



Министерство  
образования и науки  
Российской Федерации

«ИНОЦЕНТР  
(Информация. Наука.  
Образование)»

Институт имени  
Кеннана Центра  
Вудро Вильсона  
(США)

Корпорация Карнеги  
в Нью-Йорке (США)

Фонд Джона Д.  
и Кэтрин Т. МакАртуров  
(США)



Данное издание осуществлено в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», реализуемой совместно Министерством образования и науки РФ, «ИНОЦЕНТРОМ (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном издании, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов Программы.

З О Л О Т А Я   К О Л Л Е К Ц И Я

**В.П. Барышков**

## **АКСИОЛОГИЯ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ**

### **Научный Совет**

- |  |  |
|--|--|
| <b>Барановский</b> Владимир Георгиевич | – доктор исторических наук,<br>член-корреспондент РАН                    |
| <b>Дробижева</b> Леокадия Михайловна   | – доктор исторических наук,<br>профессор                                 |
| <b>Каменский</b> Александр Борисович   | – доктор исторических наук,<br>профессор                                 |
| <b>Мельвиль</b> Андрей Юрьевич         | – доктор философских наук,<br>профессор, заслуженный<br>деятель науки РФ |
| <b>Михеев</b> Василий Васильевич       | – доктор экономических наук,<br>член-корреспондент РАН                   |
| <b>Федотова</b> Валентина Гавриловна   | – доктор философских наук,<br>профессор                                  |
| <b>Шестопал</b> Елена Борисовна        | – доктор философских наук,<br>профессор                                  |
| <b>Юревич</b> Андрей Владиславович     | – доктор психологических наук  |



УДК 130.2  
ББК 87  
Б72

*Печатается по решению Совета научных кураторов программы  
«Межрегиональные исследования в общественных науках»*

**Рецензенты:**

доктор филологических наук, профессор *В.П. Кохановский*;  
доктор филологических наук, профессор *О.Ю. Рыбаков*

В оформлении использован фрагмент картины  
итальянского художника XVI века Джузеппе Арчимбольдо «Осень».

**Книга распространяется бесплатно**

**Барышков В.П.**

Б72 Аксиология личностного бытия / Под ред. В.Б. Устьянцева. —  
М.: Логос, 2005. — 192 с. — (Золотая коллекция).  
ISBN 5-98704-046-9

В монографии исследуются онтологические основания ценностного отношения. Предмет исследования — личностное бытие как область формирования и функционирования ценностных смыслов. Рассматриваются субстанциональная и коммуникативная концепции ценностного мира человека.

Для научных работников, преподавателей философии и студентов вузов.

**УДК 130.2  
ББК 87**

ISBN 5-98704-046-9

© Барышков В.П., 2005  
© АНО «ИНО-Центр (Информация.  
Наука. Образование)», 2005  
© «Логос», 2005

## О г л а в л е н и е

Введение .....	6
ГЛАВА 1. Становление теории ценности в русской философии. ....	13
1.1. Цельность человека и познания в русской органической философии .....	13
1.2. Символическое значение сердца в религиозно-философской традиции .....	30
1.3. Онтологические и гносеологические начала теории ценности в философии Серебряного века .....	44
ГЛАВА 2. Онтологические основания ценностного отношения к миру .....	56
2.1. Ценностное мироотношение человека .....	56
2.2. Ценность и личностное бытие. ....	76
2.3. Понятие самости и целостность человека .....	94
ГЛАВА 3. Формы рационализации и рационализация как форма ценностного отношения .....	44
3.1. Современный эссенциализм и метафизика диалога .....	106
3.2. Коммуникативность как принцип разрешения дихотомии «индивидуальное — социальное». ....	119
3.3. Рациональное и чувственное как формы ценностного отношения .....	136
3.4. Ценностная интенциональность человека .....	147
ГЛАВА 4. Ценность как иррациональное .....	160
4.1. Рациональное и иррациональное в ценностном освоении действительности .....	160
4.2. Чувственные и медитативные формы ценностного освоения действительности .....	167
4.3. Мистицизм и рационализм: возможности интерпретации ценностей .....	179
Заключение .....	186

## Введение

Рубеж XX–XXI вв. знаменуется подведением итогов в культуре. Оцениваются тенденции, развитие которых обещало неограниченные перспективы в технике, в науке, в социальных проектах. Оценивается проективный этап культуры, основанный на рациональности, конструктивности — этап модерна. Следует, правда, учитывать наличие и другой тенденции: предсказательно-пессимистической. Ее характерная черта — констатация грезившегося заката, кризиса, обрыва культуры. Не состоялся технократический проект, так же как не состоялся закат культуры. Вместе с тем XX в. создал проблемы, которые человечеству предстоит разрешать в третьем тысячелетии.

Как отмечают исследователи, цивилизационные сдвиги изменяют представления людей о ценностях жизни на рубеже тысячелетий<sup>1</sup>. Глобальные проблемы цивилизации тесно связаны с ценностями человечества. И для постсоветской России, как и для России минувшего столетия, по-прежнему актуально обновление социокультурных и внутрисоциальных отношений. Все более очевидно, что динамизм процессу может придать открытость аксиологической системы, составляющая основу адаптивной способности общества. Замена устаревших ценностей на вновь созданные обеспечит модернизацию российского социума. В аксиосфере взаимодействуют социальный и личностно-индивидуальный уровни, в результате чего формируется ее содержание. Одно из направлений взаимодействия — усвоение личностью ценностных норм в процессе социализации. Другое направление идет от личности, от форм ее жизнедеятельности, которые идентифицируются в общении как групповые или социальные. Представляется, что исследование личностных предпосылок формирования аксиологической системы социума заслуживает особого внимания.

<sup>1</sup> См.: Устьянцев В.Б. Жизненное пространство цивилизации // Пространство цивилизаций и культур на рубеже XXI века. Ч. 1. Пространство цивилизаций и культур в современном социальном познании. Саратов, 1999. С. 6.

Сегодня стали обыденными деморализация, растерянность и шок, что отразилось в учреждении специальных служб (министерство чрезвычайных ситуаций, медицина катастроф, служба спасения). Доступны и убедительны свидетельства катастрофичности существования. Современному человеку необходима опора для того, чтобы вынести тяжесть жизни, для продолжения самой возможности жить. На первый план выходит ценностное отношение к действительности как основание для ее познавательного и практического освоения. В то же время речь не идет об отказе от рациональности.

Ценностные формы сознания и деятельности зачастую выступают оппозицией к рационализированным формам освоения действительности. Ценностное сопоставляется и даже противопоставляется «научному». Однако делается это в основном в гносеологическом аспекте. Научная рациональность соотносится с рациональными элементами ценностного сознания как не отвечающими критериям научной рациональности.

При невозможности отказаться от рациональности, по крайней мере в определенных формах, так же как от роли, выполняемой ценностью, следует искать основания их единства. Исследование проблемы единства ценностного и рационального в освоении действительности актуальны в социокультурном, экзистенциальном, теоретическом планах. Если принять в расчет, что в модерне идеалом рациональности была наука, то, соответственно, главной формой духовного освоения мира было теоретическое освоение, а значит, подлинным благом выступала истина познания. Так оформлялось единство рациональности и ценности в соответствии со степенью общности этих двух логических элементов. Рациональность здесь выступает как содержание, а истина — формой рациональности. Это область внутринаучных ценностей. Истина есть теоретическая ценность. Таким образом, складывается единство на основе рациональности. Это первое направление.

Другое направление в эпистемологии связано с исследованием влияния допредикативного уровня на формы и развитие научного знания. Здесь отмечается значение ценностных факторов как имплицитного основания научного мышления. Зачастую, однако, этот уровень игнорируется, а исследуются непосредственно формы научной рациональности. В рамках этого направления в эпистемологии ценность получает оттенок маргинальности и не может на равных правах выступать с рациональностью. Таким образом, в соотношении с вненаучными ценностями, приоритет остается за

рациональностью. Наконец, следует отметить третье направление методологии научного познания, в рамках которого рассматривается влияние социокультурных ценностей на научную деятельность. В частности, исследуются проблемы этики науки. Однако основания единства ценностного и рационального в области научного освоения действительности имеют в данном случае нормативный характер и не опираются на внутринаучные предпосылки. Этические ценности оказываются внешними по отношению к научной деятельности, и основанием их единства является условие долженствования.

В первой половине XX столетия проблема рациональности была предметом рассмотрения таких философов, как Э. Гуссерль, М. Вебер, М. Хайдеггер, К. Ясперс. Они сосредоточились на анализе рациональности как формообразующем принципе жизненного мира и ценности человека. Затем исследование рациональности в западной философии сместилось в сферу философии науки. Его начало было положено представителями неопозитивизма Л. Витгенштейном, Р. Карнапом и др. Пересмотр понятия рациональности в философии науки начался с 60-х гг. XX в. в рамках постпозитивизма в работах Т. Куна, К. Поппера, П. Фейерабенда, Дж. Агасси, позиция которых характеризуется как социально-исторический подход к исследованию науки. С 80-х годов представители аналитической философии Х. Патнэм, Л. Лаудан, В. Ньютон-Смит пытаются обосновать иную модель рациональности в противовес ее позитивистскому и постпозитивистскому пониманию.

На исходе XX в. в западной философии наметился отказ от отождествления рациональности с научной рациональностью. В работах К. Хьюбнера, Х. Ленка, В. Деперта, Э. Топича обсуждаются рациональность мифа, религии. Основатель феноменологической социологии А. Шюц ставит вопрос о рациональных структурах повседневности.

Среди отечественных исследователей, рассматривающих феномен научной рациональности, следует назвать П. П. Гайденко, В. С. Степина, В. В. Ильина, В. М. Розина, К. А. Свасьяна, Е. А. Сергодееву. Многие философы обращают внимание на рациональность ненаучных форм знания и их взаимодействие с наукой. Выделим работы В. С. Черняк, И. Н. Лосевой, Т. Б. Романовской, И. Т. Касавина.

Вопрос о соотношении ценности и науки был сформулирован Г. Риккертом как основание разграничения между методами есте-

ствознания и методами гуманитарного знания, или между науками о природе и науками о культуре. Науки о природе генерализируют, подводят под общее понятие. Науки о культуре относят к ценностям. Первые подводят под общий закон, вторые — под общие ценности. Г. Риккерт противопоставил логическое понимание ценности подходу к ценности в философии жизни, где мы, по его выражению, имеем единство теории бытия и теории ценности<sup>2</sup>. К ряду представителей философии жизни он относит Ф. Ницше, А. Бергсона, У. Джеймса. В родстве с ней находятся Г. Зиммель, В. Дильтей. В связи с философией жизни рассматриваются Э. Гуссерль и М. Шелер. Г. Риккерт отмечает также опыт философии жизни русского автора Ф. Степуна.

Выявление двух тенденций в теории ценности — методологической и онтологической, проведенное Г. Риккертом, будет определяющим для нашего исследования единства ценностного и рационального. Мы разделяем позицию онтологического понимания ценности, когда из оценки вытекает полагание бытия, из аксиологии — метафизика<sup>3</sup>. Одной из форм такого понимания была философия жизни. Для нас также значительными представляются две идеи Г. Риккерта: первая — выбор существенного на основе ценностей; вторая — приоритет индивидуальной действительности, когда культурная ценность как общее необходимо связана с единичным и индивидуальным, в котором она постепенно развивается. Обе идеи могут быть использованы для интерпретации возможностей личностного освоения действительности, что в свою очередь приводит к проблеме субъективности. Исследованию человеческой субъективности посвящен ряд работ<sup>4</sup>.

Познавательное отношение основано преимущественно на разуме. Но, во-первых, не всякое отношение есть познавательное. И, во-вторых, не всякое познавательное отношение основано на разуме. С другой стороны, любое непознавательное отношение может быть сведено к разуму, к рациональным основаниям. Представляется, однако, что ценностные и практические отношения не могут быть

<sup>2</sup> См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 223.

<sup>3</sup> См.: Риккерт Г. Указ. соч. С. 221.

<sup>4</sup> См.: Ватин И. В. Человеческая субъективность. Ростов н/Д, 1984; Белов В. Н. Обыденное сознание и человеческое бытие. Саратов, 1996; Фомина З. В. Человеческая духовность: бытие и ценности. Саратов, 1997; Иванов Е. М. Материя и субъективность. Саратов, 1998; Меньшиков Г. П. Духовная реальность человека. Казань, 1999; Шугуров М. В. Человек: бытие и отчуждение. Саратов, 1999.

отнесены к отношениям познавательным. Их природу следует попытаться понять. Более того, и в вотчине разума — познавательном отношении, обнаруживается действие внерациональных, в частности, ценностных механизмов. Таким образом, ценностное и рациональное взаимодействуют как в отдельных областях, способах и формах освоения действительности, так и выступая представителями различных форм освоения действительности как форм единой культуры.

Почему предметом исследования избрано не рациональное/чувственное или рациональное/эмоциональное, а именно ценностное/рациональное? Ценностное, на наш взгляд, обозначает отношение человека и мира в целом, а не некоторые его предпосылки и составляющие (познавательные способности, психические качества человека), носит, следовательно, интегративный характер и позволяет избежать редукционизма, вместе с тем обеспечивая особые, характерные признаки некоего отношения человека и мира, отличные от рационального отношения.

Предпосылка единства ценностного и рационального состоит в личностном освоении действительности. Поэтому наша цель — исследование единства ценностного и рационального в освоении человеком действительности на стыке онтологического и антропологического направлений. Проблемы онтологической антропологии исследуются А. В. Ахутиным, Ю. М. Федоровым, В. Н. Волковым. Теме соотношения рационального и чувственного, рационального и ценностного посвящены книги Б. М. Маркова и С. В. Климовой<sup>5</sup>.

Аксиология как особая ветвь философии сложилась в конце XIX — начале XX вв. в трудах неокантианцев (Р. Г. Лотце, В. Виндельбанд, Г. Риккерт), получила развитие у представителей немецкой феноменологии (М. Шелер, Н. Гартман), с середины XX в. — в трудах современных немецких, английских, американских философов (О. Краус, Р. Рейнингер, В. Крафт, Г. Штоффер, Р. Лутман, К. Стивенсон, А. К. Эвинг, Р. Эттфилд, Н. Грейам, М. Стоктер, А. Дж. Бехэм).

<sup>5</sup> См.: Марков Б. М. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993; *его же*. Философская антропология. СПб., 1997; Климова С. В. История души. Саратов, 1996.

<sup>6</sup> См.: Общественное сознание и мир человеческих ценностей. Саратов, 1993; Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина. М., 1994; Категории и ценности культуры. Саратов, 1994; Человек, творчество, ценности. Саратов, 1995; Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997; Розов Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998.

В отечественной философии советского периода проблемы общей теории ценности стали объектом, начиная с 60-х годов. Они продолжают исследоваться в монографиях и сборниках статей 90-х годов<sup>6</sup>. Философской интерпретации ценностей посвящены работы В. В. Крюкова, В. Н. Сагатовского, В. В. Гречаного, С. Ф. Анисимова, Д. А. Леонтьева. Есть также концепции, которые обосновывают абсолютную значимость некоторых ценностей, например человека<sup>7</sup>.

Особый интерес представляет исследование отмеченных онтологических, антропологических и аксиологических направлений, взятых во взаимосвязи и развитии, в современной отечественной философии. Появление некоторых новых тенденций культурного характера переплетается в России с вековыми традициями духовной и общественной жизни. Отсюда внимание, уделенное в книге русским историко-философским сюжетам, в частности ранним славянофилам и периоду «серебряного века». В это время интерес к проблеме ценности можно отметить как общую тенденцию, характерную для многих его представителей. Автор связывает органицизм, онтологизм, интуитивизм и аксиологию в отечественной философской мысли как предпосылки современного мировоззрения. На рубеже XX—XXI вв. подтверждается закономерный характер движения отечественной философии к теоретико-ценностному миропониманию.

Это движение имеет непосредственное отношение к проблеме предмета философии. Следует выделить два ее аспекта: историко-культурный и теоретический. Западные исследователи, интересующиеся философской культурой определенной страны или эпохи, считаются представителями «интеллектуальной истории». Философы же, даже занимаясь философским наследием прошлого, анализируют его с сугубо теоретической точки зрения. Они рассматривают идеи предшественников в связи с известными философскими традициями — по теоретическим направлениям и проблемам, с точки зрения содержащегося в нем теоретического знания, а не культурно обусловленного сознания определенной «коллективной личности»; философия теоретическая стремится к познанию универсальной истины, свободной от культурно-исторических определений. Должна ли философия давать анализ

<sup>7</sup> См.: Козин Н. Г. Ценность человека как элемента универсума // Общественное сознание и мир человеческих ценностей. Саратов, 1993.

лишь теоретического знания или также и характеристику сознания? В отечественной философии закрепилась традиция рассматривать философию как форму мировоззрения, форму общественного сознания, принят анализ социокультурного контекста философских представлений. Думается, необходимо не только различать ценностные черты русского национального сознания и ту теоретическую форму, в которую эти черты облечены, но и устанавливать связь этих аспектов.

## Глава 1. СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ ЦЕННОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

### 1.1. ЦЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ПОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ОРГАНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Наличие в русской философии теории ценности и ее предпосылок всегда было предметом обсуждения. Безусловно, русская философия в значительной степени тяготела к смысложизненной проблематике, а вопрос о ценностях для нас – прежде всего вопрос о смысле жизни, а совсем не гносеологический вопрос, каким он воспринимается в неокантианстве. В связи с этим существенно различие между понятиями «теория ценности» и «теория ценностей». Теория ценности представляется общефилософской теорией, включающей отношения человека и мира в целом, а теория ценностей является этической теорией. Мы, таким образом, проводим различие между аксиологией как общей философской теорией и аксиологией как этической теорией. Если это не совершенно разные вещи, то теория ценности, ценностного сознания, ценностного отношения – его природы и оснований – есть методологическая теория. Она включает этическую теорию об определенной иерархии ценностей, о том или ином их типе.

Рассмотрим предпосылки общей теории ценности в русской философии. Существуют две различные точки зрения на данный предмет. Так, М. С. Каган полагает, что русская философия не знала теории ценности. Ее не было ни у В. Соловьева, ни у Н. Бердяева, ни у С. Франка. Этому якобы мешала дискуссия славянофилов и западников, поскольку свои ценности идеологические противники провозглашали истинами, и поэтому не нуждались в какой-то особой «теории ценности». Другая причина отсутствия теории ценности – религиозность русской философии. В ней не могла возникнуть никакая теория ценности, отличная от религиозного уче-

ния. Не могло быть теории ценности и у оппонентов религиозно-идеалистического направления в отечественной философии<sup>1</sup>. Другая точка зрения представлена Л. Н. Столовичем, рассматривающим на протяжении нескольких десятков страниц своей книги аксиологические идеи русской философской мысли первой половины XX столетия. Он утверждает, что уже в 10-х годах наступившего века понятие «ценность» вполне утвердилось в русской философской мысли<sup>2</sup>. Да и его оппонент ставит в один ряд аксиологические позиции В. Виндельбанда и М. Шелера на Западе и В. Соловьева и Н. Лосского в России<sup>3</sup>.

Представляется, что в русской философии существовали как предпосылки теории ценности, так и собственно теория ценности. Мы не будем искать идеи и понятие ценности в трудах русских мыслителей XIX в., но обратим внимание на ценностный характер русского философского сознания. Оно не могло, в конечном счете, не оформиться в аксиологические теории. Эволюцией русского философского сознания была подготовлена ситуация XX столетия, когда аксиологическая литература хлынула широким потоком, а понятие «ценность» стало широко употребляемым и даже модным.

Одной из основных идей русской философии было осмысление рационального познания в его органическом единстве с внерациональными формами освоения мира. Непосредственная «явленность» мира, открытость бытия мира и Бога благодаря «прозрению», «интуиции», «озарению» — из числа таких форм освоения мира.

Идея единства рационального и внерационального лежит в плоскости критики рационализма западной философии. Еще со второй четверти XIX в. в европейской философии выявилась существенная ограниченность представлений о субъекте познания, выработанных рационалистическим идеализмом. В 30–40-х годах XIX в. возникают попытки приблизить понимание субъекта познания к реальному человеку. Одним из возможных решений задачи была концепция «цельного знания» в русской философии. Центральное место занимала установка на единство в познании всех духовных сил и способностей человека. За ней стояла попытка связать гносеологию с этикой, представить в качестве субъекта познания цельного человека.

