

чем рациональность, возвращенная на анализе безличного сущего, это будет рациональность, выросшая из рациональности культуры, и в становлении этой новой рациональности может участвовать философия С.Н. Булгакова.

Библиографический список

1. Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Собр. соч., 2-е изд., Т. 3. СПб., б.г.
2. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; Зандер Л. Отец Сергей Булгаков // Булгаков С.Н. Православие. М., 1991; Долгов К.М. Думы о добре и красоте // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
3. Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995.
4. Русский позитивизм. Лесевич. Юшкевич. Богданов. СПб., 1995.
5. Булгаков С.Н. Соч. в 2-х томах. М., 1993.
6. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
8. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.

Н.А. Чуракова (Самара)

СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА «МЕЖДУ» В ХРИСТИАНСКОМ СО-БЫТИИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими.

Жо Боске

Превращение единого иудейского Бога в Бога-отношение-между-ипостасями, а также в Бога-Христа, который с Богом-Отцом одно, меняет концепцию человека в христианской картине мира. То, что Логос=Слово стало плотью, создает для людей возможность другого видения, обнажает двуприродность каждого из живущих. В ветхозаветном мире социальные гарантии лежали вне человека - они были воплощены в Боге, который их опредметил в Законе. Сам факт вочеловечивания Бога демонстрирует, что гарантии могут находиться внутри: «Царствие Божие внутри вас есть». Человек, созданный по

образу Бога и решивший восстановить свое подобие Ему, должен теперь каждый раз иметь дело не с физическим миром, который он совсем недавно упорядочивал с помощью 613 постановлений Закона, но со своим внутренним миром, этим островком Божественного внутри самого себя. Его духовное возрастание и продвижение в жизни отныне будет связано не с тем, что он может стать святее своего друга или соседа, но с тем, что он каждый раз будет преодолевать самого себя, физическое в себе. Когда Христос говорит, что к Богу нет другого пути, а только через Него, Он, по сути, утверждает, что только через осознание этой собственной двуприродности, имеющейся в каждом, человек может начать движение к Богу.

Отныне человек - это то, что «между», это поле натяжения между Божественным началом в нем и собственно человеческой артикуляцией этого Божественного. Пространство «между» - это такая пограничная зона в пространстве сознания человека, которая вбирает в себя два гетерогенных образования: область «уже» (сказанного, сделанного, то есть опредмеченного, оформленного) и область «еще не» (не оформленного). Она дважды продуктивна, ибо соединяет, не смешивая (со-держит неслиянно и нераздельно) опыт уже известного с интуициями грядущего. На линии времени этой позиции «между» соответствует только загадочная и неуловимая точка настоящего, которая в экстатической мгновенной вспышке объединяет «уже» и «еще не». (Нам представляется, что открытием «ризомы» как особого пространства «между вещей», как «перпендикулярного направления, поперечного движения, которое влечет за собой и одно, и другое», «возрождает логику «и», переворачивая онтологию, ибо смещает основание, отменяет начало и конец», Ж.Делез и Ф.Гваттари (2.С.31)) каким-то образом обязаны тем интуициям, касающимся пространства сознания Богочеловека и человека вообще, которые европейское сознание усвоило благодаря христианским представлениям).

Чтобы можно было всерьез заговорить о пространстве сознания, его надо было получить как чистую форму, свободную от социокультурных напластований. В Евангелиях человек освобождается от того унаследованного фактического ореола, в котором он не виновен (Христос подчеркивает несущественность этнической и половой принадлежности человека, его социального положения, его религиозного статуса, его физического состояния), и от наличного этико-психологического фона, который он сам создал своим поведением (Христос прощает человеку все его грехи), и вычленяется понятие «любой», «каждый». В текстах Евангелий демонстрируется, что сознание

всякого человека устроено по единому образцу: в нем есть заложенное изначально Божественное основание, которое требует реанимации (надо всем родиться изначально, заново, от Духа, утверждает Христос), и собственно человеческое, плотское, которое его оформляет. Христос (второй Адам) являет собой реальный пример изначального сосуществования Божественного и человеческого начала. Поскольку та целостность, которую некогда представлял собой человек (первый Адам), нарушена, создано новое качество, характеристикой которого является отступление от Божественного начала, а с точки зрения Бога, любое отступление от единства с Ним есть уже создание иного качества, поэтому количественные параметры, степени отступления не существенны. Единство Божественного начала в людях несравненно существеннее разницы его оформлений. С позиции сосуществования с Богом, блудницы и мытари, социально и духовно обделенные представляют собой такое же качество, как и нравственно и социально благополучные. (А в инструментальном отношении - как материал для Божественного воздействия - грешники даже лучше, поскольку не являются и чаще всего не осознают себя самодостаточными, не обладают иллюзией собственной целостности, а значит, в большей степени открыты для того, чтобы составить с Богом одно целое, предуготованы к со-бытию с Ним).

