

М. В. Николаева

Понятие “Мы” и суждение “Нашей” воли



Переход от субъективной к социальной логике

Мария Владимировна Николаева

Понятие «Мы»

и суждение «Нашей» воли

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=182490

Понятие «мы» и суждение «нашей» воли. Переход от субъективной к социальной логике: Санкт-Петербург; 2007

Аннотация

Книга продолжает традиции русской социальной философии, зародившиеся в начале прошлого века – в эпоху катастрофических изменений в стране, когда было необходимо найти онтологические основания в глубине самосознания народа в целом, не затрагиваемые политическими и социальными изменениями, но направляющими их в форме скрытой «всенародной воли». Основателем данного направления считается русский философ С. Л. Франк, для которого социальная философия была философией религиозной, а воля народа определялась Волей Божьей. Эпоха новых перемен потребовала расширить границы исследования не только в содержательном, но и в формальном плане. В данной книге разработаны проблемы социальной философии как дисциплины, онтологически присущей структуре самого общества. Основная тема посвящена углублению вопроса о самоопределении

человека по мере его воссоединения с всеобщностью как таковой, воплощенной в различных социальных условиях и сохраняющейся при смене социальных формаций. Вводятся термины, соответствующие отдельным этапам реальности, вступающей в силу; рассматриваются формирование понятия воли в западной культуре и восточные представления о субъективности межличностных сил; дается пример диалога между Западом и Востоком. Для специалистов, работающих в областях истории философии, социальной психологии и сравнительного религиоведения, а также аспирантов гуманитарных вузов.

Содержание

Введение	5
I. Формирование социо-логического контекста	16
1. Переопределение подлежащего	16
Конец ознакомительного фрагмента.	28

М. В. Николаева

Понятие «мы»

и суждение «нашей» воли

Переход от субъективной

к социальной логике

Введение

*Проблема допустимости исполнения воли
в развитии самосознания общества как такового*

Редкое общественное устройство не позволяет заявить о профессиональном призвании, политической избранности, боговдохновении. Но оно не всегда распознает в самом себе предпосылки подобной решимости. Определенно можно сказать, что здесь осуществляется выражение не всецело санкционированной свыше, но и не опустившейся до безначалия, в известной мере общей для «мы», – включающего в себя произносящего речь, выслушивающих ее и всех затронутых предстоящим поступком, – то есть «нашей» воли. Долгожданную формулировку собственной проблемы,

посетившую во время погружения размышления в себя и только в себя, часто принимают за внеличное откровение. Под озарением, или интуицией как первоначалом философии вообще, понимается результат длительного сосредоточения на частной идее вплоть до ее наложения на субстанцию чистого осознания и дальнейшую рефлексивную пустотность формы всеобщего самосознания, периодически обретающего конкретные проявления через данное вошедшее в него сознание. Например, метафизические размышления (*meditationes de prima philosophia*) Декарта удовлетворяют этому определению.

В полном спектре степеней осознанности высшей воли и исполнительной структуре констатируемых состояний рассудка, наделенных соответствующей властью, существуют трудноуловимые тонкости отличия самосознанием общества как такового среди привходящих импульсов к действию – тех, что исходят от «Мы» (связанного с субъектом всеединства), «мы» (познающего самое себя человеческого общения) и «я» (исключающего первые два фактора). В задачи самоопределения всякой общественной структуры входит принятие решения наделять избранных претендентов на расширение собственного сознания правом на власть (политическая предвыборная кампания) или бесправием на отказ от власти (нарушаемая особенность церковной самоорганизации, например, рукоположение отшельника в настоятели).

Не имеет смысла даже намереваться устанавливать одно-

значные признаки истинного проявления воли, по которым можно было бы «смягчить» доверие к интуиции, сделать его более или менее оправданным разумом. — Но лишь просмотреть всевозможные формы процесса воления вообще и ввести в употребление понятия, пригодные для развития общественного сознания, взятого не в конкретном историческом воплощении, а в отвлеченном рассмотрении зарождающейся функции «нашего» самосознания, восполняющего недостаток принципа самодостаточности. Заключение о положении дел в данной сфере предметности социальной философии, констатирующее недостижимость *государственности* для *государства*, остается в силе по существу.