<sup>1</sup> См.: Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 32.

<sup>2</sup> См.: Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина. М., 1994. С. 383.

<sup>3</sup> См.: Каган М. С. Указ. соч. С. 152.

Другая особенность русской философии XIX–XX вв. — борьба против абстрактности классической мысли, против «отвлеченных начал». В русской мысли конца XIX в., как считают современные исследователи, формировалась специфическая философия жизни. Она настаивала на первенстве жизненно-практического начала по отношению к началу абстрактно-теоретическому. Русскими философами была подхвачена идея немецких идеалистов о примате практического разума перед теоретическим. Однако они шли дальше и утверждали примат жизни над всяким разумом, теоретическим или практическим<sup>4</sup>. Возможно, склонность к первенству жизни над разумом лежит в кирилло-мефодиевской традиции мысли, когда философ учит не только тому, как надо думать, но прежде всего тому, как надо жить.

Эта особенность русской философской культуры была подчеркнута А. Ф. Лосевым: русским не до отвлеченности, а русская литература есть вопль против созерцательности и схематизма, но ни в коем случае не отвлеченное рассуждение, не логическая система, не методическое построение. Таким образом, по мнению мыслителя, жизненная предметность обуславливает и особенности формы философствования — несистематический его характер. Однако подобная точка зрения не была общепринятой. Так, В. В. Зеньковский предостерегал, что философия не может быть «профетической». Она не вещает, а убеждает, сама для себя ищет формы разумности, ищет убедительных, т. е. в плане логоса предстающих нам оснований<sup>5</sup>.

Итак, целостность человека как мыслительная форма разворачивается через ряд состояний: 1) идея цельного человека, 2) первенство жизненно-практического начала и 3) жизненное мышление, характеризующее «идеал целостности». Русские философы, за редким исключением, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа, неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни. Одним из воплощений такого единства стала органическая теория.

Тема роли «органической теории» в развитии русской философской культуры до сих пор остается, по общему мнению,

<sup>4</sup> См.: История философии: Запад — Россия — Восток (книга третья: Философия XIX–XX вв). М., 1998. С. 251.

<sup>5</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Введение // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 382.



малоразработанной. Эта сквозная концепция в русском философском процессе дает основания оценивать ее далеко не однозначно. Пожалуй, наибольший крен допускается в негативную сторону, хотя очевидно, что весь комплекс органических идей весьма многообразен и функционален. Во всяком случае, оценка органицизма русской мысли как опасного идейного течения для сегодняшней России выглядит преувеличением<sup>6</sup>.

В марксистской интерпретации «органицизм» выступает как философско-методологическая и общенаучная концепция, берущая за основу объяснения широкого круга природных явлений понятие «материальная организация». Подчеркивается, что в таком содержании она прекратила свое существование<sup>7</sup>. В постсоветской литературе органицизм предстает, во-первых, как характерная черта русской философии, во-вторых, как прямое наследие христианского религиозного сознания, в-третьих, как эклектически смешивающий мифологические и христианские представления, в-четвертых, как элемент мифологического, магического сознания<sup>8</sup>.

Истоки органического мировоззрения усматриваются как в науке (основа — уподобление «живому организму», «материальной организации»), так и в религиозном или мифологическом сознании. В связи с мифологическим истолкованием органического мировоззрения вызывает интерес концепция, представленная О. Н. Бредихиной<sup>9</sup>. На основании центрального места органических идей в русской философии последняя в целом провозглашается мифологической. Россия сохраняет, как полагает автор, мифологическое мироощущение и миропонимание, несмотря на все попытки ее модернизации и вестернизации. Вопрос о принятии или непринятии органицизма как черты русской философии переходит в вопрос о его корнях — христианских или мифологических, к его новозаветным или ветхозаветным истокам.

Для нас особое значение приобретает актуальность проблемы органичности в русской философии. Подробнее рассмотрим аргументы в пользу интерпретации русской философии в XIX—XX вв. как философии органической. О. Н. Бредихина противо-

<sup>6</sup> См.: Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 65.

<sup>7</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 464.

<sup>8</sup> См.: Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 112–113.

<sup>9</sup> См.: Бредихина О. Н. Русское мировоззрение: восстановимы ли традиции? Мурманск, 1997.

поставляет органическое мировоззрение, характерное для России, неорганическому западноевропейскому мировоззрению. Последнее выражено прежде всего механистическим материализмом. Русское органическое мировоззрение представлено двумя направлениями: первое — славянофилы и религиозно мыслящие философы; второе — западники и реалисты. К реалистам относятся материалистически мыслящие философы. Большевики — наследники реалистического, западного направления. Два направления — это исконный конфликт, глубокий раскол в русском органическом мировоззрении. Их характеристика интересна с точки зрения единого процесса развития русской философии. Религиозно-мистическое направление определяется метафизикой всеединства. Суть этой разновидности — взгляд на мир как органическое целое. Подобный взгляд лежит в основе всех философских построений от Г. Сковороды до А. Ф. Loseва. Реалистическое направление включает, по мнению автора, и русских революционных демократов (Д. И. Писарев, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов), и «огромные пласты» естественного органического мировоззрения, представленного именами С. Л. Рубинштейна, В. И. Вернадского, А. И. Чижевского, школой Шмальгаузена — Северцева.

Оба направления — результат развития русского теоретического мышления — созрели в недрах единой культуры и не могут быть оторваны одно от другого, как считает автор концепции. В подтверждение приводятся слова С. Л. Франка, что мышление П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена и В. Г. Белинского внутренне было определено теми же мотивами, что и у славянофилов: идеалом конкретного универсализма, интегрирующей тотальности общественной и в то же время свободной человеческой жизни. Эта общность и стала одним из оснований для объединения славянофильства и западничества в рассматриваемой концепции. Рефреном выступает утверждение, что оба направления русского органического мировоззрения могут быть естественным образом слиты. Нам представляются крайностями как требование отказаться от исследования традиций органицизма в русской философии, так и распространение его на все направления русской философской мысли. Вместе с тем следует констатировать наличие в современной отечественной литературе сторонников органицизма, которые стремятся к историческому обоснованию своей позиции. В их числе следует назвать А. С. Арсеньева, который уделяет значительное внимание анализу наследия

С. Л. Рубинштейна именно как представителя органической традиции. Неслучайно также в отмеченном контексте обращение к Рубинштейну Г. С. Батищева.

Вернемся к истории органических идей. Происхождение их в русской мысли XIX в. связано прежде всего со славянофилами. Н. А. Бердяев утверждал, что идея органичности взята славянофилами у немецких романтиков, и подчеркивал ее социально-философский, историософский характер. Органичность была их идеалом совершенной жизни<sup>10</sup>. А. Ф. Лосев согласен с Н. А. Бердяевым в том, что славянофилы произошли из немецкого романтического движения. «Они, — писал он, — взяли на вооружение органический и исторический методы. Славянофилы первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта восточной ортодоксии<sup>11</sup>. Современные авторы считают, что Н. А. Бердяев упускает упоминание о родоначальниках органической теории в России, в частности о Д. В. Велланском. Приоритет разработки этой теории они относят на счет натурфилософских, биологизаторских направлений, а происхождение органической теории связывают, соответственно, с философией Шеллинга. Ранние же славянофилы даже не упоминаются в этой традиции<sup>12</sup>.

Представляется, что органические идеи шеллингианства вполне могли появиться у представителей академической философии в начале XIX в. Однако бесспорна первооткрывательская миссия славянофильства по отношению к русской философской традиции. Именно для них философские идеи впервые стали не заимствованием западной образованности, а краеугольным камнем целостного мировоззрения. Н. А. Бердяев подчеркивал, что славянофилы искали в истории, в обществе и культуре ту же духовную целостность, которую находили в душе.

Мотивы органичности, целостности рельефно выступали в социально-философских взглядах славянофилов. Г. В. Флоровский в «Пути русского богословия» характеризует разномыслие «западников» и «славянофилов» в понимании культуры. Западники отталкивались от понятия культуры, как сознательного творчества че-

<sup>10</sup> См.: Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 78.

<sup>11</sup> См.: Лосев А. Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 223.

<sup>12</sup> См.: Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XX вв. Л., 1989. С. 17.

ловечества, что было присуще философии права Гегеля. Славянофилы имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе. Это основной тезис «исторической школы» в ее противостоянии гегельянству. Можно сказать, что западники выразили «критический», славянофилы же «органический» моменты культурно-исторического самоопределения. Поэтому они и не учли в своих схемах движущее значение «отрицания», диалектики. В славянофильском мироощущении очевиден, согласно Флоровскому, привкус своеобразного анархизма, неприязнь к предумышленному вмешательству в «нептунический» ход органических процессов<sup>13</sup>.

Общественные отношения и институты делились славянофилами на две категории. Одни вырастают из самой жизни — стихийно, естественно, органически (русская сельская община). Другие создаются «искусственным» путем, в результате расчетов и изобретений человеческого разума и заключенных на основе этих расчетов «условий», «договоров». Первым присущи жизненность и цельность: вырастая из самой жизни, они воплощают в себе свойственное ей единство нравственного и разумного начал. Вторые несут на себе печать формализма, односторонней рассудочности<sup>14</sup>. Н. К. Гаврюшин считает, что непреложно ставя Благодать выше Закона, православное богосознание, к которому следует отнести славянофильство, всегда будет рассматривать закон как условность, санкционируя его обход и неизбежно поддерживая анархические потенции<sup>15</sup>. Другой автор, А. Т. Павлов, обращает внимание на такую особенность русской философии, как идея несовместимости внутренней свободы с подчинением внешней необходимости. Эта особенность, как он считает, берет свое начало в философии славянофилов. Противопоставление внутренней свободы господству внешней необходимости мы находим уже у И. В. Киреевского и А. С. Хомякова<sup>16</sup>.

Подчеркивая примат свободы, исходящий из внутренних убеждений человека, они рассматривали как сугубо негативное внеш-

<sup>13</sup> См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 249.

<sup>14</sup> См.: Смирнова З. В. К спорам о славянофильстве // Вопросы философии. 1987. № 11. С. 125.

<sup>15</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Русская философия и религиозное сознание // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 67.

<sup>16</sup> См.: Павлов А. Т. К вопросу о своеобразии русской философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 6. С. 34.

нее ограничение человеческой свободы, подчинение человека господству внешних обстоятельств. Такое подчинение человека внешней необходимости славянофилы видели на Западе, где глубокие корни пустило римское право, регламентация индивидуальной деятельности навязанными извне нормативами. Подлинная свобода человека, по мнению славянофилов, заключается в его свободе от внешней необходимости. Человек должен руководствоваться в своем поведении нравственным чувством, основанным на вере в высший авторитет Бога, поступать по совести, а не под давлением внешних обстоятельств. В этом убеждении есть здравый смысл: нельзя оправдывать свое поведение давлением внешней среды, нужно иметь в душе убеждения, которые бы противостояли давлению обстоятельств. Однако противопоставление совести внешним условиям, правовому регулированию привело в конечном счете к правовому нигилизму. В русском сознании глубоко засела мысль о преимуществах совести перед правом, о стремлении поступать не в соответствии с законом, а «как бог на душу положит».

Думается, что отношение к органической теории должно безусловно учитывать критические аргументы и в то же время принимать в расчет имеющийся конструктивный потенциал, который содержит прежде всего идею цельности человека и его целостного отношения к миру. Так, Г. В. Флоровский делает акцент на социальной философии славянофилов, поскольку славянофильство, по его мнению, и было задумано как философия истории. Он замечает, что в славянофильской философии типично повторяются и проявляются все апории и неувязки общего романтического мировоззрения, связанные с односторонностью или исключительностью «органической» точки зрения<sup>17</sup>. По мнению А. Ф. Лосева, взгляды славянофилов на общество являются лишь завершением органического учения о едином духе, о Церкви, о соборной теории познания. В контексте же социальной философии понятие «соборность» можно определить как общность людей, свободных от антагонизма, объединенных верой в православные ценности, гарантирующие цельность личности и соборность познания.

Соборность — это примирение в христианской любви свободы каждого и единства всех. Понятие соборности включает также мысль о несостоятельности западноевропейского просвещения с его культом рационализма, индивидуализма и индустриального прогресса. В целом суть славянофильской философии составляет

<sup>17</sup> См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 252.

противопоставление: с одной стороны, рационализм, рассудочность, практицизм, индивидуализм как ориентиры европейской культуры; а с другой — идеал цельной личности и соборных начал в русской культуре.

Историософия славянофилов оказала достаточно сильное влияние на формирование отечественных идеологических направлений и группировок. Черты органического мировоззрения, абсолютизированные в социально-философских взглядах, приводили, как правило, к утопическим выводам. Вместе с тем возникает вопрос о возможности сочетания органических и «устроительных» начал, о рациональных элементах в органическом мировоззрении. В русле «органицизма» была создана теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, теория органического развития общества К. Н. Леонтьева, опиравшихся на представление об обществе как организме, об иерархии частей и уровней организации.

Другим важным аспектом органической концепции является истолкование органической природы человека, целостности его души. У славянофилов этот аспект вписывался в религиозно-философский контекст. В восприятии поколений 40-х годов XIX в. именно религия опознавалась как возврат к цельности, как собирание души, как высвобождение из состояния внутренней разорванности и распада. Но наряду с религиозно-идеалистическим характером обращенности к душе во многих случаях фиксировалось единство и взаимодействие различных сторон психической деятельности, их консолидирующее начало. Душа зачастую ассоциировалась с совестью, они воспринимались как синонимы.

А. С. Хомяков и И. В. Киреевский сосредоточили свое внимание на том, каким должен быть цельный человек: у него воля, вера, любовь, совесть находятся в единстве. В этой связи И. В. Киреевский употребляет понятие «внешний» и «внутренний» человек<sup>18</sup>. Это соответствует традиционному христианскому видению человека. Внутренний человек — это совокупность способностей человека: способности любви к Богу и помощи ближнему, способности ощущать вину, стыд, сострадать, чувствовать красоту. Внешний человек — это, выражаясь языком современной социальной психологии, совокупность социальных ролей, которые весьма часто противоречат друг другу, вызывая самоотчуждение, расколотость и противоречивость внутренней и внешней жизни человека.

<sup>18</sup> См.: Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 282–283.

По Киреевскому, «внешний человек» — это продукт рационализма и индивидуализма европейского просвещения. России, как считал И. В. Киреевский, были присущи цельность и разумность, стремление к истине посредством «стремления к цельности бытия внешнего и внутреннего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного». Он сравнивал европейца со зрителем в театре, который равно способен всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Западный человек, писал Киреевский, почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна... Если же случится, что действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается<sup>19</sup>. И. В. Киреевский уже в 50-х годах XIX в. уловил многие социально-психологические ориентации и установки, которые полностью актуализировались в человеке постиндустриального общества: вседозволенность, раздробленность внутреннего мира, конформизм, отчуждение, безудержный культ чувственности и материального комфорта<sup>20</sup>.

Человек обычно рассматривался славянофилами не как отдельное существующая особь, а в своей сопричастности, соприродности с другими людьми и миром. Социально-этическая ориентированность их философии сказалась в том, что славянофилы связали критику индивидуализма с критикой рационализма. Рационализм был понят как способ мышления, свойственный обществу атомизированному, основанному на автономии личности, где связи между людьми носят лишь «внешний» характер. Одновременно — способ мышления, такое общество оправдывающий и обосновывающий, так как он ориентирован на расчет и эгоистические устремления.

Соборность, социальная справедливость, общая задача, тотальное единство, взаимная выручка — это специфические проявления идеи органического целого. Они характеризуются

<sup>19</sup> См.: Там же. С. 288.

<sup>20</sup> См.: *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 147.

возвышением общинного начала над правами и интересами индивидуума. Подобный антииндивидуализм традиционно уже вызывает реакцию отторжения идей целостности. Один из свидетелей греха антииндивидуализма русской философии в XX в. пишет: «...разве не хлебнули мы... вдоволь «соборности», всеединства, целостности, обезличенности... Не пора ли подумать больше о личности, о ее душе, ее правах, неповторимости, самостоятельности, спонтанности, свободе...»<sup>21</sup>. Думается, этот призыв будет услышан и необязательно с ущербом для идей целостности души. Заметим, что идеи целостности противопоставлялись в русской философии индивидуализму, а не личностному началу. Прав Н. К. Гаврюшин, когда отмечает, что противопоставление «органицизма» «этическому персонализму» совершенно несостоятельно. Обе тенденции так или иначе сочетались в творчестве И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского, Н. Н. Алексеева, Б. А. Вышеславцева.

Славянофилам в целом присущ комплекс идей, характерных для романтического противопоставления «органического» «рационалистического». При этом антропологический вопрос о целостности личности неразрывно связан с гносеологическим вопросом о возможности постичь истину. И. В. Киреевский и А. С. Хомяков подчеркивали, что познание невозможно только рассудочным путем, познание истины есть функция не мышления самого по себе, а личности в целом и что новая философия должна быть «верующим мышлением». Основной порок рациональной философии, по Киреевскому, в том, что каждого человека, способного к логическому мышлению, она рассматривает как способного знать высшую истину и правильно располагать собою. И. В. Киреевский предлагает другую онтологическую точку отсчета в истолковании познания: вхождение в познание всем существом, а не только разумом. Приобщение к реальности есть функция не мышления, а личности в целом.

И. В. Киреевским вводится понятие о двух видах образованности. Первая образованность — логико-техническая, направленная на формальное развитие разума и внешних познаний. Вторая образованность — это православно-словенская образованность, направленная на внутреннее устройство духа. Последнее выражает отличительные черты русской духовной культуры. Н. А. Бердяев

<sup>21</sup> См.: *Левин И. Д.* Я видел П. Флоренского один раз... // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 62.

замечает, что славянофилы поставили перед русским сознанием задачу преодоления абстрактной мысли, перехода к конкретности, требования познания не только умом, но также чувством, волей, верой. У них намечается оригинальная гносеология, которую можно было бы назвать соборной, церковной гносеологией. Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины. Общение в любви, соборность есть критерий познания. Это принцип, противоположный авторитету. Это также путь познания, противоположный декартовскому *cogito ergo sum*. «Не я мыслю, — подчеркивает Н. А. Бердяев, — мы мыслим, т. е. мыслит общение в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля и любовь».

Как считал А. С. Хомяков, бытие есть нерасторжимое единство Добра, Истины и Красоты, а познание бытия должно быть осуществлено не логико-дискурсивными средствами, а целостным духом, в котором любовь, вера, воля, рассудок нераздельно слиты. Целостность духа нужна не только для преодоления односторонности рассудочного познания, но и на самых первых ступенях познания. Эти первичные акты познания А. С. Хомяков называет верой. Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание. Эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию», они образуют «жизненное сознание», или «живознание». Понятие «живознание» А. С. Хомяков вводит для того, чтобы избежать терминологической путаницы. Он различает два разных содержания веры: религиозная вера, когда речь идет о высших состояниях разума, обращенного к невидимому миру, и вера в отношении первичных актов знания, когда субъект познания не отделен от познаваемой действительности, т.е. «живознание».

А. С. Хомяков называл германские философские системы — системами безвольности, поскольку они концентрировались только на отражении предмета в рассудочном сознании и от них ускользала действительность предмета и, соответственно, ускользала воля, которая в предметный образ не переходит. Своеобразие гносеологии А. С. Хомякова в том, что он один из первых обратился к категории воли в ее гносеологической функции разграничения «субъективного и объективного мира». Н. А. Бердяев отличает волюнтаризм славянофилов от волюнтаризма А. Шопенгауэра. А. С. Хомяков утверждает волящий разум. Воля для человека, согласно ему, принадлежит области до-предметной. Только воля, только разум волящий, а не безвольный полагает различие

между «Я» и «не Я», между внутренним и внешним. В основании знания лежит вера.

В области первичной веры, которая предшествует логическому сознанию и наполнена сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, человек сознает, что принадлежит его умственному миру и что — миру внешнему. Воля узревает сущее до рационального сознания. Но воля у А. С. Хомякова не слепая и не иррациональная, как у А. Шопенгауэра, она есть волящий разум. Это не иррационализм, а сверхрационализм, утверждает Н. А. Бердяев. Логическое сознание не вполне схватывает предмет, реальность сущего схватывается до логического сознания<sup>22</sup>.