Итак, первым шагом к выделению чистого сознания было утверждение несущественности той разницы человеческих сознаний, которая создается историко- и социокультурными характеристиками. На втором шаге было провозглашено, что никакая форма не имеет ценности, даже если эта форма принадлежит самому Христу (отсюда призывы Христа не бояться тех, кто покушается на тело, духу же не может принести вреда; отсюда - готовность быть распятым). Равнопричастность Божественному началу уравнивает всех в самой приоритетной сфере и упраздняет, делает несущественными все различия, касающиеся формы и очерчивающие ту сферу человеческого, которая в со-бытии с Божественным располагается позади дефиса. Что касается содержательности сферы Божественного (той, что впереди дефиса), о ней можно судить по притчам Христа о сеятеле, о купце, который продал все, чтобы купить одну драгоценную жемчужину, о пастухе, оставившем девяносто овец в поисках одной потерявшейся, о хозяине, заплатившем одинаково всем поденщикам, независимо от времени, потраченном каждым из них на работу, об отце, который устроил пир в честь возвращения в дом сына - бездельника и пьяницы и т.д. Поведение всех действующих лиц в этих притчах было бы нелогичным и даже абсурдным, если судить по че-

ловеческим меркам (ибо человек, как существо ограниченное, всегда регламентирует все свои усилия), но поскольку это каждый раз поведение не человека, но Бога, то все эти притчи - часть общей стратегии, которая подводит к представлению о том, какво Божественное: Оно безразмерно, избыточно, всеохватно, изобильно без разбору, Оно упраздняет все антиномии и стереотипы, наработанные культурой, и создает человеческой жизни и сознанию новое измерение. Бог отдает себя всем весь, целиком, а берут от Него по-разному, в зависимости от степени готовности, то есть дробление этого целого, появление степеней, исходит от человека, а не от Бога. Поскольку истинно только то, что исходит не от человека, но от Бога («Не как Я хочу, но как Ты», - говорит Христос [Мтф.26:39], обращаясь к Богу-Отцу, или: «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» [Иоан.14:10]), получается, что сфера Божественного - единственное истинное общее всем людям пространство сознания.

Поскольку Божественное - это из-начальное, то содержательность этой сферы связана также с разрушением разницы между «много» и «один»: движение сознания к началу - это его движение к осознанию ценности единицы. Для Бога «всё» и «одно» - равновелико: с этим связано значение притч о продаже или оставлении всего ради обретения всего в одном. Вернуть человека к своим началам значит показать ему, что многое может быть сведено к одному, различия между людьми - к тождеству. У всех один Отец, и все в этом смысле - одно. Все есть одно в общем поле Божественного.

Таким образом, для «Я» и «другой» открываются общие основания: в «моя жизнь» и «твоя жизнь» общим и главным становится «жизнь», а «Я» и «Ты» являют собой лишь разные формы выражения этой жизни. Осознание «другого» как «такого же, как Я» - первый этап осознания ценности каждого, создание онтологических оснований для формирования понятия «индивидуальность». В ориентации «Я» на «другого» происходит размыкание изолированностей, и создается общее духовное поле - пространство Божественного. В движении к «другому» происходит идентификация себя и другого, а в обратном движении к себе - выделение себя из общего духовного поля, осознание себя и другого как разных рисунков единого Божественного, превращение собственной единичности в индивидуальность. Индивидуальность в христианском значении - это конкретная модификация общего духовного поля, выражение данным человеком единого для всех Божественного смысла. В главных заповедях Христа «Возлюби Господа Бога твоего...» и «Возлюби ближнего твоего,

как самого себя» закладываются основы соборного сознания как общего поля смысла. Поскольку и в другом, и в самом себе можно возлюбить только Божественное начало, в этих заповедях описывается своеобразный неоплатонический круг (можно вспомнить учение Прокла о Едином, которое пребывает в себе, выходит за свои пределы, возвращается к себе), содержанием которого является существующее в натяжении взаимоотношение Божественного как такового к Божественному, заключенному в двух формах - в другом и во мне. Сущее, - как говорит М. Хайдеггер, - имеет онтологическую структуру круга. Какое же движение совершает сознание, осуществляя вторую заповедь? При моей оценке «другого», которая исходит из такого условия и основания во мне как Божественное начало, я постигаю в «другом» это же Божественное начало. Поэтому, уходя к границам, заданным индивидуальностью этого «другого», мое восприятие снова возвращается к своим истокам, к «генезису» (если воспользоваться словом Э. Гуссерля, которое звучит в «Картезианских медитациях») и рассеивается в Божественном начале, общем в этом «другом» и во мне.