Следовало бы считать государство не ошибкой, а несовершенством и фрагментарностью претворения универсальной воли в том, что касается идеала человеческого единства, или «мы». Наивысшее развитие «я» вообще опередило становление «мы», в то время как воспитание каждого отдельного «я» стимулируется установками среднего «мы». Но это не значит, что «мы» является онтологическим дубликатом «я» и вынуждено проходить те же самые ступени самоосознания и самореализации. Государство есть внеположенность «мы», незавершенность его внешней рефлексии. Даже поиски альтернативных и религиозных по сути общинных устройств выражают стремление к снятию, а не к уничтожению его достижений.

Телесность остается средством к *спасению*— как достиже-

нию всеединства вплоть до преобразования самого тела – не только для индивида, но и для общества. Одухотворение механизма государственной власти отражает основную задачу «нашей» воли. Дело не в том, что государством намерены управлять философы в качестве внешней принудительной санкции, но само государство – или то иное, во что оно окажется готовым перейти – предназначено к тому, чтобы стать философствующей структурой «нашего» сознания. Ничто в объективной реальности на данном логическом этапе не отвечает подобным запросам, но в социальной реальности мышления удастся констатировать факты претворения «нашей» воли.

Задачи исследования

Вступим в диалог между субъектами, занимающими разные позиции по отношению к осознанию собственного единства, насколько таковой вообще возможен – подобные позиции плохо соотносятся, поскольку их выразители встречаются изредка и ненадолго. Мы постараемся вернуться к предпосылкам социализации абсолютного выбора пути к высшей цели и остановиться на той грани, когда определенное понимание своего долга уже не ведет к воссоединению, но еще не препятствует ему – когда надо решиться на признание в неверности собственного *определения* воли – и попробуем заполнить именно этот разрыв содержанием всех отно-

шений, заключенных между верховной волей (наиболее абстрактной именно в крайней конкретности) и принятием ее человеком. Недостаточно представлять себе последовательность ценностей, переходя от одного достижения к другому; непосредственное приближение к идеалу должно вызывать к наличному бытию преобразование наших ближних, оставляя вопрос о социальной власти «Мы» («Я» и «Ты») над «мы» («я» и «они») принципиально открытым.

По мере философского предсоборования следует ответить себе-«нам» на те вопросы, которые суть запросы «Мы» к развитию «нашей» воли, поскольку все мы, волящие мыслить по любви к истине и ради людей, расширяем содержание понятия самодостаточности до границ самодовления некоторого общежития. В целях изменения опыта следует выработать понятие о связности, чтобы облегчить обнаружение в этом процессе точек контактов и стержня само-инициации по мере осуществления сплошной корреляции своих и прочих велений в модусе «нашей» воли и обретения центра координации «Мы» и «мы» как полюсов единения. Далее встают следующие вопросы.

Как возрастает личная склонность к взаимо-включению себя и других в направленное целеполагание? В частности, где кончается благоволение нравственного закона к развитию личностного начала и начинается сопротивление сформировавшейся личности произволению к всеобщему благу, скрепляющемуся воедино в неразличности «Мы» для

вступающих в него «я»? Переформулируем в церковных терминах, не претендуя на воцерковленность замысла: как возможно возлюбить *самого* Бога *живого*, а не сначала свое, а потом «наше» представление о Нем, включающее произвольную трактовку Его волеизъявлений? И что означает совпадение указанных проблем в самоопределении любого социума: расторжение воли на отдельные акты с невосполнимыми пустотами самовластия «мы», нагнетание тяжести ответственности в исполнении перекрывающихся требований, или мирное разрешение коллизии глобализации? Последнее выражает осознание субъектом «мы», или самой деятельностью обобществления, столкновения волевой гармонизации с гармонией и зарождение в зоне разрешения этого конфликта «нашей» воли.