Воля — ядро целостной личности, а вера — функция воли. Воля передает знания, добытые верой, на суд рассудка. Разум не сомневается в своей творческой деятельности — воле, в своей отражательной восприимчивости — вере, в окончательном сознании — рассудке. Разум в стадии «живознания», или восприятия, еще неотделим от воли, неотделим от объекта и даже от того, что стоит за объектом (непроявленным первоначалом). Это — основное положение онтологизма, которое Хомяков со всей силой противопоставляет идеализму, отрывающемуся от реальности. Трудности гносеологии начинаются тогда, когда включается рассудок и появляется противоположение субъекта и объекта. Объект отрывается от «непроявленного первоначала», становится «явлением», т.е. реальность теряется. Онтологичность «живознания» теряется на стадии рассудка, потом снова появляется «на синтетической стадии всецелого разума». Непоследовательность гносеологии Хомякова, отмечает Т. И. Благова, в том, что характеристика «рассудочного» познания близка к трансцендентализму, но там противопоставление разума и рассудка имеет глубокий смысл. А. С. Хомяков не мог найти иной интерпретации рассудка, чем у Гегеля, не смог полностью преодолеть гегелевский рационализм<sup>23</sup>. Хомяков наметил, но не осуществил создание философии цельного знания. Суть разрабатываемой им соборной гносеологии в том, что церковное общение в любви выступает как источник и критерий познания, т.е. как онтологическая предпосылка гносеологии. Хомяковская идея целостности и соборности стала преемственной темой в русской идеалистической философии.

<sup>22</sup> См.: Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 185.

<sup>23</sup> См.: Благова Т. И. Указ. соч. С. 81.

Своеобразие славянофильской критики рационализма состоит в подчеркивании недостаточности, ограниченности, несовершенства логического знания, а не в его отрицании. Отвергаются лишь претензии логического знания на обладание полной истиной. Ограниченность логического познания связывалась в первую очередь с его этической нейтральностью, за которой усматривалась возможность неверной социально-нравственной ориентации. Так, И. Киреевский утверждал, что, действуя сам по себе, развиваясь «самодвижно», разум способен давать лишь отвлеченное знание, «могущее быть одинаково употреблено на пользу и на вред, на служение правде или на подкрепление лжи»<sup>24</sup>. А. С. Хомяков также утверждал, что логическое знание «не имеет ничего общего со знанием добра и зла». Славянофилы, таким образом, стремились ввести в познание нравственные ориентиры, раскрыть процесс претворения знания в убежденность. Такая ориентация философии на целостность человека и познания, на единство гносеологической и аксиологической сторон жизненно-познавательного процесса была не бегством от разума, а попыткой его нравственно-оценочной корректировки<sup>25</sup>.

Оценка концепции «цельного знания» дискуссионна. З. В. Смирнова считает, что идея интегративности познания в этой концепции получила религиозно-мистическую трактовку: интеграция духовных сил человека понималась как такое единство их, которое необходимо должно быть проникнуто религиозной верой<sup>26</sup>. Она отмечает, что «цельное знание» невозможно полностью очистить от мистики, хотя интегративность познания и не предполагала у славянофилов погружение в темные глубины подсознательного, как считал М. Гершензон. Действительно, практически все русские мыслители считали, что признание веры, непосредственного знания как источника познания включает в себе мистический элемент, так как всякое знание всегда опосредовано и всегда логично.

Утверждать, что в знании есть непосредственный элемент, означало признание неких начал, недоступных логическому мышлению. Можно провести линию — Вл. Соловьев, Н. О. Лосский и А. Ф. Лосев с характерным для нее признанием непосредственного

<sup>24</sup> См.: Киреевский И. В. Указ. соч. С. 291.

<sup>25</sup> См.: Коган Л. А. Русская философия как социокультурный феномен // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 104.

<sup>26</sup> См.: Смирнова З. В. К спорам о славянофильстве // Вопросы философии. 1987. № 11. С. 136.

элемента в познании. У Соловьева вера есть очевидность, «мистическое» проникновение в бытие. Мысль о сопряженности непосредственного знания с мистикой усиливает Н. О. Лосский. В советское время в работах А. Ф. Лосева непосредственное знание переосмысливается в категории мифологического мышления<sup>27</sup>. Цельное знание, содержащее в себе мистический элемент веры — непосредственное знание, понимается как один из компонентов мифологического мировоззрения, присущего русским.

Исследование концепции «цельного знания» требует обращения к восточной патристике, влияние которой на эту концепцию несомненно. Вообще аскетика, святоотеческая традиция и своеобразная христианская мистика составляли специфические особенности русской православной мысли. Путь ее был иной, чем путь религиозной мысли на Западе. Философия вплоть до XVIII в. не выделялась в особую форму интеллектуального творчества. Православная книжность пережила период патристики, но не пережила период схоластики. Православие не знало такой рационалистической традиции, какая сложилась на Западе. Еще до разделения в 1054 г. церкви на римско-католическую и византийско-православную в патристике наметились два направления — латинское и греко-восточное, в которых дается несколько различная трактовка этических, антропологических, гносеологических проблем. Для латинской патристики становится характерным углубление в проблематику соотношения веры и знания, уточнение онтологических понятий, таких, как «бытие», «сущность», «существование», «акциденции», «модус», «свойство» и т.д. Для византийского богословия определяющей темой была христологическая тема, в русле которой решалась прежде всего антропологическая проблема. Для творений отцов восточной Церкви V–VIII вв. Исаака Сирина, Максима Исповедника, Иоанна Лествичника характерно пристальное внимание к вопросам внутреннего устройства, цельности духа, которое достигается в христианской деятельности любви углублением самопознания, ведущим к трезвению сердца, очищению сердца от греховных страстей.

А. С. Хомякову, И. В. Киреевскому и их единомышленникам в 40-х годах XIX в. как раз предстояло доказывать, что специфика национальной философии неминуемо связана с ее истоками: византийским богословием и книжностью Киевской Руси, с учением

<sup>27</sup> См.: Бредихина О. Н. Указ. соч. С. 94.

митрополита Иллариона, Климента Смолятича, Феодосия Печерского, Максима Грека, Нила Сорского. Труд И. В. Киреевского над изданием святоотеческих писаний и глубокое проникновение в эту литературу стали предпосылками создания его философской антропологии и гносеологической концепции<sup>28</sup>.

Одним из источников формирования антропологии славянофилов было масонство. Оно было целым этапом в истории нового русского общества XVIII в., событием для новой российской ментальности, которая родилась и сложилась в Петровском переходном обществе. Носителями этой ментальности были люди, потерявшие и потерявшиеся. Потеряли они «восточный» путь и потерялись на путях западных. Сознание этих новых людей экстравертировано до надрыва. Душа теряется, растеривается, растворяется в этом горячем прибое внешних впечатлений и переживаний. В строительной сутолоке Петровского времени некогда было одуматься и опомниться. Во вторую половину века начинается духовное пробуждение. К концу 70-х годов масонское движение охватывает почти весь тогдашний культурный слой. В 80-е годы XVIII в. Московский университет стоял под знаком масонства.

Историческая значительность русского масонства, как утверждает Г. Флоровский, была в том, что это была психологическая аскеза и собирание души. Именно внутренняя дисциплина оказалась всего важнее — тесание «дикого камня» сердца человеческого, культура сердца. В масонстве русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния. В этой «аскезе» воспитывался новый тип человека. С этим типом мы встречаемся в следующую эпоху, в «романтическом» поколении. Аскеза была сентиментальным воспитанием русского общества, — пробуждением сердца. В масонстве впервые будущий русский интеллигент опознает свою разорванность, раздвоенность своего бытия и начинает томиться о цельности и тянуться к ней. Это искание, тоска и тяга повторяются позже у славянофилов, как считает Г. Флоровский<sup>29</sup>. Современные исследователи также считают, что «концепция человека масонов XVIII века оказала несомненное влияние ... на ранних славянофилов ...»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> См.: *Благова Т. И.* Указ. соч. С. 108.

<sup>29</sup> См.: *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 116.

<sup>30</sup> *Болдырев А. И.* Проблема человека в русской философии XVIII в. М., 1986. С. 108.

В масонском обиходе была разработана сложная методика самонаблюдения и самообуздания. Борьба с самостью и рассеянием, собирание чувств и помыслов, отсечение страстных желаний, «образование сердца», «насилование воли». Ибо корень и седалище зла именно в этой самости, в этом своеволии. Задача «истинного франкмасона» — «ни о чем столько не прилежи, как чтобы быть в духе, в душе и в теле совершенно без Я». И в этой борьбе с самим собой снова необходимо избегать всякого своеволия и самолюбия. Не столько устраивать свое спасение, сколько надеяться на него и радостно смиряться под волю Божию. Нужно высвободить в самом себе «внутреннего человека из-под засилья «плотности», — «ищи в самом себе истину»<sup>31</sup>. Флоровский отмечал, что культурой сердца масонство не исчерпывалось; в нем есть своя метафизика, своя догматика. Один из мотивов ее — острое антропоцентрическое самочувствие, — человек есть «экстракт из всех существ». Именно в своей метафизике масонство было предвосхищением и предчувствием романтизма, романтической натурфилософии. Опыт масонства подготовил почву для развития русского шеллингизма<sup>32</sup>.

Помимо уже отмеченных проблем органического мировоззрения следует обратить внимание на концептуальную закономерность, на связь идей. Г. Риккерт подметил, что склонность к органическому и отвержение механического ведет прежде всего к решительному повороту к метафизике<sup>33</sup>. Представляется, что ценностный характер русского национального сознания отразился уже в органической философии ранних славянофилов. Воплощением органичности стала идея цельности человека и познания, которая содержала положение не столько о противопоставлении, сколько о различении и единстве ценностного (воля и вера) и рационального элементов духа и жизни.

<sup>31</sup> *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 116.

<sup>32</sup> См.: *Благова Т. И.* Указ. соч. С. 101.

<sup>33</sup> См.: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 223.

## 1.2. СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Среди идейных влияний на антропологические взгляды славянофилов особо следует выделить мысли Блеза Паскаля. У Паскаля нет одностороннего противопоставления культа разума культу чувств. Как тонкий диалектик, он видел величие и границы того и другого. Зачастую человек действительно бессилён что-либо доказать, опираясь только на разум, в то же время он имеет чувство истины, которую не может опровергнуть никакой скептицизм. Это чувство истины, непререкаемое и не поддающееся опровержению, есть не что иное, как вера, которая тоже имеет своим источником «сердце». Притязания разума имеют свою границу, и не только в бесконечности мира или его частей: истинному познанию мешают человеческие страсти, которые отдаляют познающего субъекта от верного отражения вещей, постижения их сущности. Разуму мешают гнев, самовлюбленность, воображение. Но Паскаль в гносеологии не переходил на позиции скептиков или агностиков. Хотя способности разума ограничены, но это вовсе не значит, что он не может познавать мир, себя и Бога. Постичь истину, считал Паскаль, можно только возбудив волю к её отысканию, а воля — орган веры. Отзвуки его учения о воле обнаруживаются у немецких романтиков, в «живознании» Хомякова. Что же касается Паскаля, то его близость к православной традиции отмечалась в литературе неоднократно. И здесь следует обратить внимание на влияние западных мыслителей на русскую «философию сердца». Прежде всего, это М. Шелер, который, по словам Вышеславцева, первым открыл у Паскаля мысль о «логике сердца».

«Философия сердца» схватывает коренную особенность русской ментальности, которая культивировалась веками. Тему сердца называют одной из заветных струн русской философской лиры<sup>34</sup>. Она имеет непосредственное отношение к учению о человеке. Чтобы глубоко затронуть, потрясти, вывести из состояния обыденной спячки и рутинного, механического исполнения житейских обязанностей, нужно проникнуть в самую сердцевину человеческого существования. В то же время на этой основе складывается особая эмоционально акцентированная гносеология сердца. Сердце счи-

<sup>34</sup> См.: *Гаврюшин Н. К.* Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 59.

тается высшим органом ведения от древнерусских книжников до Юркевича и епископа Луки Войно-Ясенецкого. Таким образом, обнаруживается тесная взаимосвязь между сердцем как органом познания и как центром человека, между гносеологией сердца и антропологией сердца.

Тема сердца близка не только славянофилам. Ей уделяли внимание и западники. Чаадаев писал: «Есть люди, которые умом создают себе сердце, другие — сердцем создают себе ум: последние успевают больше первых, потому что в чувстве гораздо больше разума, чем в разуме чувств»<sup>35</sup>. Из приведенного высказывания ясно, что представления о склонности западников к абсолютному рационализму далеко не полностью отвечают действительному положению дел. Учитывая также, что влияние таких мыслителей, как Паскаль, на русскую философию не ограничилось лишь славянофилами, а продолжалось на протяжении десятилетий, можно допустить, что именно в диалоге западников и славянофилов формировались исходные положения философии «серебряного века».

Специальное исследование теме сердца в его соотношении с разумом посвятил Б. В. Марков. В понятие сердца он включил душевно-телесные импульсы человека, находящиеся под воздействием общества. Он считает, что идея сердца как центра духовной, душевной и телесной жизни является метафизической предпосылкой целостного учения о человеке. Метафора сердца объединяет чувственное и рациональное, природное и культурное, мужское и женское<sup>36</sup>.

Думается, что необходимо выделить несколько источников темы сердца в русской философии. Долгое время она воспринималась только через переводы святых отцов. К первым оригинальным русским трудам по философской антропологии относят «Предание» преподобного Нила Сорского (начало XVI в.), излагающее учение о собирании ума в сердце, а также анонимный трактат начала XVIII в. «О человеческом естестве», в котором видимый мозг связывается с невидимым разумом, а видимое сердце — с невидимой мудростью. Значительное внимание было уделено этой теме в творчестве украинского мыслителя Г. С. Сковороды. Он перевел сочинение Плутарха «О спокойствии души» под названием «Толкование

<sup>35</sup> Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989. С. 175.

<sup>36</sup> См.: *Марков Б. В.* Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993. С.118.



из Плуларха о тишине сердца». Он был ближайшим предшественником П. Д. Юркевича.

Особым этапом можно считать развитие «философии сердца» в произведениях русских философов XIX–XX вв. Начало этому периоду было положено статьей П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия». Затем эта тема неоднократно воспроизводилась П. А. Флоренским и Б. П. Вышеславцевым, ее поднимали И. А. Ильин и С. Л. Франк. Франк писал о сердце как месте соприкосновения двух миров («Свет во тьме») и о сердечном знании («С нами Бог» и «Реальность и человек»). И. А. Ильин посвятил теме сердца главу в «Аксиомах религиозного опыта», эссе «О сердечном созерцании».

П. Д. Юркевич приводит основные характеристики сердца по библейскому учению. Оно рассматривается как средоточие телесной и духовной жизни человека, орган всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека в совокупности их направлений и оттенков:

- хранитель и носитель телесных сил человека;
- средоточие душевной и духовной жизни человека, в сердце зачинается и рождается решимость человека на такие или другие поступки, возникают многообразные преднамерения и желания;
- седалище всех познавательных действий души;
- средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей;
- средоточие нравственной жизни человека, исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках.

Сердце соотносится с головой. Голова для священных писателей была видимой вершиной той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце. Функции головы – посредническая и «правительственная». Голова – это посредствующий орган между целостным существом души и теми влияниями, которые она испытывает извне или свыше. «Правительственное» действие головы относится к целостной системе душевных действий. Но, как замечает Юркевич, «по необходимости мышления» мы должны допустить некоторую первоначальную духовную сущность, которая имеет своим ближайшим органом сердце.

Юркевич критически относится к господствующему в его время взгляду: мышление есть самая сущность человека, «весь человек», воля и чувствования сердца – две подчиненные спо-

собности души должны совпадать с мышлением, исчезать в нем и терять таким образом всякий вид самобытности и существенности<sup>37</sup>. Как видим, со времени Юркевича, на протяжении почти полутора столетий, проблема тотальной рационализации человека и культуры ничуть не утратила своего значения, и сегодня мнение русского философа звучит не менее актуально в связи с критикой модернизма. Он утверждал также, критически относясь к кантовским идеям, что нравственное достоинство и значение человеческого поступка вытекает из непосредственных влечений и чувствований сердца, а не определяется отвлеченной мыслию о долге и обязанностях.

В русской философской антропологии тема сердца занимает место как тема цельности человека. «Человек не есть, – писал П. Д. Юркевич, – такой экземпляр рода, в котором только повторялось бы общее содержание других экземпляров. Он есть особь, или, как говорят, индивидум. Таким особенным, не исчезающим в роде существом знает себя человек в непосредственном самосознании, которое поэтому открывает ему не душу вообще, не всякую душу, а эту особенную, с особенными настроениями, стремлениями и помыслами»<sup>38</sup>. По мысли П. Д. Юркевича, в непосредственном самосознании человек знает себя как неповторимое единство настроений, стремлений и помыслов, как особенную душу. Им подчеркивается момент внутреннего знания, в котором только и возможно свидетельство особенности и неповторимости души. Очевидно, что в данном фрагменте обнаруживается характерная для русской философии связь между антропологией и гносеологией. Сущность человека, состоящая в его особенности, проявляется через непосредственное сознание самого себя.

П. Д. Юркевич разделяет две стороны в понятии: одна сторона – это внутреннее состояние нашей души, которым оказывается понятие, входя в нашу душу; вторая сторона понятия – образ вещи, т.е. представление. Наша оценка понятия зачастую односторонняя, только как образа вещи. Между тем сторона в понятии, которой определяется состояние и настроение души, имеет больше цены для целостной жизни духа, чем представление.

Древо познания не есть древо жизни, а для духа его жизнь

<sup>37</sup> См.: Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. М., 1990. С. 76.

<sup>38</sup> Там же. С. 91.

представляется чем-то более драгоценным, чем его знание. Понятие и отчетливое знание разума не должны оставаться отвлеченным образом внешних предметов. Только когда знание делается нашим душевным состоянием, оно открывается или дает себя чувствовать. И чувствуем мы его не в голове, а в сердце. Стать нашим душевным состоянием, проникнуть в глубину сердца знание должно, чтобы стать деятельной силой и двигателем духовной жизни<sup>39</sup>.

Интересную попытку интерпретировать идеи П. Д. Юркевича в терминах феноменологии предпринял Б. В. Марков в другой своей книге<sup>40</sup>. Он пишет, что мир познания, отражающий объективную реальность, должен быть дополнен, по П. Д. Юркевичу, жизненным миром, который составлен прежде всего из внутренних душевных состояний. Человек не просто отражает внешнюю действительность, он ее переживает — испытывает радость и скорбь, стремится к добру, любит или ненавидит. При этом обнаруживается тонкая чувствительность, эволюционирующая в процессе культурного развития. Она не переводима в точное, рассчитываемое знание. Интенции духа не содержатся во внешних предметах, а являются полаганием особых смыслов, которые не сводятся к сигнификации, а символизируют специфические духовные состояния.

Б. В. Марков подчеркивает у П. Д. Юркевича идею единства духовного и телесного. Однако, по его мнению, Юркевич не смог развить эту идею последовательно: у него работают как бы два сердца — центры жизненно-витальных и духовных актов. Кроме того, Б. В. Марков усматривает еще третье сердце — то поле, где первые два взаимодействуют или вступают в коммуникацию, т.е. некий объединяющий духовное и телесное «орган», благодаря которому они могут взаимодействовать. Отмечается мысль П. Д. Юркевича о переходных состояниях от телесных воздействий к душевному самоощущению: в результате изменения в теле складывается определенное душевное состояние<sup>41</sup>. Мы видим, таким образом, у Б. В. Маркова попытку приписать П. Д. Юркевичу некий телесный детерминизм, что, на наш взгляд, не соответствует позиции мыслителя.

<sup>39</sup> См.: Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 84.

<sup>40</sup> См.: Марков Б. В. Философская антропология: Очерки истории и теории. СПб., 1997.

<sup>41</sup> См.: Марков Б. В. Разум и сердце. С. 119.

