

РАЗДЕЛ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» /
SECTION «PHILOSOPHY OF SCIENCE»

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ /
PHILOSOPHY OF RELIGION



Серия «Политология. Религиоведение»

2016. Т. 15. С. 87–95

Онлайн-доступ к журналу:

<http://isu.ru/izvestia>

ИЗВЕСТИЯ

Иркутского
государственного
университета

УДК 291.4

**К онтологии духовной власти Востока и Запада:
о позициях субъекта религиозного опыта и его
социально-политических импликациях. Часть 2**

Ю. Ф. Абрамов, В. И. Куйбарь, А. Е. Смирнов

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Аннотация. Статья посвящена малоисследованному аспекту властных отношений, а именно феномену так называемой духовной власти. Авторы приходят к выводу, что духовная власть в вышеуказанном смысле характеризуется 1) определенной *идеальной установкой* и 2) множественными материальными *практиками*, которые данную установку поддерживают и воспроизводят. Идеальная установка и конституирующие ее практики, рассматриваемые в модусе события, есть очаг 3) формирования *субъекта* и соответствующего данному субъектному профилю 4) *типа властных отношений* в обществе. Все вышеперечисленное имманентно определенной 5) *культурной традиции*. Все пять элементов духовной власти являются инвариантами, посредством которых сохраняется тип доминирующей социальной детерминации. Внутри него могут возникать противоречащие друг другу секулярные или религиозные формы, в которых, тем не менее, прослеживается выраженное структурное сходство, типологический параллелизм. Словарь, идеология и социальная практика в них различны, однако совпадают способы высказывания, процедуры согласования, воспроизводство вытеснения и специфические антагонизмы.

Ключевые слова: духовная власть, история, субъект, православие, коммунизм, исихазм, западный и восточный мистицизм.

Д. Зильберман обращает внимание и на специфическую организацию телесности западного и восточного мистика. Это, как правило, «люди слабого телосложения, с психосоматическими расстройствами и другими патологиями, в том числе перенесшие серьезные травмы и заболевания... Возможно, благодаря этой физической обусловленности пассивный мистический опыт с определенной долей условности может считаться одинаковым во всех странах и во все времена. Восточный мистик, напротив, обычно крепко сложен, и даже дороден, и уравновешен – весьма похож на Платона. Он заботится о своем

физическом состоянии и хорошем функционировании тела – как профессиональный спортсмен» [2, с. 87]. Восточный мистицизм созидателен и систематичен. Ему, как и западному мистицизму, также ведом *экстаз*. Однако он не склонен рассматривать экстаз как самоцель, как нечто, достойное описания, запоминания, анализа и повторения. Как и западный мистик, мистик восточный претендует на уникальность своего опыта. Однако дело не в исключительности этого опыта, но в его бесспорном *историческом* смысле.

Это значит, что активный мистический опыт принципиально *технологичен* в том смысле, что предназначен для трансформации самого субъекта. Смысл активного мистического опыта не в нем самом, но в том, что он радикальным образом изменяет, пре-ображает субъекта. Субъект пассивного мистического опыта, напротив, озабочен проблемой отделения «ниспосланного» опыта от своей исторической идентичности. Западный мистицизм индивидуален по способам получения мистического опыта и универсален по средствам его выражения. Как раз эти элементы, замечает Д. Зильберман, и унаследовала современная наука. Историчность для нее – нечто чуждое, внешнее, случайное, принципиально профанное, связанное с индивидуальными волевыми актами социального субъекта. Пассивный западный мистический опыт характеризует особое отношение к времени. Такой опыт основан на предчувствии и ожидании. Ожидание и предчувствие обостряют внутреннее чувство времени. Речь идет о напряженном *ожидании* события, которое должно случиться в будущем. В таком опыте нет *деятельного настоящего*. Настоящее не достигается. «Таким образом, мистическое ожидание всегда оказывалось лишь проективным: оно направляло в будущее то, что с точки зрения сознания всегда было «практико-ориентированным прошлым». Отсюда кризис «экстаза» и острая потребность в переходе от вневременной реальности к «экзистенции» во времени» [2, с. 88]. Западный мистицизм не есть *деятельность*, но лишь описание *post factum* того, что произошло с субъектом. И западный, и восточный мистик получают опыт. Но западный мистик приписывает опыт чему-то внешнему. Благодаря этому внешнему обстоятельству он испытывает некое состояние. Оно объясняется воздействием некоторых «элементов». Мистик задает вопросы: «Что это за элементы, какова их природа, как выразить то, что я чувствую? и т. д.». Перед нами – процесс мистического *познания*. «...Западный мистицизм не был спонтанным и самодостаточным. В нем постоянно обнаруживалась тенденция скорее к переносу, к приписыванию собственного субъективного опыта чему-то внешнему (например, «субстанциям» и алхимическим «элементам»), которые выступали как символические *корреляты* мистических состояний), чем к непосредственному постижению мистического опыта» [2, с. 89].