Таким образом, по одну сторону дефиса в со-бытии Бога и человека мы имеем открытую и общую всем безграничность и избыточность, а по другую - ее каждый раз конкретное о-граниченное восприятие и оформление. Соединиться с самим собой догребовным, с Божественным в себе - это и значит составить с Богом прежнее единство.

В греческом подлиннике Евангелия от Иоанна для обозначения этого состояния используются глаголы πληρωω и τελεωω - совершать, исполнять, делать полным, окончательно сводить. Причем глагол τελεωω - однокоренной с существительными τελευτη - конец жизни, смерть и τελος - конец, посвящение, таинство, священнодействие. «Ныне же к Тебе иду, и сие говорю во вселенной, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную (сбывшуюся, окончательно исполненную - πεπληρωμενην)» [Иоан.17.13.]. Или: «Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены (исполнены, окончательно сведены - τετελειωμενοι) воедино» [Там же, 17.23.]. Или: «Просите и возьмете, чтобы радость ваша была совершенной (исполненной - πεπληρωμηνη)» [Там же, 16.24.]. Понятия наполнения, исполнения, совершения используются в Евангелии как знаки продолжающегося сотворения мира, его духовного становления, отмеченного как взлетами человека, так и его падением. «Да будут сведены воедино», - говорит Христос об уверовавших в Него, и речь идет не об опредмеченной сведенности в одно, но о направленности сознания каждого

на это единство, о принципе устремленности к единому полю сознания.

Содержательность со-бытия Бога и человека во многом определяется двойственной структурой этого со-бытия (о двойной структуре любого события см.: 1.С.183). В первом случае (назовем это первой моделью) это со-бытие **Бога** и человека, а во втором (вторая модель) - Бога и **человека**. Вторая модель - это конкретный, частный случай, происходящий с индивидуумом, эта модель входит как момент в ту безграничность и доиндивидуальность, которая является содержанием первой модели. Так, противоестественная с точки зрения житейской логики второй модели жажда своего физического конца, будучи включенной в более обширный контекст Божественного всевидения первой модели, оказывается движением сознания к истине, к Царствию Небесному: к освобождению от оков физического существования, обретению человеком своей Божественной сущности. «Конец» входит в более ёмкий контекст «начала», смерть упирается в точку вечной жизни.

Фактом этой двойственности и сохранением приоритета первой модели со-бытия над второй объясняются многочисленные «парадоксы» учения Христа. Разомкнутая обращенность друг к другу сфер Божественного и человеческого, которая составляет целостность события, культивируется Христом, и в разнообразных учительских формулах Он учит не разрушать ее. Советы - отдать последнюю рубашку, идти второе поприще, подставить другую щеку - это советы не разрушать того единства с Божественным, которое воплощается в каждом человеке. Сопротивление, оказанное человеком физическому насилию, разрушает слиянность человеческого с Божественным в нем, вычленяет в нем собственно человеческое и замыкает его в новое единство - с человеческим же, но в другом. Чтобы не допускать создания этих уродливых единств, этого со-бытия человеческого с человеческим, Христос запрещает даже думать дурно о другом человеке, ибо дурная мысль тематизирует в другом не то, что нужно - не сферу Божественного, но сферу человеческого. Парадоксальные жесты Христа: демонстративное нежелание выйти во время беседы с учениками к матери и братьям; требование к ученику не тратить время на похороны отца и следовать за Учителем, - все это своеобразные христианские коаны, суть которых в том, что духовное общение, со-бытие Бога и человека, которое происходит всегда здесь и сейчас, не может быть ни отложено (похороню, мол, а *потом* последую за Тобой), ни прервано (пообщаюсь, мол, с матерью и братьями, а *потом* вернусь к вам). Эти «потом», которыми человек отгораживается

от сферы Божественного, имеют совсем иной смысл, чем то «потом», которое Христос часто обращает к своим ученикам: «Потом поймете...». Этим обещанием Христос оставляет открытой сферу смысла: она ждет действий понимания со стороны человека.