П. Д. Юркевич сопоставляет источники душевного расположения. Он отмечает, что состояния и настроения души далеко не определяются деятельностью пяти органов чувств, которые дают нам впечатления о внешнем мире. Другим источником является общее чувство души, чувство собственного духовно-телесного бытия. Говоря обычным языком, П. Д. Юркевич имеет в виду самоощущение человека. И если это голод или болезнь, мы, естественно, их переживаем. В этом смысле самые неприметные изменения в нашем чувстве собственного духовно-телесного бытия сопровождаются переменами в биениях сердца<sup>42</sup>. Именно в этом смысле все тело, каждая его часть должна служить органом, который дает впечатления о духовно-телесном бытии, так же как о внешнем мире. У П. Д. Юркевича речь не идет о телесности как культурном феномене, который определяет внутреннее душевное расположение; он говорит о механических изменениях в теле как факторе самоощущения.

По Б. В. Маркову, существуют общие ценности и истины, общие чувства и нравственные оценки, но они переживаются каждым в глубине сердца, и только тогда, когда они приняты им, можно говорить о человеческой личности. Примечательно в этом высказывании, что не человек утверждает своим принятием общие ценности и истины, а, наоборот, — эти ценности и истины утверждают, конституируют человеческую личность.

Согласно Б. В. Маркову, в познавательном, предметном дискурсе сложно сформулировать суть сердца. Дело в том, что оно и его состояния — совесть, стыд, любовь и т.п. — не есть нечто такое, на что можно прямо указать пальцем. Они не являются предметом рассмотрения, представления. Мы не можем выйти за пределы сердца, как не можем оказаться вне бытия и рассматривать, исследовать его стороны. Мы уже находимся в своем душевном состоянии и привносим его в познание и предметные акты как определенный способ смыслополагания и мироотношения. Здесь есть аналогия с познанием: интеллектуальный акт и его устройство тоже как бы даны нам заранее, и мы не можем их видеть и контролировать. Тем не менее теория познания успешно развивается. Б. В. Марков считает, что целый ряд достижений гносеологии и феноменологии может быть эффективно использован и для анализа интенциональных состояний духа. В этом мире есть, как он считает, определенные нормы и ценности, формируются особые такт и вкус, наличие

<sup>42</sup> См.: Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 80.

которых свидетельствует о внеиндивидуальной природе сердечных настроений и духовных переживаний<sup>43</sup>. Думается, это старый спор о соотношении индивидуального и универсального, и решение его в пользу универсального — лишь одно из возможных решений.

Ценным представляется вывод о значении «философии сердца». Оно состоит в постановке самой проблемы духовности, в осознании неразрешимости этой проблемы на путях предметного дискурса. По своему значению и влиянию на русскую философию взгляды П. Д. Юркевича, как замечает Б. В. Марков, похожи на идеи Brentano, определившие становление феноменологии. И хотя русский философ не сформулировал идею интенциональности сознания, в силу присущей русской ментальности предубежденности по отношению к гносеологизму, своеобразии духовного опыта и основное направление его философского усвоения указаны им верно.

Для Б. П. Вышеславцева сердце применительно к человеку означает его истинное Я. Личность имеет сокровенный единый центр. Сердце выступает символом этого центра. Он ссылается на В. В. Зеньковского, который понимал «сердце» как эмоциональный центр, которому принадлежит иерархический примат в структуре души. Личность определяется тем, что она любит и что ненавидит. А любим и ненавидим мы сердцем. Б. П. Вышеславцев констатирует, что для современного ему состояния свойственно отдельное существование совокупности знаний, и совершенно отдельно живет сердце, потерявшее свою центральность. Подчеркивается нарушение цельности человеческой души, нарушение цельности личности. Ум не стоит в сердце: он стоит отдельно, он не согревается теплотою сердца. По его мнению, цивилизация, ведущая происхождение от Ренессанса, хочет лишь сердце его центрального положения и дать это центральное положение уму, науке, познанию. В этом тезисе Б. П. Вышеславцев исходит из славянофильского неприятия западной цивилизации. Напротив, восточное христианство, не утратившее платонистических традиций, еще считает центром всего сердце — как источник любви и духовности. «Мы, — провозглашает Б. П. Вышеславцев, — христиане Востока, можем сказать: «Великое познание есть дитя великой любви»<sup>44</sup>. Он подчеркива-

<sup>43</sup> См.: Марков Б. В. Философская антропология. С. 192.

<sup>44</sup> Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 69.

ет, что отрыв ума от сердца приводит к их противопоставлению. Мы любим не умом и не познанием, а сердцем. И даже самый этот ум и само познание мы любим сердцем. Мы должны всем сердцем отдаваться тому, в чем мы желаем достичь чего-либо, а не заниматься холодным интеллектуальным созерцанием. Б. П. Вышеславцев считает, что величайшим предрассудком, унаследованным от Аристотеля, является картезианская мысль, что существо Я есть мышление, что нематериальное, психическое бытие есть мыслящая субстанция. К функциям сердца относятся, во-первых, постижение, созерцание, узрение. Постигает, созерцает и усматривает вовсе не только один интеллект; постижение шире, чем мышление, чем интеллектуальное познание. Существует не только интеллектуальное созерцание, но и созерцание этическое, эстетическое и религиозное. Чувство в созерцании ценностное, по его мнению, имеет свои очевидности, свою «логику». Именно здесь он ссылается на Паскаля, который назвал «логику» чувства «логикой сердца», а М. Шелер развернул эту логику до пределов универсальной системы ценностей. У М. Шелера ценности располагаются в особом иерархическом порядке. Эта идея о порядке ценностей была предвосхищена Паскалем. Во-вторых, к функциям сердца относится стремление, порыв. Сердце не только узревает и постигает, оно стремится, избирает, любит и ненавидит. Ум укоренен и центрирован в сердце. Единство знания и любви всего полнее выражает сущность сердца. Сердце — эмоциональное постижение. Для М. Шелера, пишет Б. П. Вышеславцев, «сердце» есть чувство ценностей, а оценка есть центральная функция души, функция жизни.

Как видим, к гносеологии и антропологии сердца Вышеславцев добавляет аксиологию сердца. Он проводит линию от Паскаля к Шелеру, далее — к Н. Гартману, который продолжил шелеровскую теорию ценностей, и к Юнгу, в психологии которого она также отразилась<sup>45</sup>. Неоценимая заслуга Паскаля в истории человеческой мысли состоит, по мысли Б. П. Вышеславцева, в постановке философской проблемы ценностей. Паскаль первый высказал мысль, что ценностные суждения являются суждениями нашего чувства, а не суждениями математического рассудка. Ценности не усматриваются теоретическим разумом, но они чувствуются. Сердце ощущает положительные и отрицательные ценности, раскрывающиеся перед

<sup>45</sup> См.: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 294.

человеком, оно ощущает самого человека и все человечество. Для этого нужно обладать очень тонкой способностью чувствовать. Такое чувство не есть расплывчатая сентиментальность, субъективная фантазия, но некая особая способность суждения. Вышеславцев проводит параллели с Кантом, который назвал эту особую способность суждения «практическим разумом».

Различение положительной и отрицательной ценности, добра и зла есть особый род суждений — не суждения разума, но суждения сердца. И подобные суждения имеют свою очевидность, они могут быть своеобразно доказаны. «Доказательства эти, — приводит Б. П. Вышеславцев слова Паскаля, — иного рода, чем те, которые применяются в геометрии». Сердце имеет свою логику, которая не известна рассудку. Сердце имеет свой собственный порядок идей, отличный от рассудочного порядка. Важно, что у Вышеславцева намечается синтез аксиологии и антропологии сердца на основе чувствования, ощущения, которое есть в то же время особая способность суждения. Основная нить его рассуждений связана с пониманием сердца как подлинного Я человека, его богоподобной самости. Само понятие самости в русскую религиозную антропологию ввел именно Б. П. Вышеславцев.

Он различает индивидуализированное Я, «так называемую личность» и самость. Люди не знают своей истинной самости, своего истинного Я. Самость и есть истинное Я, которое отличается от индивидуализированного Я. Истинное Я, самость есть бессмертная душа. Моя собственная самость, пишет Б. П. Вышеславцев, трансцендентна моей личности<sup>46</sup>. Вопрос о трансцендентности самости есть центральный для него вопрос. Здесь следует обратить внимание на неоднократные его ссылки на К. Юнга. Величайшей философской заслугой аналитической психологии Б. П. Вышеславцев считает различие между сознательным Я и самостью. Аналитическая психология — единственная, по его мнению, — способна «открыть и осветить трансцендирующую самость». Вслед за психоаналитиками он считает, что существо человека включает три уровня: сознательное Я; мое бессознательное; сверхсознание. Личность — это разум и сознание. Но разум и сознание не есть высшее в человеке. Над сознанием и бессознательным возвышается самость, «Я сам», трансцендирует их, является сверхсознанием. Самость понимается как синтез, как целостность и целое, частями которого

<sup>46</sup> Там же. С. 269.

являются сознание и бессознательное. Однако это не просто величина, присоединяющаяся к сумме путем простого сложения. Каждый синтез противоположностей трансцендентен к ним, т.е. образует по сравнению с ними нечто новое, нечто совершенно другое и высшее. Это и есть некая первая точка трансцендирования. Самость метафизична и метапсихична, во всех смыслах есть «последний трансцензус». Следующая точка трансцендирования — выход самости за собственные пределы. Самость переступает через все ступени бытия. Самость — не тело и не душа, не сознание, не бессознательное, не личность и даже не дух. Она не предмет и не идея, — она бесконечный выход за пределы самой себя (трансцензус) и свобода<sup>47</sup>. Идея самости как трансцензуса обосновывается обращением к Канту. Самость понимается как иррациональная «вещь в себе», нумеральный человек, трансцендентность «в себе бытия». Для Канта, утверждает Б. П. Вышеславцев, Я, мыслящий субъект — это непознаваемая вещь в себе. И эта вещь лежит в основе явлений внутреннего нашего опыта, опыта моей души как неведомая «сущность в себе» — аналогично тому, как в основе внешнего опыта лежит вещь в себе. Единственное средство ответить на вопрос, что такое личность, это сказать: личность — это «Я сам». Но понять, что такое «Я сам», значит понять свою непонятность. Самость не видима и не познаваема разумом. Это мистическая сущность человека. Самость есть своеобразная дверь в «бытие в себе», открываемая самосознанием; выход к нумеральному бытию через нумерального человека есть путь к Абсолютному через мою самость.

Трансцендирование есть способ преодоления собственной ограниченности, опасности самоабсолютизации. В самоабсолютизации самость ничего не приобретает, но теряет все. Через самоабсолютизацию я теряю свою самость, ибо утрачиваю способность самосознания, самопознания. В действительности всякое самоуглубление, по Вышеславцеву, не удовлетворяется отношением к самому себе и близким: оно необходимо стремиться совершить акт последнего трансцензуса, выхода к Абсолютному. Самосознание прежде всего говорит: ты не абсолютен.

Б. П. Вышеславцев приравнивает Абсолютное к понятию «самости». Абсолютное и у Спинозы, и у Канта есть «в себе само по себе существующее». Абсолютное — безусловно и, следовательно, самостоятельно, оно есть само бытие или то, что само по себе су-

<sup>47</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса... С. 258.

существует и что мы постоянно ищем, хотя оно «в основе» своей постоянно у нас есть. Но я тоже существую «в себе» и «по себе». Значит, самость и есть Абсолютное. Существует не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; в своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца». Символ «сердца» указывает на эту таинственную глубину. Самость есть сокровенный или потаенный «сердца человек», который открыт только для Бога, и никогда внешние обнаружения слова, мысли и дел не исчерпают глубины сердца. Вот почему, объясняет Б. П. Вышеславцев, в опыте восточного христианства мистика сердца играет большую роль. Недаром восточные отцы, а за ними русские отшельники дают завет: умом в сердце стоять; или погрузить ум в глубину сердца. «Ум» не есть последняя глубина и последняя точка опоры. Существует чувство самого себя, выражающее иррациональную очевидность моей самости. Я сам «чувствую», как бы «чую» в глубине души таинственное и безосновное «в-себе-бытие» самости, так как Я есмь именно эта самость «в себе» и «для себя»<sup>48</sup>. Б. П. Вышеславцев указывает, что в духовной жизни мы везде испытываем переживание трансцендентной зависимости: искусство переживается как вдохновение, наука — как открытие, нравственное действие — как призвание, религия — как откровение. Везде и всегда подобные переживания ощущаются нами как «внушение свыше».

Обратим внимание на метафору, которую используют русские философы для обозначения связи самости с Абсолютом. Самость как «дверь» в бытие в себе, открываемая самосознанием, — у Б. П. Вышеславцева; и как «дверь» для вхождения духа в непосредственное самобытие у С. Л. Франка. Разница в том, что у Вышеславцева личность через самость «выходит» к Абсолюту, а у Франка, напротив, дух «входит» в непосредственное самобытие. Но и в том, и в другом случае самость есть посредник в трансцендировании к Абсолюту. Тем самым человек не остается замкнутым в самом себе. Он разрушает собственные границы, нарушает свое «заточение» в собственных страстях, комплексах, размышлениях.

Надо заметить, что при исследовании русской антропологической философии в связи с эссенциалистским рассмотрением самости мы в большей степени обращаемся к внутренней структуре и функциям последней. Так, у С. Л. Франка главная проблема — соотношение самости и непосредственного самобы-

<sup>48</sup> См.: *Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса...* С. 265.

тия. Непосредственное самобытие воплощает необузданность, анархию, хаос. Это чистая иррациональность, неразумие; это бытие в форме становления, динамика, живая длительность или свобода. Но это свобода первичная, в которой мы, по Франку, гонимы силами нашего внутреннего бытия. Ей противостоит свобода, исходящая из самости. Самость стремится к свободе как активному началу самоформирования, как подлинному бытию. Первая свобода — это необузданность, вторая — формирующая сила. Для первичной свободы характерно упорство — «мне так хочется». Оно чуждо осмысленности. Самость преодолевает первичную свободу, превращая ее в подлинно самостоятельное и осмысленное самобытие. Эта свобода осуществляется через самопреодоление. Единство непосредственности и самости неразрывно. Непосредственность в качестве первичной свободы есть предпосылка всякого внутреннего самобытия. В то же время — это путь к объективности через трансцендирование<sup>49</sup>.

Как видим, одна из главных проблем метафизики личностного бытия у русских философов — вопрос о соотношении имманентности и трансцендентности. Вышеславцев подчеркивает, что вся современная ему философия есть переход от имманентного к трансцендентному. Она противостоит имманентной школе, субъективному идеализму, рационализму. Иррациональная «вещь в себе» не изгоняется более. Гений Канта продолжает жить для нас не в его субъективном идеализме, но в признании им трансцендентности «в себе бытия», в идее нумерального человека. Он отмечает, что современная экзистенциальная философия так же обращена к тому, что «существует само по себе» (в себе бытие), так же признает силу и смысл трансцендентности, как мы это видим и в объективном онтологизме Н. Гартмана. Только экзистенциализм более обращен к трансцендентности в области субъекта, онтологизм же — в области объекта. Оба философских направления сходятся в признании непознаваемости и трансцендентности самости<sup>50</sup>.

Б. П. Вышеславцев противопоставил христианское учение о Боге и человеке индийским представлениям об Атмане и Брахмане. Он показал невозможность их отождествления или внешнего соеди-

<sup>49</sup> См.: *Франк С. Л. Соч. М.*, 1990. С. 339.

<sup>50</sup> См.: *Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии.* 1990. № 4. С. 264.

нения в духе теософских доктрин. Однако этот справедливый вывод, как замечает Н. К. Гаврюшин, не закрывает путей для дальнейших сопоставлений. Многое может дать обращение к другим восточным учениям, например, к даосизму, в котором сердце мыслится «вместилищем ума» и где развивается понятие сверхфизического сердца<sup>51</sup>. В равной степени возможно сопоставление христианских представлений с направлениями современной мистики. Идея единства ума и сердца весьма тщательно разрабатывается в современном традиционализме. Рене Генон, один из основоположников традиционализма, в ходе изложения основ сакральной метафизики подводит к мысли, что Запад остро нуждается в новом синтезе интеллектуального и эмоционального планов бытия. Он подробно останавливается на символике сердца<sup>52</sup>. Для нас это интересно в связи с прояснением смысла метафоры сердца в философском дискурсе.

Р. Генон замечает, что сердце во всех традициях рассматривается прежде всего как место пребывания ума. Ясно, что речь идет здесь о чистом разуме, в универсальном смысле, а не о рассудке, который является лишь простым отражением первого на индивидуальном уровне и который соотносится с мозгом. Обращаясь к символическому изображению сердца, Генон подчеркивает, что общим для всех традиционных доктрин как на Западе, так и на Востоке является уподобление солнца и сердца (имеющих значение «центра»). Плутарх, в частности, пишет, что солнце, «имея силу сердца, рассеивает и распространяет из себя самого тепло и свет, как если бы это были кровь и дыхание». В символических изображениях как солнца, так и сердца обнаруживаются два типа лучей: попеременно прямые и волнистые. Свет изображается излучением обычного типа, т.е. исключительно прямыми лучами. Тепло чаще всего олицетворяется пламенем, исходящим из сердца, и, соответственно, изображается волнистыми лучами. Сегодня такое изображение тепла принято на приборной доске автомобиля. И если «дыхание» в отрывке из Плутарха соотносится со светом, то это потому, что дыхание является символом духа, который есть то же самое, что и разум (ум).

Можно заметить, что излучение, даже когда в нем соединены оба аспекта, призвано наводить на мысль о признанном первен-

<sup>51</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 61.

<sup>52</sup> См.: Генон Р. Символы священной науки. М., 1997.

стве аспекта света. Изображения лучистого сердца, с различением или без различения двух типов лучей, являются самыми древними, в большинстве своем восходящими к эпохам, когда ум еще традиционно соотносился с сердцем; тогда как изображения пылающего сердца особенно распространились в связи с современными идеями, соотносящими сердце всего лишь с чувством. Здесь уместно напомнить образ «пылающего сердца Данко», который олицетворял жертвенность, самоотверженность, скорее Прометеев огонь, чем свет разума. В христианской же символике самые древние изображения, такие, как Сердце Иисусово, принадлежат к типу лучистого сердца, тогда как в тех, что не восходят глубже XVII века, постоянно встречается пылающее сердце. Именно от символа пылающего сердца, по мнению Р. Генона, в конце концов пришли к тому, чтобы не придавать ему иного значения, кроме чувственного, и к полному забвению связи сердца с разумом (умом).

Рационализм, согласно Генону, стремится отождествить разум с рассудком, а между тем сердце связано не с рассудком, но именно с трансцендентным интеллектом, который игнорируется рационализмом. В то же время чувство признается модальностью человека и наряду с другими модальностями может быть соотносено с сердцем (интеллектом) как центром бытия человека. То, что вначале интеллект был сведен единственно к рассудку, привело к двум последствиям. Во-первых, пребывающий в мозгу рассудок узурпировал «озаряющую» роль интеллектуальной интуиции, пребывающей в сердце; во-вторых, чувства были оторваны от интеллекта (ума), а сердцу «оставили» лишь роль вместилища чувств. Так разум был оторван от сердца, а чувства от разума. В результате укоренился рационализм и возник его противоядие — сентиментализм, т.е. склонность видеть в чувстве самое глубокое и возвышенное, что есть в человеческом существе, склонность утверждать его превосходство над интеллектом.

Связь сердца с чувствами надо рассматривать при понимании сердца как «жизненного центра» и места пребывания «одушевляющего тепла», поскольку органическая жизнь и ее чувственная сторона очень близки друг другу. Тесная связь жизни и чувств выражена самой символикой, поскольку и то и другое в ней равным образом олицетворяются аспектом тепла. Недаром в обиходной речи говорят о теплоте чувств. Чувство в действительности есть не что иное, как тепло без света. Можно также обнаружить в человеке свет без тепла; свет рассудка, который есть лишь отраженный свет, холодный, как символизирующее его сияние луны. На уровне же

принципов оба аспекта неразделимо сливаются, потому что они суть составные части одной и той же сущностной природы, одного и того же первоначала — чистого разума<sup>53</sup>.

Таков геноновский синтез ума и сердца. Он во многом совпадает с православной традицией, хотя Р. Генон не был знаком ни с русской святоотеческой литературой, ни с учением о мистике сердца, разработанным у ряда русских философов. Тема ума и сердца есть форма выражения противоречия между дионисийским и аполлоническим началами в культуре. Анализ этой темы в религиозно-философских учениях показывает, что их авторы стремились так или иначе найти основания синтеза ума и чувства, выводя из этого синтеза основания человеческого бытия.