Состояние, испытываемое восточным мистиком, рассматривается не как долгожданный, посланный свыше «праздник» экстаза, но как прямо связанная с его деятельной субъектной активностью «работа», этап становления, как (пусть бесконечно малый, но все же) акт *трансформации, преображения*. Здесь субъект мистического опыта не нуждается в переносе или наложении своей схемы деятельности на нечто внешнее. «...В индийской йоге субъект

работал над собой и не нуждался в переносе или наложении своей схемы деятельности на внешние предметы и элементы. Это обстоятельство важно, поскольку оно препятствует развитию позитивных наук. В полной мере оно дает о себе знать в Индии благодаря *философскому* осмыслению невозможности конечного познания. Практически тот же фактор, присутствующий и в восточно-христианской традиции исихазма (практики молитвенного «умного делания»), сыграл решающую роль в предотвращении номиналистического подхода к знанию и предзнаменовал гегелевскую «интровертную науку» [2, с. 90].

В религиозной культуре Запада, напротив, позиция субъекта в отношении успеха религиозного опыта предполагается принципиально пассивной. «Пассивный мистик пребывает в Боге настолько, насколько Бог хочет пребывать в нем. Бог посещает его время от времени и проникает в него, но незамедлительно оставляет. Ни частота, ни продолжительность таких «посещений» не зависят от самого мистика. Он знает Бога, это бесспорно, и поэтому мистицизм гностичен. Но это знание может легко исчезнуть, обратиться в воспоминания – или прийти неожиданно в форме *естественного* (неподготовленного и неожиданного) откровения. Поэтому мистик всегда занят: он ищет Бога как потерянную вещь. Он ищет Бога в себе, в людях, в мире природы. Именно это, например, советовал делать Мейстер Экхарт» [2, с. 95]. Отсюда – принципиальная для восточных мистиков проблема выражения религиозного опыта.

Большинство западных мистиков стремились «выразить себя»: «Не только в элементы вещества, но и в тело языка импортировался мистический опыт. Поэтому столь отчетливо выраженная и «рационально» структурированная западная христианская теология, достигшая расцвета в сочинениях Фомы Аквинского, имела характер значимого отсутствия в восточном христианстве. Легко можно почувствовать эту разницу, читая труды Симеона Нового Богослова, величайшего средневекового мыслителя Восточной Церкви <...> В трудах западных богословов субъективная историчность мистического опыта как откровения устранена и затемнена видениями, приоткрывающими универсальные мифологические структуры (как у святой Терезы и святого Иоанна Креста) или сильную зависимость от литературной традиции, как от святоотеческой, так и от античной философии (диминиканское течение), с особым акцентом на проблеме *общения* (а не общности), с острой необходимостью разглашения, а не сохранения тайны, *говорения*, а не деяния» [2, с. 90–91].

На Востоке проблема выражения мистического опыта не была столь актуальна. «Восточные авторы поступают иначе. Они пишут в основном о своих переживаниях и размышлениях об исторически значимых вещах и событиях, предпочитают злободневность общим вопросам, руководствуясь пословицей: «Довольно для каждого дня своей заботы». Порой они оказываются поразительно свободны от святоотеческой традиции, даже в своих проповедях и посланиях, хотя и сохраняют ее дух и преклоняются перед авторитетом Символа веры. Потребность в выразительных средствах не была столь насущной...» [Там же].