Чтобы уточнить структуру пространства «между» в со-бытии Бога и человека, рассмотрим конкретный пример. Он касается поведения одного из любимых учеников Христа - апостола Петра во время ритуального омовения ног. Христос оmyвает ноги своим ученикам и подходит к Петру. Как ведет себя Петр? Он поступает так, как и все люди, сталкивающиеся с тем, что они понять не могут - пытаются свести непонятный поступок или загадочное высказывание к стереотипу или правилу, тем самым помещая их целиком в сферу онтического. Итак, как ведет себя Петр? Он мечется. Сначала он не позволяет Учителю мыть ему ноги, и в этом дают о себе знать усвоенные им текущие социокультурные нормы, не допускающие того, чтобы Учитель был унижен перед учеником. Потом Петр требует помыть его всего, и в этом новом требовании просвечивает действие традиционных социокультурных норм, здесь заявляет о себе мифологическая магия по аналогии: чем больше будет площадь омовения, тем больше будет «часть» с Учителем в Царстве Небесном. Но помимо этих двух опредмеченных интенций, Петром управляет некая другая интенция, которая «больше» этих двух: она еще не оформлена (да и не может быть оформлена) Петром, но она уже понята им (в хайдеггеровском значении слова «понимание»), то есть она в нем уже есть. Если бы ее не было как какой-то направляющей и уточняющей, направляющей силы, Петр бы так не метался, бросаясь из крайности в крайность. Эта оконтуренная страстным желанием понимания действий Учителя «пустота» уже действует в Петре и на Петра, она подготована к тому, чтобы стать его пониманием, чтобы слова Христа «Что я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Иоан.13:7) исполнились в нем смысла. «Событие, - говорит Ж.Делёз в «Логике смысла», - это тождество формы и пустоты» (1.С.167). «События подчиняются иным законам, чем телесные причины; они определяются только связью с бестелесной квази-причиной» (Там же.С.175).

Пространство «между», которое является подвижным, процессуальным единством двух разноприродных сред - Божественной и человеческой, - проявляет себя как смыслообразующее. По логике этого пространства человеческое имеет смысл только тогда, когда оно укоренено не в другом человеческом, но в Божественном. Высказанное имеет смысл, если оно имеет своим основанием не другое вы-

сказанное, но еще не бывшее высказанным. Этическое - если оно основано на экзистенциальном, и, таким образом, любое онтическое - на онтологическом. Поскольку такое предположение и предрасположение неоформленного, но коррелирующего с формой, является совершенно обязательным для содержательности пространства «между», постольку пространство «между» по своему устройству совершенно идентично у Христа и любого другого человека. Трудность определения содержательности этого пространства связана с тем, что те экзистенциальные основания, которые способны о-формить, сформировать любое грядущее понимание, не могут быть сформулированы по определению, ибо любая формулировка превращает неисчерпаемость смысла в определенность значения, онтологическую возможность в онтическую реальность. Любое оформление способствует тому, что сознание покидает пространство «между», где оно пребывало в особом качестве осмысленного, и попадает в сферу онтического, собственно человеческого, которую оно вместо того, чтобы обогатить качественно, пополнило количественно.

Возникает вопрос: если любая форма переводит онтологические основания в сферу онтического, то зачем стараться о какой-то индивидуальной форме восприятия смысла - чем она лучше уже апробированного стереотипа? Почему Христос так последовательно компрометирует поведение «по правилам», зачем так часто нарушает Закон, утверждая при этом, что не нарушить Закон Он пришел, но исполнить? Как говорит А.В. Ахутин, «понимание есть со-бытие вещи с человеком, оно требует от человека изменений самого себя, это действие» (6). Человек как понимающая форма - это подвижное разомкнутое образование, ориентированное на то, чтобы составить с понимаемым со-бытие, это формирующаяся форма, примеряющаяся, приравнивающаяся к надвигающемуся и требующему выражения смыслу. Понимаемое как грядущая форма - это не поле возможностей, которые безучастны к своему оформлению, напротив, они как металлические стружки по отношению к магниту - наведены, наизготове, они принципиально определены пониманием, но еще не определены, не выражены, не сформулированы, еще не покинули поля смысла (см.: 11.С.144). Рождающаяся впервые от такого со-бытия двух открытых друг другу форм (которые Ж. Делез и Ф. Гваттари назвали бы «незамкнутыми кольцами» - См.:2.С.14) новая форма отличается от любой уже известной формы тем, что она сохраняет следы своего происхождения - процессуальности и разомкнутости, а значит, сохраняет способность вернуться к своим истокам. Если же человек ждет надвигающийся смысл с заслонкой готового стереотипа, то не

возникает никакого со-бытия, не происходит никакого понимания, не создаются основания для соприкосновения с полем смысла.