Продолжая традиции русской философии, преимущественно религиозной, даже социальные проблемы приходится формулировать в апокалиптическом контексте. Когда «*с нами* (нам благоволит) *Бог*» неведомо как превращается в подспудное «*мы* (вместе) *с Богом* (намерены)», то понятие *верховой личности* Господа сводится к представлению о феноменальном проявлении абсолютной санкции на тот или иной поступок. Но существует ли Бог как социальный феномен, или Его трансцендентность преодолевается только в индивидуальном воплощении? И остается ли Он вообще личностью, когда с Ним встречаются не наедине, или являет Себя в другой форме – абстрактной или субстанциальной, на-

пример? Вопрос о совершенном субъекте имеет два аспекта: получает ли статус социального факта личное откровение; и наоборот, сохраняется ли форма субъективности при совместном получении откровения?

Предпосылка «нашей с Богом» совместимости, искомая со времен начала истолкования иудейских пророчеств и составившая особый род философской литературы, содержится в установлении волевого равновесия: сколько и как смиряется сама Самость, принимая человеческий или социальный облик; сколько и как смиряется человек или общество, внимая вселяющемуся в них Слову и покоряясь одержимости самым из всех самозабвений? Таковы и исконно русские вопросы о народе-богоносце и подневольности мессианства в социальной мысли. Находясь в замешательстве среди всеобщего несогласия о том, какова деятельная любовь Бога к Самому Себе и в чем выражается преобладание «Нашей» воли над «нашей» волей, следовало бы пойти дальше в вопрошании: есть ли иная воля Бога, зарождающаяся в переживании единства с Ним, кроме той, чтобы вновь отделить Себя от Себя в еще более перспективной рефлексии?

Эсхатологическая ориентация русской мысли сохраняется в социальных исканиях. «Русский онтологизм выражает не примат реальности над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в *наше действование* в нем. С этим связано и напряженное внимание к социальной проблеме, но ярче всего это обнаруживается в решающем вни-

мании к *историософии*».¹ «Нравственное сознание человека есть *практическая сторона сознания его богочеловеческого существа*. Добро, как Божья воля и действие Бога в нас и на нас, есть *условие нашего собственного существования*. Этика имеет социально-философское основание».²

Бог в собственном смысле слова, не искаженном религиозными или материалистическими догматами, есть первый предмет философии вообще, поскольку она должна быть идеализмом, не признающим конечные вещи истинно сущим.³ Философия начинается с определения Бытия, и оспаривать право мыслить Бога недопустимо, поскольку Он и есть Сущий, понятие и бытие которого нераздельны и неотделимы. Социальные отношения также балансируют на неосознанно принятом в качестве предпосылки определенном соотношении реального и идеального. «Наша» воля оказывается дальнейшей конкретизацией их дисгармонии, тогда как *воля Бога есть первый предмет социальной философии*.

Герменевтическое отмежевание от проблем одиночества в отношении «я – они»

В истолковании текстов мы будем придерживаться опре-

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Введение.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение. П. 3.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 221, 148.

деленной схемы ввиду обилия исследований о воле и полной незатронутости темы «нашей» воли. Акцентируем основные требования к содержанию: первоначальное отношение «Я» к «Ты» и «они», названное соответственно «Мы» или «мы»; проблемски понятия «нашей» воли, по-разному применимого в обоих случаях; установление господства-рабства как элементарного волевого отношения в назревшем «мы» и сподвижничества в предвосхищении «Мы».

Что касается способов опосредования при социальной инициации воли в условиях предрасположенности государственного устройства к систематизированному управлению отдельными волениями, необходимо уяснить отличительные признаки понятий, близких к воле по смыслу – желания, влечения, стремления, произвола, выбора, намерения и других. Существенна непосредственность волевого акта, даже если подобные поступки осуществлялись, но неизвестны индивиду и не совершались им до включения социальной интуиции. Также важно рассмотреть то основание воли в «Мы», которое остается незатронутым процессами социальной дифференциации.