В качестве промежуточного вывода констатируем следующее. Западная церковь и западный пассивный тип мистицизма не предполагают свободной

воли и активности субъекта в отношении возможности восприятия мистического опыта. Позиция субъекта здесь принципиально пассивна: я только жду, наблюдаю, регистрирую, свидетельствую. Смысл существования – ожидание Встречи с предельной реальностью и проблема выражения мистического опыта. По такому же типу понимается действительность вообще и социальная – в частности. Общество и социальные процессы понимаются исключительно как внешние, доступные исключительно для наблюдения и описания.

В восточном христианстве: социальные процессы являются прямым продолжением работы субъекта над самим собой. История не завершена, а человек – ее возможный субъект; в религиозной интерпретации – со-работник Бога в построении Его Царства на земле. Субъект, следовательно, переоценивает для себя историю. Он начинает себя и историю с нового начала, с новых, значимых событий. В этой ситуации речь заходит о производстве нового культурного типа, новой культуры психической деятельности. Пояснить, каким образом осуществляется этот процесс, можно так: субъект устанавливается в само-полагании. Он расстается с прежней идентичностью. Его социальная заданность более не имеет ценности, она мыслится в качестве «профанной». Существующий социальный порядок также понимается как принципиально временный. Его отрицание становится более значимым, нежели легитимация и обустройство. Проблема власти в обществе перестает интересовать субъекта. Функции управления легко, без борьбы, передаются властным институтам. Ведь подлинная власть внутри каждого из нас. Каждое «я» потенциально уже содержит в себе *теозис* как возможность всех возможностей. Подлинное «я» неуязвимо. Каждый в любой момент может обратиться, преобразовать себя.

Сознание неотъемлемой возможности обожения влечет за собой выраженные социальные последствия, нашедшие свое отражение в русской ментальности. Первое из них заключается в упомянутом отчуждении индивида от «земных» властных структур. Власть для русского человека – это обязательно «кто-то», это никогда не он сам, это «они», те, кто распоряжаются его жизнью и свободой. Возможная причастность индивида к политическим решениям плохо осознавалась всегда. Причем даже в тех ситуациях, когда не было непосредственных препятствий к социальной активности. В итоге общество распалось на две несимметричные части: на 1) многочисленную пассивную, плохо организованную часть и 2) малочисленную, фактически неконтролируемую группу обладателей власти. В народном сознании эта группа обладателей власти репрезентировалась как сакрально нечистая. Власть, следовательно, несет на себе печать проклятия. Власть, таким образом, в лучшем случае понималась как злое средство для хороших целей, в худшем – как источник греха. Отсюда – либо сочувствие анархистским идеалам, либо – рабское чинопочитание. В обоих случаях нулевой результат, социальная бесплодность. Власть мыслилась либо принципиально тотальной, призванной руководить всеми процессами в обществе, либо считалась чисто секулярной силой, не имеющей отношения к проблемам духа, а потому – не имеющей императивного священного авторитета. Отсюда – прямая угроза выпадения из европей-

ской истории; а в качестве ее нейтрализации – спасительная идея мессианского предназначения России. Идея же мессианства России, как известно, находила свои воплощения от романтической утопии до практики империалистической экспансии [1].

Характерной особенностью русского менталитета является также и «неприятие мира». Неприятие мира фактически есть отказ от оправдания истории в рамках самого посюстороннего мира. Спектр неприятия широк: от пассивного ухода во внутренний мир – до бунта, от романтической отстраненности романтиков – до эсхатологических ожиданий мистиков. Объединяющее чувство – ощущение метафизической неполноценности и моральной несостоятельности этого мира [1, с. 115]. «Стоит ли вообще что-то менять и к чему-то стремиться, если само бытие окружающего нас мира есть источник зла?» Если на Западе власть – средство исправить зараженный грехом мир, то в России власть – следствие грехопадения.

Отсюда – специфический разрыв в структуре субъективности. Если я в любой момент могу раскаяться, то я могу и грешить. Со стороны индивидуума, как предельный «идеальный тип», – анархия; со стороны власти, в свою очередь, необходимость «сильной руки», чтобы иметь возможность эту анархию удерживать в рамках. Отсюда – конфликт, отношения антагонизма. Этот конфликт, по Зильберману, – вечный двигатель православной традиции и, позже, коммунизма.

