримиримых дилемм: классическое мышление является *внутренним диалогом «Я – Я», Другой – воплощением Бога*, а неклассический диалог с эмпирическим Иным – также *устремлением к Богу, к краеугольному началу святости, к Большому Другому, посредством малого Другого как Такого же («Мы»)*, не утратившего своего самостоятельного человеческого значения и не превращенного в абстрактный компенсаторный принцип. В Нагорной проповеди *самость как любовь к Богу и инаковость как любовь к Ближнему* являются двумя неотчуждаемыми заповедями, исполняемыми через друг друга: так переплетаются между собой *классический этический универсализм, цивилизационный партикуляризм и индивидуалистическая сингулярность* (в

социальном измерении марксизм, традиционализм и либерализм в их высших философских проявлениях сходятся на вершине интеллектуальной и божественной «пирамиды»). *«Именно в лице Другого появляется приказ, перебивающий ход мира»* [6, с. 127] – вот полная формула *счастья как метафизического разрыва и диалектического синтеза, прерывания предыдущего ряда событий и зачатия следующей каузальности*.

Классические (модерные) элементы в неклассическом (постмодерном) мышлении и неклассические предвосхищения в дискурсе классики позволяют нам отказаться от логики вульгарных оппозиций «модерн – постмодерн», «теизм – атеизм», «традиционализм – психоанализ», «метафизика – диалектика» в истории мысли и выйти на поиск Другого в современной Люблянской школе, часто именуемой «негативной теологией». И – неспроста. Впервые о содержании бессознательного как об этическом, а не о сексуальном (фрейдизм) или семиотическом (лаканизм) заговорила А. Зупанчич [8, с. 68]. Разграничивая кантовские гипотетический (добро ради выгоды) и категорический (добро по ту сторону выгоды) моральные императивы в кантианстве, словенская исследовательница дала полное обоснование категорического морального императива как поступка в себе, находящего обоснование лишь внутри себя, вне цепочки господствующих означающих, по ту сторону наслаждения [9, с. 98]. Категорический моральный императив является концентратом Реального, и с точки зрения чистой логики абсолютное зло (казнь монарха) и абсолютное добро (Воскресение Христа) сходятся в том, что оба поступка совершаются из чистого альтруизма.

Если говорить об абсолютном добре, то оно предстает *единством разрыва с гегемонией социального зла, образованием вакуума на его месте и заполнением вакуума покаянием и искуплением* – поступком, обоснованном в себе самом, в истине своего события как универсальной уникальной единичности. И одновременно эта единичность обращена *к Другому как к Ближнему – реальному, слишком Реальному Другому в его нагости, боли, нехватке, травме, схожей на твою собственную обнаженность и уязвимость*, в вашем с ним слиянии в жизни и смерти вне имиджей, статусов, клише и баннеров воображаемых идентичностей. Напоследок – два экранных кейса. С гениальной простотой отказ от символических репрезентаций показан в истории дружбы парализованного белого миллионера и темнокожего бандита из криминального квартала в фильме «Неприкасаемые» (2017). Еще хотелось бы вспомнить фразу из советского кинофильма «Доживем до понедельника» (1968): «Счастье – это, когда тебя понимают», – то есть, когда христианский, диалогический, психоаналитический и экзистенциальный контексты реализуются через универсальную этику «Мы». Постигание счастья через онтологический

символ вне симулятивного Символического – это разрыв с Другим как с Иным и начало нового каузального ряда – любви к Другому как к Ближнему.

#### Список литературы:

1. Ясперс К. Смысл и предназначение истории. М.: Республика, 1994. [Yaspers K. Smysl i prednaznachenie istorii. M.: Respublika, 1994. (In Russ).]
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. [Vitgenshtein L. Logiko-filosofskii traktat. M.: Kanon+; Reabilitatsiya, 2008. (In Russ).]
3. Сковорода Г.С. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни. [Skovoroda G.S. Razgovor pyati putnikov ob istinnom schast'e v zhizni. (In Russ).] URL: [http://www.odinblago.ru/filosofiya/skovoroda/skovoroda\\_g\\_razgovor\\_pya/](http://www.odinblago.ru/filosofiya/skovoroda/skovoroda_g_razgovor_pya/)
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220. [Khaidegger M. Pis'mo o gumanizme // Khaidegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. M.: Respublika, 1993:192-220. (In Russ).]
5. Mouffe, Ch. Artistic Strategies in Politics and Political Strategies in Art. URL: <https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-102/10-2-dossier/artistic-strategies-in-politics-and-political-strategies-in-art.html>
6. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 21-122. [Levinas E. Vremya i Drugoi // Levinas E. Vremya i drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka. SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 1998: 21-122. (In Russ).]
7. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма. М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999. [Bad'yu A. Apostol Pavel Obosnovanie universalizma. M.; SPb.: Moskovskii filosofskii fond. Universitetskaya kniga, 1999. (In Russ).]
8. Зупанчич А. О любви как о комедии // Как наслаждаться посредством Другого. Культурная логика многонационального капитализма. СПб.: Алетейя, 2020. С. 67-91. [Zupanchich A. O lyubvi kak o komedii // Kak naslazhdatsya posredstvom Drugogo. Kul'turnaya logika mnogonatsional'nogo kapitalizma. SPb.: Aleteiya, 2020:67-91 (In Russ).]
9. Зупанчич А. Лучшее место для смерти: театр в фильмах Хичкока // То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока). М.: Логос, 2004. С. 67-99. [Zupanchich A. Luchshee mesto dlya smerti: teatr v fil'makh Khichkoka // To, chto vy vsegda khoteli znat' o Lakane (no boyalis' sprosit' u Khichkoka). M.: Logos, 2004:67-99. (In Russ).]