Отметим волевой характер соотношения текстуальных объектов, подлежащих герменевтической деятельности, явный из определения подчиненного положения одного из них, что позволит в дальнейшем судить не только о герменевтическом пороке эклектики «мы» в подборе цитат, но и о совершенстве литературной формы «Мы» автора с читателем

в их отрешенности от сообщенного им текста. Суждение «я не есмь мое тело» преломляется в ссуждении (ассоциация с деньгами уместна) «мы не есть наш текст», подавая повод к овнешнению рефлексии «нашей» воли над «нашим» телом.

Не вдаваясь в детальное изложение того, что входит в *отрицательное определение* предмета нашего исследования, сделаем акцент на сознательном отказе от конкретизации понятия «они», входящего в структуру безнадежного «мы», не имеющего в перспективе никакого «Мы». Иногда под ним подразумевают «оно»⁴ как некий фон или среду, отдавая себе отчет в большей субъективности и терминологической четкости «они».

Косвенным образом, занимаясь ограничением полномочий патологического «мы» в связи с явно выраженной «не-нашей» волей, мы дадим понятию «они» *отрицательное определение*, что кажется наиболее адекватным движением мысли. Сюда же входит отсутствие интереса к апологии богооставленности, одиночества с Богом или одиночества самого Бога и сострадания к Нему. И не потому, что ничего подобного, равно как и гнева Божьего, в буквальном смысле не существует, – а на том основании, что реальность, означенная этими словами, становится уже чем-то нереальным по отношению к тем духовным фактам, с которыми хотела бы иметь дело «наша» воля. Однако нереальность эта будет развиваться сама собой в конкретизирующемся противопо-

⁴ См.: Фрейд З. Я и «Оно».

ставлении, и сверх-феноменальная целостность «*нашей-не-нашей*» воли не останется нарушенной.

I. Формирование социологического контекста

1. Переопределение подлежащего

Переход от «я» к «мы» – смена как объекта, так и субъекта. Альтернатива «мы» («я» и «оно») и «Мы» («Я» и «Ты»). Аргументация насущной для приемлемости философии обществом потребности в специфической разработке категории “нашей” воли. Бубер и Кант: обращение к «Ты» – властное или с любовью; безволие как безотносительность к Другому. Волеопределение реальное, идеальное или систематичное. Франк и «Декарт-Гегель». Сохранность личной воли в решении сообщества. Зиммель и Аристотель. Уместность проявления воли в ситуации неравенства. Намечающийся профессионализм повелевания и исполнительности

Вторая непосредственность интерсубъективности

Для фиксации начала предполагается известная замкнутость познающего и необщительного автора, вследствие чего вездесущему читателю предлагается отвлеченное теоре-

тизирование на межличностные темы. Предстоящий выход из прочно установившегося самодовления в социум означает смену не столько объекта познания, сколько субъекта воления, ибо объектом и в этом случае останется сам субъект. Мы совсем не хотим настаивать на том, что самодостаточное «мы» первично, и наш переход к осознанной несамодостаточности говорит о развитии ситуации в целом. Также мы не станем утверждать и того, что иррефлексивное «Мы» сколько-нибудь зависимо от наличия или отсутствия саморефлексии индивидов, входящих в него фрагментарно, как «я», или даже всецело, как «мы». Но мы постараемся отстоять здесь то предположение, что *самосознательное «Мы»* всегда производно, будет ли оно рассмотрено с точки зрения самосознательного «я», превосходящего собственную определенность, или с точки зрения бессознательного «мы», впервые обретающего способность самоопределения. На самом деле это один и тот же процесс.

Сама постановка задачи очевидным образом предопределяет позицию среди существующих разнородных методов центрации социального познания. Выделим три отрасли научного подхода к обществу: формальная социология, социальная философия и философская антропология. Соответственно, возьмем за ориентиры в указанных областях трех представителей: Зиммеля, Франка и Бубера. При всем различии их концепций, все они исходят из того, что обособляют «Мы» общения как форму исконного отношения «Я

– Ты» (из которого впоследствии развивается «Мы» общества) – от «мы» познания как формы вторичной и второстепенной связи «Я – оно» (чисто ментального объединения, ставшего, по общему мнению, тупиковым и непродуктивным). Известно, что «мы» познания тождественно самодостаточному «я», в то время как «Мы» общения не бывает тождественно никакому «я» и никогда не будет редуцировано к структуре просто рефлектирующего «я», хотя бы это было само «Я» абсолютного познания, ибо таковое немыслимо вне соборности всего непостижимого в существе Бога.