С проблемой формы, о-формления человеком своих восприятий накатывающего на него бытия связаны главные экзистенциалы пространства «между», которые рассматриваются и разрабатываются в Новом Завете и в святоотеческой литературе: это вера, любовь, страдание и творчество как со-творение человеком самого себя.

Вера, как и все остальные экзистенциалы со-бытия Бога и человека, - это такая направленность сознания на..., которая не имеет онтических оснований. Вера есть для человека в той мере, пока она не опредмечивается, как только человек, верящий во что-то, удостоверяется в этом, он покидает пространство веры. В Евангелиях постоянно подчеркиваются преимущества веры над эмпирическим знанием. «Блаженны не видевшие и уверовавшие», - говорит Христос (Иоан.20:29). Прагматикам Фоме и Филиппу, которые всякий раз хотят удостовериться, Он предпочитает доверчивого Петра. Вера - это актуальное осознание человеком своей укорененности в Боге, неисчезающее, длящееся ощущение, которое Христос передал словами: «Я не один, потому что Отец со Мною» (Иоан.16:32). С одной стороны, вера сливается с таким экзистенциалом, как любовь. Она так же бескорыстна и безрассудна, то есть не рассудительна. С другой стороны, вера связана с экзистенциалом творчества как раскрытия в человеке необыкновенных возможностей: «Если будете иметь веру с горчичное зерно, ...- ничего не будет *не-возможного* для вас» (Мтф.17:20).

Поскольку евангельская интуиция любви как пространства общего между «Я» и «другой» уже рассматривалась выше, отметим только ее грядущую продуктивность для философии XIX-XX вв. Исходя из этой интуиции, Ф.Шлейермахер (7.С.83-86) и П.Тиллих (8) исследовали область чувств как пространство и онтологическое основание религиозной жизни. Именно исследование любви как со-бытия «Я» и «другого» легло в основу тех анализов сознания, которые сделали В. Соловьев (10. С.505-508), М. Бубер (12. С.21,51-55), С. Франк (14. С.373-377), Г. Марсель (13. С.145-146).

Актуальность в христианской литературе такого экзистенциала пространства «между» как страдание связана с проблемой телесности, тела как некоего о-формления сферы духовного, о-пределенного пространства, в границах которого осуществляется со-бытие Бога и человека. Поскольку всякая форма (и любой человек как форма) существует в сфере онтического, то проблема возвращения духа обратно в пространство со-бытия с Богом связана либо с тем, что в

процессе умной молитвы дух покидает границы тела-формы (но это удел избранных), либо с разрушением тела-формы. Последнее доступно всякому мученику за веру, поэтому в Евангелиях культивируется физическое страдание. Страдание - это не просто демонстрация несущественности себя как физической формы - «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить», - говорит Христос, или: «Кто станет сберегать душу (то есть жизнь - Н.Ч.) свою, тот погубит ее, а кто погубит ее, тот оживит ее» (Мтф.10:27; Лк.17:33). Страдание - это процесс, развернутый во времени, актуальное дление разрушения телесной формы, что имеет двоякий смысл. Во-первых, в разрывах разрушающейся формы просматривается сфера Божественного - как удачно выразился Ж. Батай: «Лишь умирая..., я увижу разрыв, который составляет мою природу, и через который я и выходил за пределы того, что существует» (4.С.134). Во-вторых, процессуальность страдания не позволяет человеку выйти из пространства «между» в сферу онтического.