Мир ничего не стоит по сравнению с Богом; если и есть на свете какая-то обязанность, то только и единственно *священный* долг. Но каждый человек *свободен*, в том числе и по отношению к религиозным обязанностям. Поэтому вполне понятно, что «...священный долг направлял весь ход жизни, но не всей части общества, а лишь «немногих избранных», «духовных атлетов», стремящихся к «обожествлению» (теозис), занятых в прямом смысле «производством божественного». Религиозность прочего населения при этом могла упасть до нижнего предела (даже ниже, чем в «формализованном» протестантизме), даже до нуля (т. е., говоря словами Александра Блока, до привычки «грешить бесстыдно, непробудно...»). И именно эта поляризация имела свои долговременные последствия, создавая резерв времени для внерелигиозной деятельности» [2, с. 39].

Выводы Зильбермана таковы. 1. Корни «восточного» отношения к политической власти следует искать в *исконном православии*. 2. Именно православие явилось фоновой практикой, парадоксальным образом оказавшейся созвучной а) так называемой русской идее, б) коммунистической доктрине. 3. «Восточное» отношение к политической власти в конечном итоге привело к созданию советского общества.

Следует отметить, что речь в данном случае идет не о влиянии православия на традиционную русскую культуру, но о том, как происходит секуляризация православного религиозного абсолютизма и переход религиозного абсолютизма в абсолютизм политический. «Сила религиозной идеи продолжала действовать и развиваться за пределами религиозного сознания: так же как на

Западе с протестантизмом и капитализмом, это происходило, хотя и совершенно в другом измерении, в России и православием с коммунизмом» [2, с. 55].

Речь, следовательно, идет о завоевании политическим абсолютизмом такого господства, которое оказалось созвучным с марксизмом, с коммунистическим учением Карла Маркса и привело к созданию нового, советского, общества. Влияние в России религиозных идей на нерелигиозные виды деятельности приобрело совершенно иные формы, нежели на Западе [2, с. 21]. Ситуация России оказалась отличной от нормативной ситуации Запада (протестантизм в качестве его религиозной и, шире, культурной детерминанты). Православие по понятным причинам не имело и не могло иметь господствующего положения в советской России. Но дух его не исчез, а перешел к марксизму.

В обоих случаях налицо то же Абсолютное Начало; абсолютное как для социального субъекта, так и для истории. В случае марксизма это обретение субъектом классового сознания; стартовая позиция как специфическая разновидность христианской *метанойи*. Для истории – возможность начала ее сознательного преобразования – как аналог построения Царства Божьего на земле. Отсюда – такое знакомое «нет» партикулярности и индивидуализму, или, выражаясь более по-советски, мешанству и мелкобуржуазности. Так же, как и в исихастской парадигме, здесь становится не только субъект. Становится также и неотделимая от него историческая реальность. Она создается историческими людьми в конкретной исторической ситуации. «Прошлое» в субъекте и истории должно быть «снято», «преодолено» в борьбе старого и нового. От «невидимой брани» внутри субъекта – к антагонизмам политических решений и поливалентности исторического действия. Тот, в чьей душе пожар, не может принять нейтрального равновесия социального сосуществования в форме рационального государства. Принцип политического действия здесь – не воля коллективного субъекта, а подчинение идее *перихорезиса*, сформулированной Иоанном Дамаскиным. Перихорезис есть политика согласования социального и политического различия волей субъектов на основе их «единосущности». По точному замечанию А. Митрофановой, «в случае «единосущности» субъекты могут сохранить саморефлексию, только если они обладают различием деятельности или «разделением труда». Если социализацию понимать как перихорезис, то единство включается как абстрактный компонент (аксиома, политическое решение, обещание) в различии конкретных исторических действий» [3, с. 214]. Таким образом, православие и коммунизм, при всем их одиозном противостоянии друг другу, «воспроизводят тот же самый тип доминантных значений и логических связей: деятельная включенность в историю, понимаемая как сотрудничество в построении царства Бога на земле, эмансипаторность и процессуальность субъективности, необходимость телесного усилия» [3, с. 214].