Вместо того, чтобы и впредь довольствоваться обнаружением онтологически фундаментальной сущности «Мы» и принятием ее в качестве нового основания собственной деятельности, мы видим проблему в том, что начальное «Мы» безусловно контактно и общительно. Но именно в силу необусловленности своей доверчивости оно бессознательно (точнее, только сознательно и держится на отрицании иного без всякого самоограничения) и, следовательно, *безвольно*, – то есть его воля не является волей в смысле способности к самоопределению. Это детское «Мы» пассивно перед любой совместной деятельностью, которую оно готово никогда не прекращать. В то время как конечное «мы» совершенно *асоциально*, поскольку оно просто воспроизводит на новом уровне закрытую (даже совсем замкнутую) систему «я», постигающего феноменальный мир «оно». Реальность такова, что первоначальное «Мы» переходит в окончатель-

ное «мы». Остается открытым вопрос о центре координации данных полюсов единения.

Второе из вышеназванных «мы» обладает тем преимуществом, что оно владеет или, по крайней мере, располагает хорошо разработанным категориальным аппаратом практической философии. С этой точки зрения проще выразить проблему социализации, поскольку *понятие* воли уже было многократно переформулировано и многосложно дифференцировано. Однако перед самым входом в социум вырисовывается другая трудность в процессе социализации. Кооперация «Я – оно» инстинктивно (инстинкт есть «свернутый» разум, чем и отличается от интуиции) отторгает нисходящую благодать соборования, делая основной упор на самодостаточности. Воцерковленная жертвенная философия утверждает необходимость полностью отказаться от воли, – вернее, обязательность *смены воли*. Но у отцов церкви речь шла о смирении «своей» воли перед волей «Божьей», а не о волевом «Мы», волящем и волимом. Церковь – это совсем другое, хотя и деятельное. Возврат от взрослого «мы» (нас как «оных») к детскому «Мы» (нас как «Твоих») предполагает, что мы ведаем, что творим: а именно, становимся детьми вновь, а не остаемся ими и впредь. Другими словами, при всякой социальной адаптации речь идет о внеличной, «нашей» богореализации.

Допустим намеченную ситуацию смены воли. Познающее «мы» в процессе своего полного обращения (несравнимого

с *проверочным* обращением сознания в феноменологии Гегеля) и обратного становления в «Мы» общения (тем более, несравнимого со *сходящимся* в самом себе становлением в логике Гегеля) будет знать лишь ту свою волю, от которой оно само и отказывается. Как каждая категория, воля называется многозначно, и своеволие тоже непросто. Но мы принимаем в рассмотрение только случай безоглядной решимости, где завершенная воля всецело определяется через самоотрицание. И отказывается «мы» от себя по иной воле, в пользу которой и происходит подавление этой. Мы не можем допустить какого бы то ни было «напластования» Божьей воли на свою волю, ссылаясь попросту на догмат о свободе воли. Остается предположить *разрыв* в причинно-следственной связи воления, или наличие *промежуточной* волевой интенции, носящей характер чистого контраста между двумя противоположными волями. Это и есть *само-снимающаяся* и, тем самым, *твердая* воля к смирению «мы» познания перед «Мы» общения в предвосхищении его прославления.

Если здесь существует разрыв, то он должен быть в каком-то смысле заранее спланирован, причем с обеих сторон. Этот смысл нам и предстоит выяснить. Возьмем крайний пример – намерение юродствовать, внешне представляющееся безрассудным. По достоверным свидетельствам предания, оно никогда не самовольно, но вдохновенно. Выставление подвига безумной веры на суд мира сего подчинено при-