Что касается творчества, которое понимается в Евангелиях как непрекращающееся со-творение человеком самого себя, то суть его определяется тем, что, во-первых, человек должен творить из себя форму, пригодную для со-бытия с Богом, что необходимо быть именно «Я», индивидуальной формой, чтобы общая всем и во всех Божественная сила проявилась. В этом смысле, любое действие и слово Христа - это урок самостоятельности, демонстрация необходимости каждый раз заново приступать к решению, казалось бы, знакомой проблемы, которая может быть подведена под уже известное правило. Примечательно, что теолог XX века П. Тиллих в «Систематической теологии» самое теологию помещает в пространство «между», говоря, что она движется между сферой вечного, абсолютного, и человеческой «ситуацией». Сама же человеческая ситуация, с точки зрения П. Тиллиха, есть форма *творческой* интерпретации существования в различных социокультурных условиях (9.Р.14-20). Наш современник А.В. Ахутин, определяя человека как существо «всегда уже существующее, но одновременно и всегда еще только могущее существовать» (5.С.37), также указывает тем самым на онтологические основания человека как сотворяющего себя. Всякий акт познания, с точки зрения А.В. Ахутина, есть не применение понятия, но его изменение, развитие (Там же). Этот вывод подтверждает актуальность христианских представлений о человеке как о творческом=творящем себя существе и о творчестве как об одном из основных экзистенциалов со-бытия Бога и человека. Во-вторых, человек должен стремиться к тому, чтобы вовсе не оформлять, не опред-

мечивать своего со-бытия с Богом в общении с самим Богом и с «другими». Проблема сотворения и сохранения со-бытия с Богом в процессе чистой молитвы как проблема удержания от оформления актуальна для представителей мистического богословия. Так, Евагрий Понтийский считал, что ум молящегося должен избегать всего, что связано с образом, границей и формой: «Молясь, не облакай в самом себе Божество в зримые формы, и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо (чувственным) образом» (15.С.84). Даже благое дело - познание логосов вещей - отделяет человека от Бога, ибо будучи представлениями о вещах, размышления о логосах «запечатлевают и оформляют ум, а поэтому и уводят его далеко от Бога» (Там же. С.81). Таким образом, творчество как сотворение человеком со-бытия с Богом - это непрекращающееся удержание своей веры, своей любви к Богу от оформления, ибо «сущностное ведение» не должно быть «ощупываемым» (Там же.С.84). Думается, когда М. Хайдеггер говорит о том, что «*Возможность* как экзистенциал... есть наиизначальнейшая и глубочайшая положительная онтологическая определенность здесьбытия» (16. С.4), он выделяет структурные основания того экзистенциала пространства «между», который воспринимается, исходя из христианских текстов как экзистенциал творчества = со-творения человеком самого себя.

Проблемы, связанные с этим экзистенциалом со-бытия Бога и человека, представляются наиболее актуальными для философии культуры. Не случайно, и Ж.-П. Сартр, и М. Фуко, и Р. Барт, и Ж. Батай, и Ж. Делез самое пристальное внимание уделяли творчеству как онтологическому основанию жизни человека. Ведь именно творческая деятельность, творчество как тип поведения дает «истине со-бытия единственный шанс не слиться с его, события, неизбежным осуществлением» (1.С.195).

Библиографический список

1. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996.
3. Делез Ж. Фуко. М., 1998.
4. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
5. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1997.
6. Ахутин А.В. Курс лекций по древнегреческой философии, прочитанный в Университете Наяновой в феврале 1998 г.
7. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи. СПб., 1994.
8. Tillich P. Love, Power & Justice // Main works. Vol.1, 1989.

9. Tillich P. Systematic Theology. Vol.2. - Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959.
10. Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. В 2-х тт. М., 1988. Т.2.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
12. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
13. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.
14. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990.
15. Евагрий Понтийский. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.
16. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

С.А. Лишаев (Самара)

**А.П. ЧЕХОВ: ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТЬ НЕВЫРАЖЕНИЯ
(О метафизическом смысле “сдержанности”
и “паузы” в “мире Чехова”)**

*Мне не спится, нет огня;
Всюду мрак и сон докучный.
Ход часов лишь однозвучный
Раздается близ меня,
Парки бабье лепетанье,
Спящей ночи трепетанье,
Жизни мышь беготня...
Что тревожишь ты меня?
Что ты значишь, скучный шепот?
Укоризна или ропот
Мной утраченного дня?
От меня чего ты хочешь?
Ты зовешь или пророчишь?
Я понять тебя хочу,
Смысла я в тебе ищу...
А.С. Пушкин*

Ряд характерных особенностей художественного стиля А.П. Чехова не могут быть поняты без учета метафизической позиции писателя и, соответственно, его мета-физического и мета-литературного замысла. Особые выразительные средства литературного стиля Чехова, о которых пойдет здесь речь, есть ничто иное, как *симптомы* какого-то *сдвига в понимании и реализации художником собственного замысла*. А потому анализ стилистических особенностей чеховской прозы является для нас средством проникновения в новый для русской литературы конца прошлого века “расклад” в отношении пи-