В аксиологических мотивах западноевропейской философии (Паскаль, М. Шелер, Н. Гартман) русские мыслители «серебряного века» и послеоктябрьского периода (Б. П. Вышеславцев) находят отклик своим религиозно-нравственным исканиям. Их «философия сердца», сформировавшаяся на основе православной традиции (П. Д. Юркевич) и в русле идей органической антропологии, смыкается с ценностными теориями XX в.

### 1.3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ТЕОРИИ ЦЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Идеи Киреевского и Хомякова преобразуются в иной терминологии и в более систематической форме в философии Н. О. Лосского. Русское органическое мировоззрение достигло в его лице теоретической зрелости. Сам он выделял три основных направления, по которым осуществлялась преемственность этих идей в русской философии: во-первых, непосредственный характер познания; во-вторых, идеал познания цельного, т.е. познания как органического всеобъемлющего единства; в-третьих, проблема цельного человека<sup>54</sup>. Утверждая непосредственный характер познания, славянофилы использовали для его описания термин «вера», который, по мнению Н. О. Лосского, вводил в заблуждение. У него непосред-

<sup>53</sup> См.: *Генон Р.* Символы священной науки... С. 443.

редственное познание обозначается понятием «интуиция». Различные формы интуитивизма нашли весьма широкое распространение в русской философии. Согласно Н. О. Лосскому, русский интуитивизм является формой гносеологического реализма. Идеал цельного познания привлек многих русских мыслителей. Однако он может быть достигнут, как считает Н. О. Лосский, лишь в опыте, который сочетает чувственную, интеллектуальную и мистическую интуиции. Цельная истина раскрывается только цельному человеку, обладающему «цельным зрением ума». Только собрав в единое целое все свои духовные силы, человек начинает понимать истинное бытие мира.

Николай Онуфриевич Лосский — один из наиболее замечательных представителей «чистой» философии. Он тяготел душой к русской философии, но мысль его двигалась, по общему признанию, в ином круге понятий и предопределена иным языком, идущим от неокантианства, имманентной философии, феноменологии Э. Гуссерля, философии А. Бергсона. Н. А. Бердяев писал: «По своим стремлениям Лосский как бы продолжает дело русской философии. Но он двойственен, его философия, органическая по тенденции, остается отвлеченной по методу. Лосский хочет не интуитивно обосновывать интуитивизм, подходит к интуитивному знанию с навыками критического позитивизма»<sup>55</sup>. По мнению Н. О. Лосского, после «критики чистого разума» Канта метафизика может быть оправдана в гносеологическом отношении только на основе интуитивной теории познания, т.е. «учения, которое доказывает, что человеческое познание основывается на опыте как непосредственном восприятии актуальной реальности». Подчеркивая роль опыта, Н. О. Лосский писал, что многие современные философы настаивают на необходимости развития мысли Паскаля о «логике сердца». Паскаль, говоря о «сердце» как инструменте познания, и Киреевский, присовокупляя к сердцу волю и все другие способности человека, предъявляют совершенно справедливое методологическое требование. Поскольку философия ставит перед собой задачу охватить мир как целое, то для достижения этой цели совершенно недостаточно одного искусства в оперировании с логическими формами и отношениями. Ради действительного достижения успеха необходимо наполнить эти формы всесторонним смыслом, что может

<sup>54</sup> См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 514.

<sup>55</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 105.

быть достигнуто только благодаря полноте опыта, т.е. через опыт во всем его многообразии.

Под опытом понимаются непосредственно данные переживания. Эти переживания бывают двух родов — чувственные и нечувственные; следовательно, опыт, а вместе с тем и знание бывают чувственные и нечувственные (сверхчувственные). Чувственный опыт приобретает человеком при помощи глаз, ушей, осязания; нечувственный опыт — это опыт души, самонаблюдения и наблюдения душевной жизни других. К духовному опыту относится созерцание понятий, например математических. Существует еще опыт чувства, который вносит в сознание аспект ценности мира. Одной из разновидностей опыта чувства является эстетическая восприимчивость, вводящая нас в область красоты. И, наконец, имеется нравственный, религиозный и мистический опыт. Задача же логического мышления — лишь оформлять постигнутый смысл мира как целого. Представляется, такая трактовка познания определяет взаимосвязь ценностного и рационального: ценность постигается интуитивно и лишь оформляется рационально. Н. О. Лосский отмечал, что выработанная им теория знания, интуитивизм есть органический синтез эмпиризма и рационализма: всякое знание, будучи непосредственным созерцанием живого бытия, которое само по себе содержит логически-онтологическое оформление, насквозь основано на опыте и вместе с тем насквозь логически обосновано. Такое логическое обоснование связано у Лосского с проблемой общего и единичного. Эта проблема была для него ключом к выяснению связи всех частей мира друг с другом. Благодаря этой связи познающее существо может «нескромно заглядывать прямо в недра чужого бытия».

Мир есть органически единое целое. В нем все существа интимно связаны друг с другом; поэтому человек может наблюдать непосредственно не только свои собственные душевные состояния, но и предметы внешнего мира. Рассматривая структуру бытия, Н. О. Лосский выделяет различные его виды. Прежде всего это бытие мира, или мировое бытие, и бытие Божественное. В составе мира — три этажа бытия. Самое основное бытие суть субстанциальные деятели, т.е. конкретно-идеальное бытие. Далее, второй этаж образуют формальные (определяющие форму предметов) и материальные (определяющие содержание предметов) идеи, т.е. абстрактно-идеальное бытие. Наконец, третий этаж есть реальное бытие, т.е. временные и пространственно-временные собы-

тия, творимые субстанциальными деятелями сообразно идеям. Формальные и материальные идеи, так же как и субстанциальные деятели, принадлежат к области идеального бытия, т.е. они не временны и не пространственны. Однако друг от друга они глубоко отличаются. Формальные и материальные идеи не деятельны, пассивны: сами по себе они не могут определять предметы, придавать им форму и содержание. Необходимо, чтобы существовали деятели, способные усваивать эти идеи и творить свои проявления сообразно усвоенным идеям. Таковую роль как раз и играют субстанциальные деятели.

Как показал Лейбниц, под термином «субстанция» следует понимать носителя творческой силы, производящего события. Н. О. Лосский в своей философии стремился особенно подчеркнуть свойство творческой свободы существ, из которых состоит мир. Поэтому он избегает слова «субстанция» и вместо него употребляет термин «субстанциальный деятель», т.е. сверхвременное и сверхпространственное существо — творец многих событий, носитель многих свойств и этих событий как своих состояний. «Итак, наше Я есть субстанция», — утверждает Н. О. Лосский<sup>56</sup>. Подобная позиция характеризует его как персоналиста. Даже такой простой акт, как отталкивание одним электроном другого электрона, возможен не иначе, как на основе идеи единого целого тех бесчисленно многих действий, которые при реализации их во времени и пространстве сменяют друг друга. Следовательно, реальное бытие возникает не иначе, как на основе идеального бытия. Мировоззрение, утверждающее эту истину, Лосский обозначает термином идеал-реализм. Подобное понимание бытия восходит, как считается, к взглядам Фридриха Шлегеля. Для него формирующееся Я и становящийся мир, «идеальное разума» и «реальное универсума» — два полюса в картине мира. «Идеал-реализм» — это соединение идей Фихте и Спинозы при влиянии в дальнейшем Лейбница.

Н. О. Лосский признавал, что основное бытие, из которого состоит мир, суть действительные и потенциальные личности, т.е. индивидуальные существа. В то же время он убежден, что и общее есть бытие, т.е. невременной и непространственный онтологический аспект мира, тождественный в различных предметах. Возникло противоречие, так как признание бытия общего должно

<sup>56</sup> Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 18.



было привести к подчинению единичного общему и отказу от онтологической самостоятельности человеческого Я. Индивидуальные существа пришлось бы считать лишь вариантами общего бытия, которому они подчинены. Это противоречило понятию творческой свободы таких существ, наличие которой настойчиво подчеркивалось философом. Разрешалась проблема после установления различия между конкретно-идеальным и отвлеченно-идеальным, или абстрактно-идеальным, бытием. Это различие состоит в следующем. Все общие идеи принадлежат к области отвлеченно-идеального бытия и существуют не иначе, как в составе конкретных субстанциальных деятелей: общие идеи принадлежат субстанциальным деятелям как первозданные формы их деятельности (например, принципы строения времени, пространства) или как выработанные ими самими правила деятельности (идея гекзаметра). В итоге единичные события подчинены общим идеям, а именно: принципам формы и общим правилам. Но сами общие идеи подчинены своим носителям, индивидуальным конкретным Я. Они применяют эти общие идеи для систематического осуществления своей деятельности. Без творчески деятельных индивидуальных Я общие отвлеченные идеи, которые пассивны и лишены творческой силы, остались бы без применения, не были реализованы. Таким образом, общее отвлеченное (формальные принципы, типы жизни и т.п.) оказывается подчиненным конкретному индивидуальному.

Центральным пунктом теории познания Н. О. Лосского является учение об интуиции, которую он определяет как непосредственное восприятие действительности, т.е. нормальный способ восприятия и умозрения, имеющий характер непосредственного созерцания бытия в подлиннике. Акт созерцания, выбирающий в одном случае для сознательного восприятия цвет ландыша, а в другом случае зубную боль, есть проявление моей воли, т.е. действие, производимое мною сообразно моим интересам, влечениям, страстям. Таким образом, присоединение тех или иных сторон внешнего мира к составу моей сознательной жизни есть уже выбор, производимый моей волей. Созерцание есть волевой акт, содержащий в себе момент пассивности в том смысле, что этот акт не творит созерцаемого предмета, а лишь выбирает, какой из множества предметов сделать сознанным или даже познанным. Вся жизнь Я состоит из процессов, имеющих строение волевого акта или начала его, т.е. состоит из стремле-

ния, чувствования активности и произведенной этой активностью перемены.

В составе познающего сознания разграничивалась субъективная и объективная стороны. К субъективной стороне были отнесены интенциональные акты субъекта — акты сознания, направленные на предмет (различение, прослеживание связей основания и следствия); к объективной стороне был отнесен вступивший в сознание предмет, осознаваемый и опознаваемый в этих актах. Каким же образом предмет вовлекается в сознание? Для понимания этого необходимо определить стороны процесса знания. Знание определяется Н. О. Лосским как переживание, соотнесенное с другими переживаниями<sup>57</sup>. Объектом знания служит сравниваемое переживание. Знание рассматривается как деятельность Я. Объект познается именно так, как он есть: ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в оригинале. Переживания делятся на «мои» и «данные мне». Данные мне переживания, т.е. содержание так называемых внешних восприятий, причисляются к области мира не-Я. Переживания, окрашенные чувствованием «принадлежности мне», относятся к сфере Я. Мир не-Я составляет рассматриваемое, в сферу Я входит рассматривание. Мир не-Я отграничивается от Я путем раскалывания всех переживаний надвое.

Знание о внешнем мире, что касается близости к объекту, ничем не отличается от знания о внутреннем мире. Процесс в Я (мой процесс, например, усилие припоминания) не просто совершается, а становится познанным событием, если я обращу на него внимание и отличу его от других событий. Иными словами, мир не-Я познается так же непосредственно, как и мир Я. Разница только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания, и процесс сравнения его находится в сфере Я, а при познании внешнего мира объект находится вне Я, а сравнение его происходит в Я. Значит, в процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему Я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания. Следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, одной своей стороной разыгрывающийся в мире не-Я (материал знания), а другой стороной совершающийся в мире Я (внимание и сравнение).

<sup>57</sup> См.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 77.

Н. О. Лосский настаивает на том, что его учение о процессе знания требует освобождения от представления об абсолютной субстанциальности Я и допущения совершенной объединенности Я и не-Я (подобно той объединенности, какая существует между различными душевными процессами в самом Я). Благодаря такой объединенности жизнь внешнего мира как раз и дана познающему Я так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни<sup>58</sup>. Другой момент теории знания связан с критикой философом каузальной теории восприятия. Согласно ей, чувственный состав восприятия есть результат причинного воздействия предметов внешнего мира на душевно-телесную жизнь познающего субъекта. Это, с точки зрения Н. О. Лосского, не позволяет включить в состав предметов непосредственного созерцания идеальное бытие, сверхвременные и живые творения деятельности этого бытия. Поэтому Лосский отбрасывает каузальную теорию восприятия и утверждает непричинную надвременную и надпространственную координацию субъекта со всеми предметами всего мира.

Суть координационной теории восприятия состоит в том, что стимулирование отдельного органа чувств и физиологический процесс в коре головного мозга служат не причиной, производящей содержание восприятия, но только стимулом, побуждающим познающего Я направлять свое внимание и акты различения на реальный объект внешнего мира. Внешние объекты координируются с познающей личностью в их целостности, во всей бесконечной множественности их содержания, но все это богатство объекта связано с человеческим Я только подсознательно. Мы познаем только бесконечно малую часть объекта, а именно только те его стороны, которые представляют для нас интерес. Так как человеческие силы ограничены, то мы не можем сразу совершить бесконечное число актов распознавания. Отбор всего содержания сторон объекта, которое вызывается из подсознательного в сферу сознательного и познания, производится разными людьми по-разному<sup>59</sup>.

Дух, содержание, выводы гносеологии Н. О. Лосского определенно подтверждают, на наш взгляд, его причастность к плеяде русских мыслителей, которые последовательно отстаивали идею це-

<sup>58</sup> См.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма... С. 85.

<sup>59</sup> См.: Лосский Н. О. История русской философии... С. 322.

лостности человеческой личности, органического мышления, «волящего разума» как идею единства ценностного и рационального. В течение долгого времени философ, опирающийся на интуицию, оценивался у нас как иррационалист. Можно ли однозначно отнести изложенную выше в общих чертах философскую концепцию к одному из полюсов — рационалистическому или иррационалистическому? В одном из определений подчеркивается, что интуитивизм есть разновидность иррационализма. И одновременно оговаривается, что некоторые сторонники интуитивизма (в том числе Н. О. Лосский) пытаются сочетать интеллектуальное познание с интуицией<sup>60</sup>. Однако для того чтобы мыслитель, признающий существование некоторого иррационального содержания, мог быть причислен к иррационалистам, необходимы по крайней мере два условия. Во-первых, он должен отдать свои предпочтения иррациональному, принимая именно его за истинное в противоположность рациональному. Во-вторых, он должен исключить возможность оправданности или целесообразности попыток выразить предпочитаемое содержание в более или менее строго и четко очерченных понятиях<sup>61</sup>. Что касается предпочтений, то Н. О. Лосский прямо писал о том, что «дискурсивное мышление не противоположность интуиции, а ее разновидность». Стало быть, можно говорить об интеллектуальной интуиции, которая может заявить свои права в области научного познания. Философ решительно отмежевался от интуитивизма Бергсона, который считал, что реальное бытие иррационально. По мнению Н. О. Лосского, рациональная систематическая структура бытия является существенной стороной реальности, наблюдаемой путем интеллектуальной интуиции<sup>62</sup>. Очень внимательно он относится к определению категорий и в целом к структуре своего миропонимания. Ему была присуща склонность к эмпиризму и вместе с тем к рационализму. Последнее обстоятельство требовало приведения всего признанного за истину в стройную логически связную систему<sup>63</sup>. Такая его склонность констатируется и современниками. В частности, В. В. Зеньковский считал, что Н. О. Лосский едва ли не единственный русский философ, по-

<sup>60</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 216.

<sup>61</sup> См.: Критика немарксистских концепций диалектики XX в. Диалектика и проблема иррационального. М., 1988. С. 7.

<sup>62</sup> См.: Лосский Н. О. История русской философии... С. 323.

<sup>63</sup> См.: Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 116.

строивший систему философии в самом точном смысле слова, создатель наиболее последовательной философской системы, охватывающей с единых позиций теорию познания и логику, метафизику и теорию ценностей, этику и эстетику. П. П. Гайденко также считает, что Н. О. Лосский был одним из наиболее ясных и логически последовательных русских философов, не оставляющих ни одного вопроса без всестороннего рассмотрения и взвешенного его решения. Это характерно именно для рационалистической традиции. И в то же время он является смелым защитником мистической интуиции, доказывающим возможность непосредственного созерцания запредельного мира, трансцендентного Бога. Возможность знания мира и Бога определяет гносеологический оптимизм мыслителя<sup>64</sup>.

Особый интерес для нас представляют мотивы, общие для философии Н. О. Лосского и западноевропейской философской мысли XX века. Сам он указывает на связь собственного учения о знании внешнего мира как интуиции с интуитивистским учением о знании ценностей Макса Шелера. Общими являются два положения. Первое — созерцание нами самого действительного бытия в подлиннике. Второе — особая роль связи между чувством и волей. В книге «Характер русского народа» Лосский пишет, что волевой процесс начинается с хотения, желания, стремления к чему-либо, что для нас ценно. Для него ясно, что наше поведение, поступки связаны с отношением не только к бытию, но и к ценности его. Как же возникает это отношение к ценности бытия, где источник ценностей? Русский философ ссылается на М. Шелера, который утверждал объективную ценность предмета. На нее направлено чувство как субъективное психологическое состояние, которое и есть тот специальный орган, который обеспечивает приобщение к ценностям, постижение ценностей. Таким образом, мы имеем знание о ценностях или, по крайней мере, сознательное или бессознательное переживание ценности бытия. Объективная ценность предмета вступает в наше сознание или безотчетно присоединяется к нашему Я, как бы одетая нашим своеобразным субъективным переживанием, именно — чувством. Свою теорию Шелер назвал «эмоциональным интуитивизмом». Термин «интуитивизм», как отмечает Н. О. Лосский, означает, что посредством чувства мы приобщаемся к самой

<sup>64</sup> См.: Гайденко П. П. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // *Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*. М., 1995. С. 369.

объективной ценности предмета, а не к субъективному представлению ценности. Всякое бытие имеет положительную или отрицательную ценность. Видов и свойств бытия есть бесконечное множество; поэтому существует бесконечно много различных ценностей бытия и соответственно им неисчерпаемое множество разнообразных чувств. От чувств как чисто душевных или духовных состояний самого человеческого Я следует отличать эмоции и аффекты как волну телесных изменений, множество ощущений как телесных реакций. Волевой процесс всегда направлен на ценности бытия; приобщение к ценностям всегда связано с чувством и даже нередко с эмоциями и аффектами. Страсть есть сочетание сильного чувства и напряжения воли, направленных на любимую или ненавидимую ценность. Чем выше ценность, тем более сильные чувства и энергичную активность вызывает она у людей, обладающих сильной волей.

Фигура Н. О. Лосского в истории русской философии, по-видимому, будет привлекать к себе все большее внимание. Определяется это не только его местом «главы современных русских философов», по выражению Зеньковского, но и его символичностью и актуальностью сегодня. Символичность этой фигуры связана с необходимостью воспринять уравновешенные влияния западной мысли на идейное развитие России при сохранении традиционной духовной направленности. Ведь, как он сам отмечал, его понятие интуиции складывалось независимо от интуитивистической струи в русской философии. Быть может, оно складывалось под влиянием органического миропонимания и интуитивизма Шеллинга и Гегеля<sup>65</sup>. Н. О. Лосскому удался синтез современных ему идейных течений на Западе и самобытной преемственности русских философов. Более того, русские философы, в том числе Н. О. Лосский, в определенном смысле опередили европейскую философию. П. П. Гайденко отмечает, что еще до того, как в ней наметился поворот к онтологии, В. Соловьев, С. Трубецкой, Л. Лопатин, Н. Лосский и вслед за ними С. Франк, который стоит ближе всего к основателю интуитивизма в русской философии, дали глубокую критику гносеологизма и субъективизма новоевропейской мысли<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> См.: Шалимов П. Б. Н. О. Лосский: русский вариант интуитивизма // *Философия в России XIX — начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности*. М., 1991. С. 93.

<sup>66</sup> См.: Гайденко П. П. *Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка* // *Вопросы философии*. 1999. № 5. С. 116.