званию, выявленному посредством откровения или совета более опытного подвижника, и назначено служить конкретным целям спасения ближних, – то есть оно всегда исторически актуально. Такова была курьезная молитва отшельников на северном острове: «Трое *нас*, трое *Вас*... *Господи*, помилуй *нас*!» – понятие триединства было для них реальным способом существования. Пусть даже «мы» (все еще «мы») переходит к другому самоопределению, к другому способу самоопределения и даже к другому пониманию самого самоопределения вообще. Но оно сохраняет при этом непрерывность самосознания и, следовательно, должно отвечать как за *последовательность волеия*, так и за его *своевременность*. Когда один церковный чин взял на себя труд обучить тех подвижников каноническим молитвам, они смиренно внимали ему, но после его отплытия, взявшись за руки побежали вдогонку по воде каяться в своей забывчивости. И он уже не стал повторяться (повторять себя в своей отдельности от их слитности, пытаясь слить их в качестве «они» с собой, а не себя с ними как «Ты»).

Представленная последовательность проблематична и предполагает вполне определенный порядок решения вопроса о свободе воли в связи с разумом. Тем не менее мы утверждаем ее, хотя бы не логически, но этически. Ведь поскольку «Мы» (уже «Мы») остается вменяемым и признается или даже не признается таковым другими «мы» (все еще «мы»), оно несет ответственность за *обоснование* принятого

решения. Следует обратить внимание на два различных характера целостности «мы» и «Мы» в последних сочетаниях. В первом случае: «еще мы» и «уже Мы» – смена позиции требующего нашего внимания субъекта воления, разорвавшего круг завершенности познания. Во втором случае: «уже мы» и «еще Мы» – смена перспективы интересующего нас объекта познания, разорвавшего круг завершенности воления. Форма единства в обоих случаях не образует завершенности, поскольку она отличается от формы другого единства и есть нечто отдельное от него, а значит и раздельное в самом себе. Ответственность за объективность поступка принимается на том основании, что по видимости оставляемые и продолжающие воздействовать на «Мы» те же самые для себя «Я – оно» становятся теперь для «Нас» – «Вы».

Философская антропология: дихотомия воли

Присмотримся к означенному под односторонней неразделенной ответственностью нового «Мы» перед прежними «Мы» и «мы». Обращение «Мы» к «Мы» относится к непосредственному самооправданию и никого не интересует. Для того чтобы упрочить доказательство неизбежности сохранения связей с «мы», достаточно показать, каким образом Бубер утверждает *независимость* акта перехода со стороны «мы – Мы» в отношении к другому, включенному нашим «Мы – мы» в себя – конкретно, перехода от обращения с

«ним» до обращения к «Ты», – от ответа со стороны этого другого. Основное событие по Буберу все равно произошло на *нашей* стороне, и «Мы» состоялось.

Следовало бы заметить, что мы лишаемся «Ты» в тот же самый момент, как только отказываем ему в способности оставаться для нас «им», то есть вести себя неадекватно нашей собственной трансформации. Ведь таким образом мы игнорируем его волю к сохранению прежнего союза и требуем от него иных отношений, превращая его в объект под названием «Ты». Но Бубер говорит о любви, а наша тема лежит пока в иной плоскости рассмотрения, поэтому мы обращаем внимание на закономерности управления сознанием, избегая безоговорочной апелляции к имманентной власти истинного единодушия.

Вернемся к подведомственным нашему пониманию силовым отношениям. Бубер пользуется такой парой соотносительных понятий, как «маленькая воля» и «большая воля», причем только первое наделяется смыслом термина «произвол своеволия» (странная тавтология в русском переводе) и употребляется наряду с ним, тогда как второе служит скорее намеком на предстояние перед «Ты». Но это не понятия вообще уже по одному своему количественному характеру. Очевидно, он подразумевает под ними задействованные выше своеволие и волю Божью.

Подобное деление было проведено в античности и неоднократно перепроверено на разных этапах развития систе-

мы практической способности познающего «мы» от Декарта до Гегеля, а позже его оппонентами. Другими словами, оно всегда было классической темой познающего «мы». Бубер, поскольку он переходит от невыразимого переживания к сравнению культурных способов общения и познания, должен был воспользоваться традиционно установленными категориями или привести более веские основания для введения новых, чем приписывание лучшему «Мы» лучшего из волений «мы». Если же перевод направленности воления от «оно» к «Ты» – переход от неуместного к совместному волению – считается корректным, то категории все-таки предпочтительнее развивать до введения их в полемику.