Позволим себе указать еще на одну общую черту православия и коммунизма, или, выражаясь точнее, православия и советской государственности. Речь идет о «пантократическом» мироощущении, которое было присуще советскому образу жизни и которое, по Д. Зильберману, являлось продолжением

религиозной традиции и культурным наследованием прошлого. Пантократизм может быть определен как абсолютная власть, легитимированная Богом; неоспоримая власть с Божьего благословения. С этим связаны обвинения православия в цезарепапизме. Действительно, император почитался выше, нежели патриарх: он помазанник Божий, представитель Бога на земле. Именно идея подобного рода «власти» сыграла решающую роль в «собрании земель» вокруг Москвы. По этому поводу Зильберман делает важное замечание: «На самом деле эта идея скорее была целью, нежели средством (или, возможно, и тем и другим). Государь был *вынужден* постоянно и неустанно расширять границы своей власти, завоевывать и побеждать именно и единственно для того, чтобы стоять в одном ряду с античными кесарями и стяжать благословение Христа, а вовсе не ради выгоды или из политического оппортунизма. Как получение “небесного мандата” китайскими императорами зависело от того, насколько они добродетельны для своих символических функций, так и сила и популярность имперской власти в России зависели от ее успехов в завоевании и приобретении того, что плохо лежало, а также в упорном и почти иррациональном стремлении “не отдавать ни пяди”» [2, с. 66]. Исследователь отмечает, что «пантократорство» русского народа не имеет ничего общего с психологической агрессивностью. Сама эта идея совершенно не *русская* в этническом смысле слова. Это метанациональная, почти архетипическая идея «царя». Но исторически сложилось так, что русские привыкли воспринимать экспансионистские и иные имперские функции государства как его «естественные», органичные черты (иными словами, как *структурные* характеристики государства как политического института, обеспечивающие стабильность социальной системы. Российский «цезарепапизм», таким образом, – лишь поверхностный слой, надстройка в сложном культурном комплексе. «Царь никогда не отождествлялся с Богом и не провозглашался, подобно Христу, Пантократором. Революция в России прекрасно проиллюстрировала этот факт – казнь царя за «измену». Только в истинно традиционных цивилизациях «азиатского типа» можно встретиться с обожествлением царя; однако такое обожествление, как правило, ведет к потере реальной политической власти (как это произошло в Древнем Египте, Китае, Перу и Мексике). Но каким образом в сознании русского человека XX в. мог превозноситься абстрактный принцип «власти как таковой», без человеческого воплощения и без божественной харизмы (...)?» [2, с. 71].

Ответ – в «сильнейшем», по Д. Зильберману, влиянию православия, а именно в своеобразной трансформации христианской мысли, которая сделала влияние «харизматической личности» необязательным или хотя бы психологически не столь важным и необходимым. «Марксизм лишь напомнил русскому народному сознанию о его традиционном пути. Когда царская харизма была десимволизована, а ее носитель лишен престола, народ трагически материализовал их власть в советском государстве. В каком-то смысле для земного владыки это было возмездием за его «претензии» на роль Христа (так, например, показана революция в поэзии А. Блока)» [2, с. 72].