Актуальность рассматриваемых взглядов Н.О. Лосского может быть оценена в связи с поисками языка для понимания и интерпретации феноменологических идей. В. П. Филатов отмечает, что русский интуитивизм начала XX в. по своим исходным установкам близок к феноменологии в отличие от наших современных философских концепций сознания. Он считает, что стоило бы восстановить, «оживить» язык отечественной философии сознания, порядком забытый из-за чрезмерного увлечения методологием, деятельностным и информационным подходами к сознанию<sup>67</sup>. В программной статье редакции журнала «Логос» в 1991 г. подчеркивался современный интерес к мыслителям, чью философскую позицию можно охарактеризовать как метафизический реализм. Это прежде всего гуссерлевская феноменология и бергсоно-лосковский интуитивизм.

Итак, можно очертить круг идей, которые связаны со становлением теории ценности в русской философии. Это, во-первых, теория цельного знания от славянофилов до Вл. Соловьева, во-вторых, интуитивизм и метафизический реализм Н. Лосского и С. Франка, в-третьих, антропология П. Юркевича и Б. Вышеславцева. Русская теория ценности с необходимостью связана с интуитивизмом и метафизическим реализмом, поскольку характер философского мышления Вл. Соловьева, Н. Лосского и С. Франка отличался стремлением к созданию цельного и систематически продуманного учения. Следовательно, поиски объективной, абсолютной основы для мира ценностей у Н. О. Лосского основывались на его онтологических представлениях и критике гносеологизма и субъективизма.

Аксиология, как мы это видим в русской философии, тесно соприкасается с онтологией, антропологией, гносеологией. Допустима, по всей видимости, классификация аксиологических концепций в связи с их основаниями – онтологическими, антропологическими, гносеологическими. Аксиология неокантианцев имеет гносеологические основания; аксиология Шелера – онтологические основания; для русской аксиологии характерны антропологические основания. Русская теория ценности как посредством комплекса смежных идей (интуитивизм), так и непосредственно связана с западноевропейской аксиологией. Онтологизм в форме метафизического реализма был

<sup>67</sup> См.: Феноменология и ее роль в современной философии: Материалы круглого стола // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 54.

одним из уровней, на котором осуществлялось взаимодействие аксиологических идей. В дальнейшем исследовании проблемы единства ценностного и рационального в освоении действительности мы будем следовать онтологическому направлению.

## Глава 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ

### 2.1. ЦЕННОСТНОЕ МИРООТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Постановка проблемы ценностного освоения действительности — наряду ли, в совокупности или в некотором соотношении с рациональным — предполагает рассмотрение ценностного отношения к миру. Обычно под этим понимается отношение на основе некоторых ценностей, связь между предметом и субъектом деятельности с точки зрения значения предмета; это может быть также отношение внутри ценностной сферы, отношение к самому миру ценностей и, наконец, оценочное отношение.

В отечественной литературе принято различать три формы освоения действительности: материально-практическую, практически-духовную, духовную. Существуют также разные способы освоения: гуманитарность и научность. Последний способ открывает законы, а первый наделяет смыслами, что и определяет их комплементарность. Эти способы освоения относятся как к духовной, так и практически-духовной формам. Познание как форма освоения, к примеру, социальной действительности делает возможным взаимодействие, пересечение, скрещение таких способов освоения, как «объяснение» и «понимание», логического и диалогического, дискурсивно-теоретического и образно-метафорического. Для ценностного отношения к миру особое значение имеют «диалогические», «понимающие», образно-метафорические способы и формы освоения. Что они собой представляют, на какой основе формируются, какую роль выполняют? Эти вопросы могут быть разрешены после выяснения общих онтологических оснований ценностного отношения человека к миру. В числе подобных оснований прежде всего следует назвать культуру. Она есть способ раскрытия действительности, придания миру человеческого смысла, придания ему ценности. Для теории ценностей, пишет

Г. Риккерт, представляют интерес именно те ценности, которые претендуют на значимость, а только в сфере культуры можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с подобного рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она может быть понята. В культурных благах выкристаллизовалась множественность ценностей<sup>1</sup>.

Существует несколько понятий, которыми обозначают ценностное отношение к миру. Среди них — «постижение бытия» и «освоение действительности». Ю. А. Урманцев считает, что по своему объему и содержанию понятие «постижение» совпадает с категорией «познание», включающей чувственные, рациональные, медитативные, экспериментальные, теоретические и другие средства познания. В то же время постижение — это процесс: освоения, познания, изменения и создания реальности. Он включает помимо элементов-вещей и практически-деятельностные элементы. Философ различает следующие формы постижения бытия: чувственные, рациональные, медитативные, научные, технические, художественные, философские, религиозные, мифологические, народные, парапсихологические или экстрасенсорные, эзо- и экзотерические<sup>2</sup>. Использование понятия «постижение» вместо понятия «познание» правомерно, если к первому относятся внепонятийные, иррациональные, интуитивные процессы понимания. Познание, в той мере, в какой оно внепонятийно, становится понятием неточным<sup>3</sup>. Нам представляется существенным вычленение Ю. А. Урманцевым в структуре постижения практически-деятельностных элементов, которые способствуют бытийному воплощению постигающего.

Широко употребляемое выражение «освоение действительности» может быть интерпретировано, на наш взгляд, следующим образом. Освоить — означает наделять свойством, качеством что-либо. Во-первых, сделать некое качество своим для чего-либо, для другого, его свойством. «Освоить мир» значит, в этом случае, постигнуть свойства мира. Во-вторых, сделать своим для себя, дать свойство чему-либо быть своим для меня. Например, освоить прибор, — освоить производство прибора, наделять его некоторыми

<sup>1</sup> См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 27.

<sup>2</sup> См.: Урманцев Ю. А. О формах постижения бытия // Вопросы философии. 1993. № 4.

<sup>3</sup> См.: Холопов Ю. Н. О формах постижения музыкального бытия // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 106.

качествами; или, иначе, освоить прибор — научиться его использовать в собственных целях. И в одном, и в другом случае — это придание человеческого смысла, так как осваивает мир, действительность, наделяет ее свойствами, выявляет их — человек. А. С. Ахиезер прав, когда определяет освоение как способность человека воспроизводить, преобразовывать, способность делать внешнее внутренним, превращать культуру, социальные отношения, самого себя в условия, средства и цель собственного производства. Содержание культуры — абстракция, которая в процессе освоения экстраполируется, интерпретируется, конкретизируется<sup>4</sup>.

Действительность обладает множеством свойств. Для человека могут быть раскрыты только некоторые из них. От него зависит, сколько и какие. Но и сам человек зависит от выявленных им свойств действительности. Ф. И. Гиренок замечает, что до определения в мире каузальных связей еще ничего человеческого в нас нет, мы пусты и все возможно. После определения — мы свободны и не все для нас возможно, потому что мир испытан и этим испытанием в нем (а значит, и в нас) определились смыслы и основные на них связи<sup>5</sup>. Существуют разные способы сделать предмет своим: во-первых, приспособиться к предмету; во-вторых — изменить, преобразовать его. Нам представляется, что выражение «освоение действительности» включает в свое содержание объем понятия «постижение».

Одним из свойств действительности является наличие ее собственного смысла. «Окультуривающий» подход к действительности как способ ее освоения отличается признанием собственного права вещей, которые обнаруживают собственную имманентную телеологию и целесообразность. В материалистической интерпретации «человеческий смысл» и «ценность» обнаруживаются, проявляют себя при взаимодействии с чувствующим, переживающим, мыслящим человеком. Человеческий смысл диспозиционно, т.е. как предрасположенность, содержится в природе. По отношению к субъекту как источнику оценивающей или познавательной деятельности такие ценности есть объект, объективная реальность, а природа предстает как одухотворенная. Аксиологическая сторона природы заключена, таким образом, в ней диспозиционно и рас-

<sup>4</sup> См.: Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 2. Теория и методология: Словарь. Новосибирск, 1998. С. 319.

<sup>5</sup> См.: Гиренок Ф. И. Ускользящее бытие. М., 1994. С. 16.

крывается при взаимодействии с человеком. Как пишет М. С. Каган, любой объект может рассматриваться лишь как потенциальный носитель ценности, а актуализируется эта возможность только в его контакте с оценивающим субъектом<sup>6</sup>.

Понятие «диспозиция» получает в данном употреблении категориальный статус. Первоначально оно использовалось в медицине и психологии и означало способность, предрасположение, настроение, склонность. Так, в психологии диспозиция — это предрасположенность субъекта к поведенческому акту, действию, поступку, к их последовательности. В диспозиционной концепции, предложенной В. А. Ядовым, социальное поведение личности характеризуется ее готовностью к поведению в данной социальной ситуации в связи с социальными условиями предшествующей деятельности, в которых формируется устойчивая предрасположенность к реализации определенных потребностей субъекта. Диспозиции личности рассматриваются как иерархически организованная система. В философии обосновывается диспозиционная связь духа с природой, которая воплощена в мире ценностей. Природные явления, как и социальные, могут становиться ценностями в их отношении к человеку, к его интересам, потребностям, целям. Ценности аналогичны «вторичным качествам» — цветности, звуку, которые в отличие от собственно предметных качеств являются не результатом внутренних взаимодействий предметов, а результатом их внешних взаимодействий. С этой точки зрения «счастье», «свобода», «прекрасное» обладают диспозиционной природой, будучи обоснованы «непохожими» на них объективными свойствами и процессами и актуализированы лишь в системе определенных взаимоотношений между объектами и субъектами. Ценности, следовательно, существуют объективно. Они не существуют как некие объективные предметы, но и не сводятся к психическому переживанию их субъектом. Роль ценностей исполняют социальные отношения, социальные и личностные состояния и свойства.

По утверждению И. А. Ильина, всякое доказательство покоится, в конечном счете, на живом опыте, на живом восприятии и увидении. Всякое доказательство ведет к предмету, который надо воспринять, увидеть и пережить; и тому, кто не может воспринять предмет или не хочет испытать и увидеть его, вообще никогда и ни

<sup>6</sup> См.: Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 163.

в какой области нельзя ничего доказать<sup>7</sup>. Здесь Ильин обращает внимание на способность человека воспринять, пережить предметный мир, на его готовность, на его интенцию к этому. Только диалог человека с природным миром, с миром другого человека, с собственным миром как искреннее волеизъявление, открытое и желаемое отношение способен проявить смысл бытия для человека, человеческий смысл бытия. Предпосылки к этому, как уже было сказано, есть как в предметном мире, так и в человеке.

Рассмотрим смысловое содержание одной из сторон ценностного отношения — предметного мира. За исходное основание примем отношение «человек — мир». Последнее выступает как базовое в философии. Даже в учебной литературе считается, что сущность философии — в размышлениях над всеобщими проблемами в системе «мир — человек». Однако некоторые авторы справедливо подчеркивают, что отношение «мир — человек» есть новое основание по сравнению с отношением «субъект — объект». Так, А. С. Арсеньев полагает, что отношение «субъект — объект» лежит в основе современного глобального кризиса, и для выхода из него приходится обращаться к противоположному отношению «человек — мир». Правда, А. С. Арсеньев признает, что его новизна относительна. Этим лишь подчеркивается, во-первых, противоположность принципу «субъект — объект», во-вторых, его возрождение в качестве исходного положения именно в настоящее время<sup>8</sup>. Центральным дискуссионным моментом является следующее: принадлежат ли категории субъекта и человека к взаимоисключающим парадигмам? Если А. С. Арсеньев утверждает их противоположность, то другие предпочитают позицию «дополнительности», не редуцируя отношение «человек — мир» к отношению «субъект — объект». Сторонники позиции «дополнительности» полагают, что отношение «субъект — объект» не так очевидно и однозначно, как может показаться. Оно всегда опосредуется взаимосвязью «субъект — субъект», а мир как окружающая человека действительность, — это не только другие люди и некий объект, но и система раздражителей<sup>9</sup>, т.е. мир — нечто, что воздействует

<sup>7</sup> См.: Ильин И. А. Путь духовного обновления // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 105.

<sup>8</sup> См.: Арсеньев А. С. Десять лет спустя. О творческой судьбе С. Л. Рубинштейна // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 45.

<sup>9</sup> См.: Абульханова-Славская К. А., Брушлинский А. В. Несколько замечаний в связи со статьей Арсеньева «О творческой судьбе Рубинштейна» // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 72.

на человека в соответствии с теорией отражения. Таким образом, определенность тезиса А. С. Арсеньева о противоположности двух парадигм стирается, по сути, его мысль опровергается. С нашей точки зрения, А. С. Арсеньев совершенно справедливо подчеркивает различие между двумя основаниями в философии, а именно: между отношениями «человек — мир» и «субъект — объект». Если принцип «субъект — объект» выражает гносеологические основы онтологии, бытие мышления, то принцип «человек — мир» — антропологические основания онтологии, бытие человека включает мировоззренческие, ценностные аспекты. Отношение «человек — мир» снимает отношение «субъект — объект».

Итак, рассмотрим два варианта исходного отношения: «человек в мире» и «мир-в-человеке». В первом варианте предполагается наличие мира как внешнего для человека, как объекта. Мир выступает как объективное бытие. Человек ищет свое место, свою нишу, свою роль в этом объективном бытии. Он становится составляющей внешнего мира, живет по его законам. Соответственно, необходимо знание этого мира и действия согласно знанию. Примечательно высказывание С. Л. Франка, что наше сознание настолько заполнено предметным бытием и приковано к нему, что оно с самого начала склонно воспринимать все вообще, что как-либо ему доступно и открывается, как составную часть предметного мира. В противоположность «внешнему» бытию, «психическое» бытие представляется «внутренним», противостоящим пространственному бытию и локализовано «внутри» человеческого тела. Этим определением «душевного» бытия как «внутреннего» оно и помещается в состав предметного мира как небольшая, относительно незначительная и подчиненная его часть. Тем самым остается незамеченным своеобразие этой формы бытия<sup>10</sup>.

Отношение «мир-в-человеке» предусматривает ту часть внешнего мира, которая принята человеком, «помещена» в него, стала частью его внутреннего мира. Здесь важно установить, по каким основаниям осуществляется принятие именно этого сегмента внешней реальности. Риккерт подчеркивает, что мир как воля и деятельность нам так же непонятен, как и мир объектов, пока нам не известны ценности этой воли и те блага, которые эта деятельность порождает<sup>11</sup>. Однако для самого человека весь бесконечный

<sup>10</sup> См.: Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 318–319.

<sup>11</sup> См.: Риккерт Г. Указ. соч. С. 21.

мир представляется, как считает С. Л. Франк, чем-то имеющим смысл и значение лишь в связи с потаенным внутренним миром, который есть единственное истинное средоточие бытия вообще. Предметный мир есть тогда то, к чему наша внутренняя жизнь должна приспособляться или что ей надлежит преодолеть как препятствие<sup>12</sup>. В названных позициях явно выражены различные аспекты проблемы ценностей. Г. Риккерта интересует структура и содержание ценностей, по которым можно было бы судить извне о деятельности субъекта. Этот мир должен быть понятен. Отсюда интерес к многообразию ценностей, которые не могут быть выведены из общей природы оценивающего субъекта. Таковую позицию можно обозначить термином психологии – экстравертивность. У С. Л. Франка – другая установка. Он стремится к соединению внешнего мира и внутреннего, исходя из потаенности внутреннего мира. Эту позицию обозначим как интроверттивную. Безусловно, полагание «внешнего» и «внутреннего» есть лишь исходные условия, заданные мыслительными и вербальными структурами, т.е. культурой. Наглядным в этой связи может быть обращение к истории мышления.

Анализ различных типов символического мышления приводит к выводу о господстве в Древнем мире установки «во внутрь» в религиозной и художественной практике. В религиозных гимнах, письменах, живописи, музыке, ритуальных танцах в эмоциональной форме воспроизводились сущности внутреннего духовного мира. Постепенно шел процесс переключения на установку «во вне». Еще в античности духовный мир остро ощущался, о чем свидетельствуют мифы и практики мистерий, но наступило время освоения внешней действительности, и мир духовный стали отражать в реалиях внешнего мира. Условные образы и абстрактные символы сменялись образами видимой реальности (изображения и ваяния богов в телесности людей). С античности тенденция на постижение внешней действительности все сильнее дает себя знать.

Как видим, мир задается или как объективный, а человек вписывается в него, или как субъективный, и человек вписывает его в себя. В конечном счете, и то, и другое – примеривание мира на себя, поиск идентификации, воплощение родового человека в конкретной личности. Каждый выбирает подходящий для себя способ мысли, чувства, в широком смысле – способ самоопре-

<sup>12</sup> См.: Франк С. Л. Указ. соч. С. 321.

деления из возможных имеющихся. Вполне вероятно, что как бы «внешний» мир есть лишь родовая сущность человека, панорама или перспектива имеющихся вариантов идентификации. Он остается внешним, более того, чуждым до тех пор, пока человек не «нашел» себя, свой способ бытия. Здесь существенно не внешнее увеличение возможностей выбора, а схватывание, улавливание одного, для субъекта необходимого и правильного выбора. Как пишет П. Козловски, речь идет о том, какие варианты выбора являются для человека существенно важными, а не просто об огромном количестве возможностей выбора<sup>13</sup>. В этот момент начинает работать ценностная сфера человека. Ведь трудно предположить, несмотря на всю логическую обоснованность объективности, что человек никак сам не отзывается на необходимость включения ценностной сферы внутри него. В этом смысле предметный мир человека есть проекция его внутренних потенций, склонностей, предпочтений. Эта область внутреннего бытия есть та точка, считал С. Л. Франк, из которой познающий взор направляется на предметный мир. Истина открывается только тогда, когда человек «находит» себя, обретает конкретный и единственный способ быть. Следует разделить, однако, мнение, что целостность, называемая «индивидуальностью», чрезвычайно хрупка. Бесконечно число случаев, когда личность как единство не сложилась.

Когда речь идет об онтологических основаниях ценностного отношения, то одухотворенность, собственное духовное содержание природы может пониматься не как привносимое человеком, а имеющееся в самом основании мира. Так, П. Козловски считает, что мы в состоянии познавать только в том случае, если мы вновь познаем то, что уже есть, дано в мире интеллигибельной субстанции. Иначе наше познание никогда не смогло бы выйти за границы чистой предметности<sup>14</sup>. Предпосылкой всякого доказательства, всякой познавательной деятельности, всякого освоения действительности выступает непосредственное восприятие предмета. Как отмечает С. Л. Франк, непостижимое в его непосредственности (т.е. реальность) само представляется нам, и мы никогда бы не дошли до него на пути мысли, если бы не имели его в непосредственной форме до и независимо от всякой мысли. Реальность в ее непосредственности – это то, как она являет или открывает себя

<sup>13</sup> См.: Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 85.

<sup>14</sup> Там же. С. 14.



без посредства стремящейся к ее уяснению мысли<sup>15</sup>. Предметное бытие предстает нам и воспринимается нами как «действительность». Действительно, пишет Франк, есть то, что утверждено в себе, что в своей фактичности противостоит нашим мечтам и желаниям и с чем мы должны просто «считаться» для того, чтобы существовать. Он задается вопросом: принадлежит ли к действительности вся область того, что мы называем «субъективным миром»? В этой связи необходимо отметить различие понятий действительности и реальности у С. Франка, близко соприкасающиеся с представлениями Г. Г. Шпета.

По С. Франку, явления субъективного порядка принадлежат к реальности или «бытию вообще», но не входят в состав действительности. Поскольку что-либо просто «переживается», дано или присутствует в непосредственном опыте, мы о нем еще не говорим, что оно «действительно есть», хотя всякое содержание опыта тем самым есть некая «реальность». Переживаемый или пережитый сон есть только сон, а не «действительность», но если я мыслю этот же факт и говорю «я имел такой-то сон», я уже говорю о факте, принадлежащем к действительности; вырванное из непосредственного опыта, явление становится для меня предметом мысли — и тем самым частью «действительности», с чем я должен считаться как с неустрашимым фактом. Вся область материального мира уже как бы сама собой, непосредственно предстает нам как предмет мысли через посредство суждения, что нечто есть; и потому она без колебаний причисляется нами к сфере действительности. Напротив, душевные переживания и явления духовного порядка предстает нам как содержания непосредственного опыта, и лишь позднее, в рефлексии — и всегда лишь частично — могут стать предметом суждения.