Обратимся к сравнению религиозной антиномии с философской. «Кант мог релятивизировать философский конфликт между необходимостью и свободой, отнеся первую к миру явлений, а вторую – к миру сущностей, так что они уже не противоречили друг другу, а скорее соотносились, как те области, в которых они действуют. Но если я рассматриваю необходимость и свободу не в мыслимых мирах, а в реальности моего пребывания перед Богом, если я знаю: “Я отдал себя”, и в то же время знаю: “Это зависит от меня”, – тогда я не вправе уйти от парадокса путем отнесения двух несовместимых положений к двум различным сферам действия; я должен принять их оба; и, переживаемые, они суть одно».⁵

Невозможно непосредственно приписать свободу вели-

⁵ Бубер М. Я и Ты. Ч. 3.

кой воле и подверженность злему року – малой воле, но приходится сохранять представление о волевой способности недифференцированным. Допустим, что Кант действительно осознанно находится в присутствии Бога, но называет его мыслимым, тогда как Бубер, наоборот, в собственной плоскости референции называет свое осмысление переживанием близости к Богу, – и нет критерия, чтобы оценить, чье определение нравственного долга ближе к воле Бога, – «бога» Канта или «бога» Бубера. Великая воля остается свободна от малой воли посредством слияния с ней, но не освобождается от иной противоположности произвола, заведомо неслиянной с ним. Данная дилемма входит в раздвоенность «я» между «Ты» и «оно». «В понятии социального объединяют как вырастающую из отношения общину, так и скопление лишенных отношения человеческих единиц... Но нельзя разделить свою жизнь на реальное отношение к Богу и нереальную Я – оно связь с миром».⁶

Дихотомия воли оказывается определяющей для различения введенных типов «мы» и снимается в единстве понятия «мы» вообще. Такова неразличенность между «*Божьей волей для нравственного самосознания*» Канта и «*решением великой воли, встречающей Ты*» Бубера. Однако деление «мы» отражается и на само-различении «я» и «Я» – в зависимости от характера отношений, в которые оно вступает. Пусть это будет не развитие «Я» самосознания из «я» сознания, но

⁶ Там же.

неприкосновенность «Я» богореализации для «я» мирского мудрствования, – если не устанавливать однозначного соответствия и между ними.

Доступность интерпретации представлений о внутреннем и внешнем для «мы» воления, сложившихся в односторонней полемике Бубера с Кантом, – прототипом которой для Бубера послужило членение понятия «мы», – казалось бы, выявлена. Но сравнение снова теряет наметившуюся почву. Суть дела не в подразделении категории воли, а в смещении области ее означаемого. Самый факт наличия воли оказывается для Бубера *основным признаком* предстояния пред «Ты»: «Только тот, кто знает отношение и присутствие Ты, способен принимать решение... Именно то надо называть правильным, на что решаются; и если существует дьявол, то не тот, кто против Бога, а тот, кто не принимает решения в вечности».⁷

Основополагающим противоречием воле Господа считается не частное самовольство, но полное *безволие*. Никакой воли у «Я», связанного только с «оно» и лишь на разумном основании, пусть и практическими отношениями, вообще не предполагается. Своеволие служит средним термином в суждении смирения, и оно просто вынуждено двоиться. В силу приоритета многоликости воли перед ее многозначностью, движения многих и одного субъектов в целостном волении пары противоположностей, заключенной внутри про-

⁷ Бубер М. Я и Ты. Ч. 2.

межуточного «мы – Мы», оказываются примерно скоординированы: «*Воля к извлечению пользы и воля к могуществу* действуют естественно и законно до тех пор, пока они сопутствуют человеческой *воле к отношению*, пока они движимы ею... Общественные структуры черпают свою жизненность от изобильной силы, реализующей подлинное отношение, которое пронизывает ее, определяя ее телесную форму».⁸

⁸ Там же.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.