Таким образом, можно констатировать следующее: в Советской России влияние религиозных идей на нерелигиозные виды деятельности приобрело совершенно иные формы, нежели на Западе (в том виде, в каком это было представлено М. Вебером). На Западе протестантизм предстал в качестве религиозной и, шире, культурной детерминанты. В Советской России православие не имело и не могло иметь господствующего положения. Однако, как уже было сказано, дух его не исчез, но перешел к марксизму. Другими словами, произошло органичное замещение религиозных идей философскими. Как объяснить этот феномен? Каким образом страна с многовековой религиозной традицией вдруг в одночасье «слияла в три дня» (В. Розанов) и превратилась в оплот массового атеизма? Ответ на этот вопрос мы и попытались дать в вышеприведенном материале, который можно резюмировать следующим образом: «мгновенный» переход от православия к коммунизму объясняется структурной общностью их духовной власти, или духовно-онтологических оснований. И православие, и коммунизм характеризуются 1) определенной *идеальной установкой* и 2) множественными материальными практиками, которые данную установку поддерживают и воспроизводят. Идеальная установка и конституирующие ее практики есть 3) *очаг формирования субъекта* с определенной культурой психической деятельности и в то же время 4) *производство определенной исторической реальности*, поскольку формирование субъективности неотделимо от *типа властных отношений* в обществе. Все вышеперечисленное, в свою очередь, имманентно определенной 5) *культурной традиции*. Все пять элементов духовной власти являются инвариантами, посредством которых сохраняется тип доминирующей социальной детерминации. Внутри него могут возникать противоречащие друг другу секулярные или религиозные формы, в которых, тем не менее, прослеживается выраженное структурное сходство, типологический параллелизм. Словарь, идеология и социальная практика в них различны, однако совпадают способы высказывания, процедуры согласования, воспроизводство вытеснения и специфические антагонизмы.

Список литературы

1. *Доброхотов А. Л.* Избранное / А. Л. Доброхотов. – М. : Территория будущего, 2008. – 472 с. – (Унив. б-ка Александра Погорельского).
2. *Зильберман Д.* Православная этика и материя коммунизма / Д. Зильберман ; пер. с англ. Е. Гурко ; под ред. С. А. Семенова. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. – 256 с.
3. *Митрофанова А.* Модальная философия и теория коммунизма Давида Зильбермана / А. Митрофанова // Православная этика и материя коммунизма / Д. Зильберман ; пер. с англ. Е. Гурко, под ред. С. А. Семенова – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. – С. 185–216.

To the Question of Ontology of Spiritual Power of East and West: Positions of the Subject of Religion Experience and Its Socio-Political Implications. Part 2

Yu. F. Abramov, V. I. Kuibur, A. E. Smirnov

Irkutsk State University, Irkutsk

Abstract. The article is devoted to such under-investigated aspect of power relations as the phenomenon of so-called spiritual power. The authors come to conclusion that spiritual power in the specific meaning is: 1) a certain ideal paradigm and 2) multiple material practices that sustain this paradigm and reproduce it. The ideal paradigm and practices constituting it in terms of a mode of an event are the center of 3) formation of a subject and subject profile 4) type of power relations in a society. All the above mentioned is immanent to a certain 5) cultural tradition. All five elements of spiritual power are invariants by means of which a certain type of dominating social determination is maintained. Inside it there can be contradictory secular or religious forms, within each of them, however, structural similarity, typological parallelism can be traced. Their terms, ideology and social practice are different, but ways of expression, coordination procedure, reproduction of replacement and specific antagonisms however coincide.

Keywords: spiritual power, history, subject, Orthodoxy, communism, hesychasm, Western and East-Asian mysticism.

Абрамов Юрий Федорович

доктор философских наук, профессор, кафедра философии и методологии науки, отделение философии и теологии, исторический факультет Иркутский государственный университет 664003 г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1 тел.: 8(3952)334372 e-mail: philosophy@chair.isu.ru

Abramov Yuriy Fedorovich

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy and Theology, Faculty of History Irkutsk State University 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.: 8(3952)334372 e-mail: philosophy@chair.isu.ru

Куйбарь Владимир Иванович

доктор философских наук, доцент, заведующий, кафедра философии и методологии науки, отделение философии и теологии, исторический факультет Иркутский государственный университет 664003 г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1 тел.: 8(3952)334372 e-mail: naukaitfk@mail.ru

Kuibar Vladimir Ivanovich

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy and Theology, Faculty of History Irkutsk State University 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.: 8(3952)334372 e-mail: naukaitfk@mail.ru

Смирнов Алексей Евгеньевич

доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра философии и методологии науки, отделение философии и теологии, исторический факультет Иркутский государственный университет 664003 г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1 тел.: 8(3952)334372 e-mail: aesmir@mail.ru

Smirnov Aleksey Yevgenyevich

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy and Theology, Faculty of History Irkutsk State University 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.: 8(3952)334372 e-mail: aesmir@mail.ru