Действительность есть лишь отрезок рационального (и рационализованного нами) в составе реальности, т.е. рационально постижимого; за его пределами простирается темный океан иррационального, непостижимого, только переживаемого и непосредственно опытно данного, что, будучи реальностью, выходит за пределы действительности. Под действительностью, пишет С. Франк, мы подразумеваем лишь «мыслимое», а не чувственно данное. В том, что только чувственно дано, нет никакой «действительности», а есть лишь беглое, текучее, бесформенное и неуловимое переживание. Реальность как единство сознаваемого и

<sup>15</sup> См.: Франк С. Л. Указ. соч. С. 327.

переживаемого бытия с самим началом сознания или жизни есть сама непосредственность. Мы живем всегда в двух планах, считает С. Франк, в плане «действительности» как мысленно, отвлеченно выделенной нами и рационально, в понятиях, выраженной части реальности, — и одновременно в плане непосредственной реальности в ее всеобъемлющей конкретной полноте. «Действительность» есть то, что постижимо в реальности; но сама реальность, из которой выплывает эта действительность, именно в силу совпадения с самой конкретностью есть непостижимое по существу. Ее существо как «живой жизни», не будучи предметом мысли, не предстает нам извне, только вливается в нас, проступает из нас. Это то, в чем и чем мы живем — явственно воспринимаемое, точнее, переживаемое — реальность, сама себе открывающаяся<sup>16</sup>. В современной литературе эта проблема обсуждается как соотношение живой природы и чувственного опыта. В процессе развития на уровне живых существ природа приобрела способность к самочувствованию, а на уровне человека — способность к самопознанию. Через человека природа познает самое себя. Наделенный самосознанием и большей степенью свободы человек изнутри своего существа способен направлять свою волю к познанию и преобразованию окружающей действительности.

Основанием непосредственного восприятия реальности выступает у С. Франка единство человека и мира. Реальность сознается нами конкретно, т.е. дана в непосредственном опыте. Она не распадается на отвлеченно мыслимую, упорядоченную систему «действительности», «внешний мир» и «субъективные внутренние переживания». Непосредственная реальность, данная мне в конкретном опыте, присутствующая для меня и мною переживаемая, не есть «действительность», — не есть внешнее для меня предметное бытие, а есть целостное единство сознания и сознаваемого, переживания и его содержания, есть сама себе открывающаяся, сама себя сознающая реальность. В этом смысле она совпадает просто с жизнью — не с моей жизнью, которую я противопоставлял бы чему-то иному, внешнему, — а с жизнью вообще, в состав которой вхожу и я сам, — с вселенской жизнью в данном ее частном отрезке<sup>17</sup>. Понятием «реальность» можно выразить все формы бытия. Одна из этих форм — это бытие «внутреннее», «душевное» — непосред-

<sup>16</sup> См.: Франк С. Л. Указ. соч. С. 289.

<sup>17</sup> Франк С. Л. Указ. соч. С. 288.

ственное бытие-для-себя или непосредственное самобытие. Человек в своем непосредственном самосознании обладает чувством или опытом непосредственно переживаемого, «внутреннего» бытия как отличного от совокупной «объективной», предметной действительности. Внутренняя душевная жизнь непосредственно изнутри открывается в самом ее переживании.

Как соотносятся внешняя, предметная действительность и внутреннее самобытие? Как уже отмечалось, С. Л. Франк считает, что предметный мир есть то, к чему наша внутренняя жизнь должна приспособляться или что ей надлежит преодолевать как препятствие. П. Козловски полагает, что субъект познания пытается примкнуть к духовному содержанию предметного мира, стать его частью. Истолкование отношения самобытия человека к предметному бытию зависит от понимания предметного бытия. За ним может признаваться самоценность, когда мир и жизнь утверждаются как нечто ценное само по себе. Тогда отношение к действительности выступает как заботливое раскрытие ее, которое учитывает не только потребность субъекта, но и цели объекта. А культура есть способ подобного раскрытия, при котором противостоящие друг другу природный и социальный миры поощряются в их собственном бытии.

Итак, существует действительность как объективный предметный мир, действительность как деятельность Я, культура как действительность. Каждая из этих областей мира может признаваться в различных теоретических системах сферой ценностей. Однако лишь присущая человеку способность выбирать из имеющихся ценностей, лишь оценка, производимая человеком, оживляет ценности, делает их востребованными. Г. Риккерт различал философию оценок и философию ценностей. Его привлекали не субъективные, индивидуальные, личные оценки, а знание всего многообразного содержания ценностей для выработки общего мировоззрения. Он считал, что невозможно вывести материальное многообразие ценностей из общей природы оценивающего субъекта, так как пришлось бы образовать общее понятие оценивающего субъекта, которое было бы слишком бедным и отвлеченным. Если оставаться в рационалистическом поле философии, то следует признать правоту баденского философа. Но для нас большее значение имеет знание об оценке, о ее возможности, об индивидуальной способности личного ценностного выбора, т.е. выбора того, что является индивидуальным благом. В этом случае сама постановка вопроса о возможности оценки не как источнике ценностей, а как возмож-

ности смысложизненной ориентации, безотносительно к ее содержанию, возможности личной идентификации, есть реализация рационалистического, а не художественного способа мыслить.

Мысль С. Л. Франка о том, что реальность вливается в человека и только потом, в понятиях, становится действительностью, включает, во-первых, идею единства человека и мира и, во-вторых, идею способности человека к восприятию этой реальности на допредикативном уровне; его можно представить как уровень подсознания. Представляется, что уже на этом уровне возникает оценка человеком происходящего как способ саморегуляции, идентификации нечто как «своего» или «чужого». Это относится как к природному, так и социальному миру, а также миру культуры.

Действительность оценивается человеком в категориях «свое — чужое». Первоначально именно это, а не хорошее или плохое — главное в оценке. Благом является свое. Свое означает не принадлежащее мне, а мне соответствующее, соответствующее моим представлениям, моему жизненному опыту, моему укладу жизни. Оценка действительности с позиции «свое — чужое» есть распознавание, идентификация близкого мне. Освоить — означает установить соответствие или несоответствие самому себе существующего, актуальных или потенциальных обстоятельств. Свое опознается как хорошее, даже если принятое решение идет вразрез с витальными ценностями, а чужое, тем более чуждое, опознается как плохое. Если ценности социума или группы, к которым человек равнодушен, навязываются принудительно, они становятся уже не чужими, а чуждыми.

В правилах дорожного движения есть понятие «скрытая опасность». Будем понимать под ней некую угрозу для водителя как одного из участников движения, таящуюся в дорожной ситуации, которая вероятна и может быть предусмотрена. Неопытный водитель, ориентируясь лишь на знаки, может не придать значения участку дороги с ограниченной видимостью и пойти на обгон. Если он не самонадеян, то будет чувствовать при этом неуверенность, тревогу. Подобное ощущение — знак для любого человека в схожей ситуации, указывающий на то, что по крайней мере не все обстоятельства контролируются. Для одних это является веским основанием, чтобы насторожиться. Некоторые из людей никогда не сядут за руль, пока не сведут эти неприятные для них ощущения к нулю. Другие не придают значения подобным факторам, руководствуясь

поставленной целью. Опытный водитель может пренебречь знанием скрытой опасности и рискнуть, обгоняя автомобиль на участке дороги с плохой видимостью. Возможно, он склонен к игре с опасностью. Возможно, делает ставку на удачный выход из опасного положения как на подтверждение своей способности к этому или «проверяет» везучесть. Осторожный водитель предвидит скрытую опасность и не допускает нарушения известных ему правил безопасности. Каждый из них выбирает свое, или ценную для него схему поведения, обусловленную предпочтением, закрепленным в опыте.

Важно выяснить, как проходит распознавание своего и чужого. Ценности социума и человека относительно устойчивы; оценивание человека — спонтанный процесс. Оценка ценности в обществе осуществляется прежде всего относительно практических потребностей; для отдельного человека — относительно пути его жизни, в конечном счете относительно собственной целостности. Целостность человека — не только его психологические состояния, но и его образ жизни. Представляется, что следует разделить проблему надындивидуальных ценностей и ценностей личностных. Проблема надындивидуальных, общих ценностей — это проблема иерархии их. Проблема индивидуальных ценностей — проблема природы ценностного отношения, природы оценки. Как правило, внимание в аксиологических исследованиях обращается на строение мира ценностей. Выясняется, как он формируется и функционирует. Выстраивается определенная структура аксиосферы — Добра, Истины, Красоты. Ведутся дискуссии о природе ценностей: субъективном или объективном их содержании. В действительности, большее значение имеют способность и основания оценки, которую производит человек по отношению к сущностному миру, так же как по отношению к миру ценностей. Человек, живущий в мире ценностей, еще не является ценностным человеком. Ценностный человек — это человек, производящий оценки не относительно абстрактных идеалов, а относительно конкретной ситуации выбора. Это человек, вступающий в ценностное отношение, в том числе с миром ценностей. В литературе подчеркивается диспозиционный характер ценностных свойств, которые возникают относительно потребностей человека. С этой точки зрения, потенциально весь мир обладает определенной значимостью для человека. Мы же обращаемся не к миру ценностей, а к отношению оценивания, в которое вступает человек. Ценностное отношение и отношение оценивания

различаются между собой. Ценностное отношение — отношение между людьми на основании и в области общезначимых ценностей. Отношение оценивания — отношение к ценностям относительно человека, его конкретного жизненного пути. Мир ценностей, область ценностного отношения и отношения оценивания объединяются в понятие ценностного бытия.

Человек выбирает то, что ему ближе. Основной вопрос — в чем состоит способность выбора того, что человеку ближе, на чем эта способность основана. Главное — не что для человека является значимым, а как для него нечто становится значимым. Оценка — это вопрос о принятии или неприятии личностью значимости, т.е. ценности. Личностная оценка — не только установление значимости некоторого объекта, но и отношение к уже установленной значимости, к ценности. Это вопрос не о том, что такое хорошо, что такое плохо вообще, а вопрос об отношении конкретного человека к тому, что такое хорошо. Так, отношение той или иной вещи к витальным потребностям человека устанавливает ее положительную или отрицательную значимость, но в определенной ситуации человек этой значимостью пренебрегает. Пренебрежение к несомненной ценности связано с определенной ее оценкой в конкретной ситуации. Здесь возникает ценностный конфликт — конфликт между ценностями, который разрешается человеком при благоприятных условиях. Одним из таких условий является способность человека к разрешению ценностного конфликта. Допустим, человек отказывается от некоторой ценности сознательно, осознавая свою ответственность за собственное предпочтение. В основе отказа и предпочтения одних потребностей перед потребностями другими лежит оценка. Как возникла иерархия потребностей? Возможно, интуитивно — из потребности сохранения себя как личности, своей цельности, самости, из потребности духовного самосохранения, которая может оказаться предпочтительной перед потребностью физического сохранения, перед витальными потребностями. Такая позиция фиксируется в выражениях: «пострадал за свои убеждения», «принес в жертву свой интерес». И дело не в том, что такие предпочтения окрашены положительными ценностными тонами, а в том, что человек тем самым укореняет в бытии свою самость, укореняет бытие своей самости. Человек примеряет мир на себя, подходит к миру с собственной меркой. Речь идет не о формировании мира, а лишь о выкраивании некоторого куска «мировой ткани» по себе и для себя. При этом человек не попадает в ситуацию голого короля. Он ясно

сознает наличие независимого от него мира, но кроит ткань мира по своей фигуре и размеру.

В мире культуры, в средствах массовой информации давно уже актуальным стал вопрос о возможности манипулирования смыслами, которые навязываются человеку, в том числе на подсознательном уровне. Такое навязывание предполагает, что инициаторы коварно и сознательно предпринимают совершенно адекватные их замыслу действия и получают искомый результат. Можно, однако предположить, что и они «не ведают, что творят». Это предположение подтверждается в объективной логике событий. Крах мирового социализма в XX в. не объясним с точки зрения упорных действий по его сохранению — не просто политической элиты, а всей системы идеологического воспитания, агитации и пропаганды. Еще больше заблуждений связано с неким планом «развала России». Множество других событий и классических высказываний о результатах деятельности людей, не совпадающих с их замыслами, подтверждают предположение о непонимании самими манипуляторами того, в каком направлении они «радеют». Да и сами «пиар-технологи» остаются людьми, подверженными влияниям и воздействиям каких-то иных уровней культуры, чутко улавливающими главное течение, стремнину потока. Представляется, что отмеченные заблуждения есть результат мистификации и преувеличения роли рациональных оснований современной культуры. Неважно, какие интересы и внутренние силы, социальные или судьбические, итожат видимые или скрытые усилия и интриги. В повседневной сутолоке сохраняются способности человека к идентичному оцениванию ситуации.

Обратим внимание на ценностную обусловленность восприятия человеком информации, на ценностные основания информационного выбора. Предварительно следует разделить два аспекта в понимании отношения человека и информации. Первый аспект — особенности информации и влияние, которая она оказывает на человека. Второй аспект — место и роль самого человека в этих процессах. В первом случае человек выступает как объект воздействия информации, во втором — как субъект. Информационное общество выражает объективные условия современного существования человека, предстает проявлением более общих информационных процессов, в которые человек включен как часть природы, как элемент универсума. В информационном обществе главным фактором социального развития становится производство и исполь-

зование информации. Телекоммуникационные каналы выступают носителями информации, составляя общественную инфраструктуру. Информация, ее производство, накопление и функционирование есть предметная область, подчиненная некоторым закономерностям. Помимо технической составляющей информационных процессов, в сферу этих закономерностей включается взаимодействие человека и информации. Информация — это результат операциональных процедур по выявлению, обнаружению, фиксации значимых характеристик объекта. В более узком смысле наряду с информационными процессами в природе выделяют социальную информацию как общественно значимое содержание всех связей и отношений человека с окружающим миром.

Не менее существенной оказывается личностная значимость связей и отношений человека с самим информационным миром, с информационной инфраструктурой общества, в которой множатся и постоянно меняются предлагаемые значимые характеристики объектов. Более того, информационная среда общества становится виртуальной реальностью, в которой продуцируются смыслы по специфическим для этой реальности основаниям. Информационная сфера оказывается посредником между человеком и предметным миром. Возникает ряд особенностей в информационном восприятии человека. Во-первых, в индустриальном обществе получение достоверной информации, некоторый ее объем были основанием для сущностного постижения вещей и явлений, для прояснения смысла полученной информации; во-вторых, достоверная информация основывалась на реальном знании фактов; в-третьих, существенные результаты в восприятии информации опирались на рационально-критическое отношение к ней. Считалось, что для того, чтобы полученные другими людьми знания стали нашими, необходимо и возможно проникновение в саму истину, постижение внутреннего механизма добывания этой истины.

Сегодня ситуация в корне изменилась. Во-первых, информационная сфера стала сферой массового потребления со всеми присущими ей законами продвижения товара, формированием спроса, новых информационных потребностей. Речь идет уже не о способах получения достоверной информации, а о постоянно увеличивающихся, намеренно продуцируемых объемах ее. Во-вторых, информация зачастую дает не описание, а предписание. В-третьих, знание как составляющая информации подменяется виртуальными фактами, которые выступают лишь «информационным поводом».

В-четвертых, стало невозможным проникновение во внутренний механизм добывания истины, так как он заменяется механизмом манипулирования по поводу истины. Теперь приобщенность к информационным технологиям в большинстве своем означает приобщенность к механизмам манипулирования.

В этой ситуации возникает вопрос об основах ориентации человека в информационных потоках, интенсивность которых неизмеримо возросла. Активная роль человека в восприятии информации проявляется в избирательном подходе к ней. Он делит всю информацию на имеющую для него значение и второстепенную. Различают непосредственную и опосредованную информацию. Непосредственная информация — полученная самим человеком, опосредованная — это «чужая» информация, т.е. полученная другими людьми. Проблема соотношения непосредственной и опосредованной информации заключается в освоении опосредованной информации как «своей». Человек не может обойтись без знаний, полученных другими, но что из этих знаний он принимает, зависит как от этих знаний, так и от самого человека.

Основой ориентации человека в различной информации является, на наш взгляд, ценностный фактор. Безусловно, человек должен иметь достаточную степень понимания тех или иных сообщений. Однако можно понимать информацию, но не принимать и не разделять ее. Информационная активность состоит не столько в широте информационного восприятия, сколько в способности дифференцированного подхода к ней. И дело не в ограниченности физических способностей человека; они могут быть расширены за счет тренировки, оптимальной организации информации, с помощью компьютеров и других технических средств. Суть в том, что расширение объема информации далеко не гарантирует ее полноценное использование человеком. Она может остаться «чужой» информацией, лишенной личностного смысла.

Ценностный аспект информационного восприятия проявляется в оценке: 1) источника информации, 2) содержания информации, 3) способа подачи информации. Обратим внимание на основания оценивания. Считается, что объективные свойства вещей оцениваются сквозь призму информационных потребностей субъекта<sup>18</sup>. Необходимо, однако, учитывать, что современная информационная

<sup>18</sup> См.: Шеховцев А. Ю. Информационная парадигма в структуре современного мышления. Саратов, 1998. С. 117.

среда, с одной стороны, сама продуцирует новые информационные потребности. С другой — возникает необходимость оценивания самой информации, которая не просто передает знания об объективных свойствах вещей, а сама выступает объектом, специфическим информационным миром. Другими словами, устойчивые критерии установления значимости вещей, как то: объективные свойства и информационные потребности — становятся относительными. На этом фоне нам представляется обоснованной точка зрения, в соответствии с которой «система ценностей личности не может быть отождествлена с системой потребностей»<sup>19</sup>. Критерием оценивания в этом случае выступает собственно человеческое существование, не сводимое к потребностям человека. Меняющийся мир, в том числе информационный, меняющиеся потребности человека создают ситуацию неопределенности, в которой приходится искать ориентиры. Устойчиво лишь одно: человек, сохранивший и сохраняющий себя как некоторую определенность. При этом используются различные механизмы: от закрепления «профессионального кретинизма», выборочности информации, пропуска ее, отказа принимать вообще до предельно широкого восприятия всевозможной информации.

Человек обладает знанием, правильно он поступает или нет относительно своего пути: вынесло ли на обочину, сбился ли с дороги или свернул с нее. Я совершил «чужой» для меня поступок — это ощущение есть результат оценки. Это может быть результатом осмысления; чаще же всего — результат переживания, в основе которого интуиция своего пути, в конечном счете интуиция себя. Интуицией себя человек оправдан прежде всего перед самим собой. Возможна свобода и несвобода, вера и безверие, преданность и предательство. Человек выбирает не то, что является благом вообще, а то, что ближе ему, что соответствует его пути, является его поступком на этом пути. Так, ощущение абсурдности своего пути и в то же время движение по нему есть оправдание абсурдности, т.е. принятие ее. Возможно неприятие абсурдности, но тогда протест против абсурдности выступает как свой путь. С этой точки зрения, ценности или мир ценностей, так же как и мир сущего, подлежат оценке, принятию или неприятию их человеком. Таким образом, основой ценностного отношения выступают не общезначимые или

<sup>19</sup> Фомина З. В. Человеческая духовность: бытие и ценности. Саратов, 1997. С. 125.

трансцендентные ценности, а человек как целое, консолидирующее в себе все детерминанты, влияния и воздействия. Как бы ни стремились к формированию разумных потребностей человека, каждый выбирает их и проявляется в них по-своему.

Все сказанное непосредственно относится к информационному восприятию человека. Его ценностная основа прослеживается в функционировании современных СМИ. В период выборов в российский парламент 1999 года разгорелось информационное противостояние между двумя телеканалами – ОРТ и НТВ, в частности между программами телеведущих С. Доренко и Е. Киселева. Ими предлагались не просто разные интерпретации происходящего, но различные концепции интерпретаций. Программу Евгения Киселева можно условно охарактеризовать как «сциентистскую», стремящуюся сохранить эффект «объективности», всесторонности, взвешенности в освещении событий. Передача делалась с претензиями на пристойность, информационный «истеблишмент». Знаменем, под которым выступал Киселев, был рационализм. Все это плюс «карьерная порода» ведущего должны были укрепить зрителей в доверии к источнику информации. Способ подачи материала основывался на диалогичности. Другой чертой подачи информации была тенденция к интерактивности.

Другая программа, Сергея Доренко, была прямым антиподом передачи Е. Киселева. У С. Доренко, на первый взгляд, преобладала неприкрытая тенденциозность, непристойность, переходящая в скандалы. Сам ведущий, как выскочивший из табакерки, ничуть, кажется, не заботился о своем авторитете и престиже. Помимо монолога и репортажа, передача Доренко не баловала разнообразием. Таким образом, сомнительным оказывался как источник информации, так и ее содержание заодно со способом подачи. И тем не менее программа Доренко на ОРТ оказалась куда более мощным «информационным поводом», событием, к которому зрители не могли хотя бы как-то не отнестись. На наш взгляд, успех «проекта Доренко» связан со ставкой на глубинный культурный архетип субъекта восприятия информации. Авторы интерпретировали объект информационного освещения – выборы в Госдуму – в терминах близких народной культуре. Что такое выборы? Ярмарка тщеславия. Как и на всякой российской ярмарке, на ней должен быть балаган. А в балагане следует быть Петрушке. Телеведущий Доренко и выполнил, надо сказать, блестяще роль Петрушки. Информационный прессинг программы

ОРТ был направлен не на разъяснение содержания происходящего в связи с выборами, не на просвещение зрителей, как на НТВ, а на непосредственную оценку выборов со стороны зрителей, которые стали российским народом, лукаво, снисходительно, со стороны наблюдавшим за происходящим. Петрушка развлекал присутствующих зевак. И дело не в хитроумностях информационных диджеев, а в том, что каждый из зрителей выбирал в этой ситуации то, что ближе ему, тот свой облик, который интуитивно угадывается в себе и на телеэкране. Речь, в конечном счете, шла о том, как понимать зрителя, кого в нем хочется увидеть, к чему в нем адресоваться. Зрители выбрали исконную народность как главную свою черту. Необходимо подчеркнуть, что люди были поставлены перед выбором, и речь не идет о том, почему они выбрали то или другое; важно, что выбор был осуществлен лично каждым. Это не иллюзия, не демонстрация действительности информационных технологий и информационного манипулирования, или, скажем так, не только демонстрация. Личный выбор как раз и касался предпочтительности одной из информационных технологий в условиях лжи, подтасовки и фальсификации. Это своего рода протест против наведения информационного глянца на рутинную возню вокруг пресловутых интересов власти и собственности.

Следует также отметить, что выбор каждого в данной ситуации привел к идентификации коллективного субъекта. Это можно сравнить с народными торжествами в Париже в 2000 году по случаю победы национальной сборной в чемпионате Европы по футболу. Очевидцы передавали захватывающее впечатление от события вышедшего на ночные улицы французского народа. Единые устремления, а не показное единодушие возможны только при условии личностного переживания не общего энтузиазма, а индивидуального отношения к происходящему. Такое отношение возможно лишь на основе подлинно-личностного бытия человека.

## 2.2. ЦЕННОСТЬ И ЛИЧНОСТНОЕ БЫТИЕ

Первоначально следует установить отношения ценности и личности. В ценностной системе на одной оси расположена личность,

на другой – ценности. Важно определить, в какой точке и как они пересекаются. Единство ценностного и рационального в освоении человеком действительности преодолевает теоретическое различие между знаково-символическим механизмом становления знания и экзистенциально-аксиологической областью. Это различие, и даже противоречие, лежит глубоко в мыслительной традиции. Ф. Ницше в книге «Рождение трагедии из духа музыки» выразил основную антиномию культуры в противопоставлении трагической и сократической, дионисийской и аполлонической культуры. Это оппозиция между интуитивным и дискурсивным типами познания; между двумя пониманиями мира – как допредикативного переживания и как рассудочной рефлексии. Ф. Ницше образно сравнил их соотношение с отношением к миру «пьяных» и «трезвых» поэтов. «Пьяные» поэты действуют бессознательно, но правильно, «трезвые» же не могут допустить, чтобы творилось то, что следует, если это творится бессознательно. «То, что Софокл сказал об Эхиле, а именно, что этот последний всегда действует правильно, хотя и бессознательно, не должно было прийти по душе Еврипиду, – пишет Ф. Ницше, – который в данном случае мог признать только, что Эхил, раз он творит бессознательно, – творит не то, что следует»<sup>20</sup>. Данная антиномия имела различные формы: эйдос и логос, созерцание и понятие, «сердце» и «разум». Исторически она выглядела как соотношение гуманизма и схоластики, органицизма и механицизма, иррационализма и рационализма.

Ф. Ницше противопоставил культурные функции Аполлона и Диониса. Аполлон, по его определению, «сияющий», является богом иллюзии. Аполлон обвалакивает человека «пеленой» и таким образом защищает его от суровой реальности пугающего и жалкого существования. Если Аполлон создает иллюзии, без которых человек не способен продолжать жизнь, то Дионис уничтожает пелену и открывает человеку путь к прямому и непосредственному участию в деятельности. Антиномия культуры, постулированная Ницше, производна от эстетического наследия романтизма. В ней воплощается полярность между реальностью и сном, между желанием принять участие в чем-то действительно реальном и противоположным желанием отдаться ирреальному царству фан-

<sup>20</sup> Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 105.

тазии. Ницше, по мнению некоторых исследователей, выделил в культуре как «целительном бальзаме блаженной иллюзии» тенденцию постоянного возврата аполлоновского начала, постоянного рецидива иллюзии<sup>21</sup>.

Итак, аполлоническое начало – это рецидив иллюзии, тогда как дионисийское начало – участие в действительности. Такая трактовка культуры непосредственно связана с пониманием бытия человека. В свое время отечественный философ советской эпохи Н. Н. Трубников заметил: «Необходимо постоянное участие и собственное присутствие в каждом своем действии, сопричастие в поступке. Надо, чтобы ты сам жил, а не тобою жили»<sup>22</sup>. Эта мысль перекликается с пониманием жизни у М. К. Мамардашвили. Он разделяет в жизни живое и мертвое. Многое из того, что мы испытываем, что мы думаем и делаем, – мертво. Мертво потому, что подражание чему-то другому – не твоя мысль, а чужая. Мертво, потому что это не твое подлинное, собственное чувство, а стереотипное, стандартное, не то, которое ты испытываешь сам. Отсутствует наше подлинное, личное переживание. Часто человек отключается с тем, что мертвые отходы повседневной жизни занимают все пространство жизни, не оставляя в ней места для живого чувства, для живой мысли, для подлинной жизни. «Прямая мысль» Мамардашвили – «надо совершать усилие, чтобы оставаться живым»<sup>23</sup>. В конечном счете такое понимание бытия человека сводится к утверждению Сартра о том, что пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл<sup>24</sup>.

Таким образом, тема личностной идентичности как условия подлинной жизни лежит в русле дионисийской традиции. Совместима ли она с онтологизмом и субстанциализмом, как подходами, олицетворяющими аполлоническое начало в культуре? В наши дни,

<sup>21</sup> См.: Ильин И. П. Восточный эстетический интуитивизм и западный иррационализм: «поэтическое мышление» как доминантная модель «постмодернистского сознания» // Восток–Запад: Литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях: Сборник обзоров. М., 1989. С. 185.

<sup>22</sup> Цит. по: Полищук В. И. Москва и философия в конце 70-х // Философские науки. 1997. № 2. С. 112.

<sup>23</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М. Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 7.

<sup>24</sup> См.: Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 342.

констатирует П. С. Гуревич, прежняя антиномия не преодолена. «Новые дионисийцы» полемизируют с «новыми аполлонистами». В частности, по вопросу о роли интуиции в творчестве. «Дионисийская» традиция своими истоками восходит к Эпикуру, который не придавал знанию самостоятельной ценности. Критерий истинности знаний он усматривал в интуиции. Лидер современных «неодионисийцев» Ч. Рейч прославляет интуицию, выступая против рационального, логического мышления.

«Неоаполлоническое» направление возглавляют К. Поппер и И. Лакатос. Нити этой традиции тянутся через неопозитивизм «Венского кружка» к Бертрану Расселу и далее к античной традиции, к Лукрецию Кару. «Неоаполлонисты» считают, что проблемы первоначального формирования теории не имеют отношения к процессу познания и могут интересовать только психологов.

П. С. Гуревич полагает, что, во-первых, противопоставление интуитивного и логического неправомерно; вместе с тем, во-вторых, многие концепции сегодня базируются на интуиции и гораздо меньше опираются на логический расчет; в-третьих, новая научная парадигма, на пороге которой находится мир, устранит пропасть между интеллектом и интуицией. Представленная точка зрения основана на приоритете интуиции. И с такой позицией следует согласиться, поскольку, действительно, благодаря интуитивным прозрениям многих современных ученых изначальная простота может явиться в акте целостного, всеобъемлющего взгляда<sup>25</sup>.

В противостоянии аполлонического и дионисийского начал культуры «камнем преткновения» послужила проблема символического конституирования действительности. Критика символизма у А. Бергсона составляет нерв его учения. С его точки зрения, действительное познание, будучи непосредственным и интуитивным, не нуждается ни в каких символах. Именно А. Бергсон выразил линию экзистенциально-аксиологическую.

Диаметрально противоположную позицию занимает Э. Кассирер. Действительность для него не существует вне символических форм, без которых человек не мог бы найти доступа к «идеальному миру», открываемому с различных сторон религией, искусством, философией, наукой. Символ утвердятся как

<sup>25</sup> См.: Гуревич П. С. Философская антропология. М., 1997. С. 297.

единственный инструмент культурного освоения мира. Иногда считают, что культура здесь рискует потерять собственный жизненный смысл, подменив его логически гипостазированной формой.

Иной раз стремление снять противостояние Диониса и Аполлона выражается в уравнивании их третьим мифическим персонажем — Прометеем<sup>26</sup>. Исходя из желания преодолеть отмеченное противопоставление, пытаются найти точки соприкосновения и рубежи взаимопонимания между двумя сторонами антиномии. В гуманитаристике таким желанием продиктованы попытки объединения в одном алгоритме экзистенциально-аксиологического и знаково-символического. Если экзистенциально-аксиологическое связано с интуицией, то знаково-символическое — с коммуникацией. Тогда мир индивидуальных убеждений, мнений и оценок может пониматься на основе взаимодополнительности двух подходов. Индивидуальный мир конституируется как в акте прямой интуиции, так и благодаря актам коммуникации. Однако проблема приоритета при взаимосогласовании их не снимается. Она имеет глубокий, онтологический характер. Феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика продемонстрировали, что интерпретация, понимание и язык не только коммуникативные процессы, но и проблемы поиска человеческой позиции, проблемы человеческого бытия. Они являются проблемами метафизики.

Представляется необходимым обратить внимание на своеобразное проявление отмеченной антиномии дионисийского и аполлонического, а именно: на соотношение ценностного и рационального в человеческом освоении действительности. Думается, что указанное соотношение можно рассмотреть как единство. В исследовании единства ценностного и рационального наиболее интересным представляется не истина вообще, не исключительно гносеологический аспект, а истина «моей жизни», смысложизненная проблематика. Истина здесь обретает характер экзистенциальный. Таким образом осуществляется переход от гносеологических аспектов рассматриваемой антиномии к онтологической и антропологической проблематике.

Однако «смысл жизни» как понятие находится на уровне экзистенциально бессодержательной абстракции «истина вообще». Не смысл жизни вообще, но смысл моей жизни, ее путь, ее истина —

<sup>26</sup> См.: Геворкян А. Р. Проблема Диониса и Аполлона у Ф. Ницше и В. Шмакова // Вопросы философии. 1999. № 6.



суть сплетение гносеологических, антропологических и онтологических аспектов. Как справедливо замечает И. В. Ватин, вопрос о смысле жизни способен поработить человека при помощи общих идей, подменить «драму жизни» «логикой жизни», вносимой в эту жизнь извне<sup>27</sup>. В исследовании проблемы смысла жизни сложились два конкурирующих подхода – онтологический и аксиологический. Первый подход связан с платонической традицией анализировать смысл жизни индивида как «эйдос» с позиций «теоретического разума», а второй – с неокантианской теорией ценности, отдающей приоритет «практическому разуму». Последовательный онтологизм не замыкается на «эссенциальном» в человеке, но берет также и «феноменальное», связывает между собой два вида «смысла» – внутренне-формальный (идейный, эйдетический) и внешне-формальный (функциональный, практико-целевой, ценностный). Однако при этом онтологизм провозглашает логическую и бытийную первичность «сущности», «самобытности», «роли», «цели». Так выражается сегодня противоборство неоплатонизма и неокантианства.

В последнее время в нашей литературе представлена онтологическая позиция, ориентированная на историческое противопоставление метафизики как бытия метафизике «универсальной относительности». Метафизика бытия создана древнегреческими философами, для которых центральное понятие бытия выступает как неизменное пребывание. Существенная черта античной философии – различие бытия и становления. Бытие абсолютно. Внутри вечного и бесконечного бытия происходят процессы смены и становления; они временны. О мире становления не может быть подлинного знания, а лишь более или менее правдоподобное мнение, которое опирается на чувственное восприятие; знание же возможно только о бытии, о вечном и пребывающем, тождественном самому себе. Оно открывается лишь с помощью разума. Разум есть способность созерцания того, что не дано чувствами и что есть реальность умопостижимая. Античные мыслители подчеркивают преимущество созерцания перед практической деятельностью. Только в созерцании человек утрачивает черты случайного существа и обретает непреходящее.

В новоевропейской философии идеал созерцательной жизни уступает место жизни деятельной, и практический разум полу-

<sup>27</sup> Философия: Учебник для вузов. Ростов н/Д, 1996. С. 239.

чает приоритет по сравнению с теоретическим. Происходит отказ от метафизики бытия. Родоначальник философии нового времени Николай Кузанский рассматривает все сущее под знаком соотносительности: соотношение становится на место субстанции, относительность выходит на первый план при рассмотрении мира в целом. Только относительность абсолютна – все сущее отнесено к другому и рассматривается только через эту соотносительность. В философии и науке Нового времени на первый план выходит отношение, функциональная зависимость.

Для нашего исследования отмеченные историко-философские сюжеты представляют интерес, так как позволяют определить предпосылки авторского подхода к пониманию природы ценности и ее единства с рациональностью в рамках метафизики бытия.

По поводу функциональной зависимости, «принципа функционализма» в понимании мира существуют кардинально различные оценки. Например, Д. В. Никулин в книге, вышедшей в 1996 г. в Мюнхене, пишет, что если целый мир представляется собранием связей, одних только функциональных зависимостей, то он уподобляется множеству зеркал, которые многократно отражают друг друга, но которых в действительности нет. Такой мир бесконечных образов-отражений без действительного прообраза оказывается иллюзорным и мнимым<sup>28</sup>. П. П. Гайденок подчеркивает, что исследование Никулина касается самых болезненных точек современной жизни, указывает на их связь с волюнтаристски-субъективистскими установками современного мировосприятия, его неукорененностью в бытии, т.е. разделяет негативную оценку функционализма<sup>29</sup>. Критическое отношение к этому принципу можно обнаружить сегодня в различных областях философских исследований. Так, в книге Е. М. Иванова критика функционализма проводится в отношении психофизической проблемы<sup>30</sup>. Метафизика универсальной относительности, метафизика становления, принцип функционализма противостоят метафизике бытия. Представляется важным провести данное различие, чтобы определить, что лежит в основании ценностного отношения – человек как некоторое субстанциальное основание или человек как результат отношения.

<sup>28</sup> См.: Гайденок П. П. Рец. на книгу: Никулин Д. Метафизика и этика. Теоретическая и практическая философия в античности и в новое время: Пер. с нем. Мюнхен, 1996 // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 189.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> См.: Иванов Е. М. Материя и субъективность. Саратов, 1998.

Проблемы становления в аспекте ценности касается Г. Риккерт, когда дает критическую характеристику философии жизни. В ценностной метафизике жизни мир неустанно несется вперед в своей новизне. Мироздание — это бьющее ключом становление. Мировая субстанция существует не как косное бытие, она становится. Она вовсе не похожа на субстанцию, не пребывает неподвижно, не покоится, но живет и действует. Не в бытии, но только в становлении может раскрываться жизненное<sup>31</sup>. Таким образом, философия жизни — это метафизика становления. В то же время это ценностная философия, полагающая главной ценностью жизнь. Получается, что ценностная метафизика, кладущая в собственное основание некоторую ценность, определяется исходя из полагаемой ценности. Если за ценность принимается жизнь, по сути, представляющая становление, то перед нами ценностная метафизика становления.

На актуальность вопроса о соотношении бытия и становления указывает В. А. Кутырев<sup>32</sup>. Он отмечает, что сегодня диалектика, выражающая становление, трансформируется в синергетику. Различие в том, что в диалектике растворение субстрата в становлении происходит, когда она релятивизируется, а в синергетике это норма. Синергетика — это теория структурного, а не субстратного моделирования мира. Она предполагает отказ от бытия «по определению», до и без всякого релятивизма. Если в диалектике воспроизводится процесс изменения некой субстанции-субстрата, то в синергетике того, что меняется, — нет. Это «полет без птицы», птица образуется в результате процесса, который предшествует вещи, т.е. по модели деятельности, создания нового, а не познания существующего. Синергетика имеет дело с системами как взаимодействием отношений и элементов, а не с «вещами», в которых оформляется и конкретизируется тот или иной субстрат. Кутырев подчеркивает, что это чисто комбинаторные, коммуникационные процессы, преобразование пространственно-временных отношений самих по себе<sup>33</sup>.

Б. С. Братусь также выражает субстанциальную позицию, когда обосновывает смысловую вертикаль сознания личности. Это общий замысел, смысловой ряд, смысловая иерархия данного че-

<sup>31</sup> См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 223.

<sup>32</sup> См.: Кутырев В. А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 18.

ловека — стержень, который удерживает конкретные деятельности, без чего они обесцениваются, теряют самый вкус жизни. Смысловой рисунок на «ткани» жизни появляется не ситуативно; он постоянно соотносится, созвучен со смысловой вертикалью. Допускается существование смыслового профиля, типичного для данного человека<sup>34</sup>.

Иначе, лишь в соотносительности с Другим, в зеркальном отражении в Другом усматривает возможность конституирования собственного человеческого бытия интеракционизм Дж. Мида.

Все это имеет непосредственное отношение к теме единства ценностного и рационального, и прежде всего — к природе ценностей. Во-первых, если ценность относительна, диспозиционна, то в основе ее понимания лежит функционализм, который противоположен субстанциализму. Во-вторых, ценность, как и категория практического разума, — центральные категории неокантианства, что вновь противопоставляет ценность субстанциализму, неоплатонической традиции.

Понимание ценностного отношения как производного от человека предполагает: 1) человека как субъекта ценностного отношения, т.е. единственного, кто способен на него, и 2) человека как источника ценностей, который формирует их на субъективном основании. С точки зрения субстанциализма человек выступает лишь субъектом ценностного отношения, носителем ценностей.

В определении же человека как относительного, не имеющего собственной природы, собственных оснований, нечто устойчивого в себе, заключена опасность понимания его как фактора, средства. Само человеческое существование оказывается бесприютным, и в силу этого ищется опора в другом. Однако «другим» может выступать не только доброжелатель, но и абсолютно безучастная к человеку или ангажированная, например, политиками, система. В эпоху информационного общества, масс-медийной культуры, виртуальной реальности и технологий манипулирования человек вполне может смотреться в искаженное зеркало и «представлять себя» на потребу «пользователей».

Эпицентром дискуссий вокруг проблемы субстанциализм/функционализм в понимании единства «человек-мир» выступает соотно-

<sup>33</sup> Кутырев В. А. Оправдание бытия... С. 19.

<sup>34</sup> См.: Братусь Б. С. Смысловая вертикаль сознания личности // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 87.

ношение коммуникации и общения. На их соотношение обращал внимание Мартин Бубер, позиция которого — характерный пример субстанциализма в диалогике. Нам это интересно в связи с определением природы человека как основания ценностного отношения. Главный вопрос — каким встречается человек Другому? Сформировавшимся и готовым к общению или вступающим в коммуникацию и формирующимся в процессе? Бубер пишет, что в процессе общения формируются не участники диалога, а нечто третье — «фактическое». Он имеет в виду следующее. Незаметный, но значительный уголок существования... Взгляды, вспыхивающие между незнакомыми людьми в уличной толпе. Некоторые из этих взглядов открывают друг другу две предрасположенные к диалогу природы. (Заметим, предрасположенность как некая данность уже имеется, так же как уже имеются две природы.) Но это лишь часть, коммуникация. Коммуникация превращается в общение как завершение события. События завершаются воплощением диалогического слова. Во плоти происходит фактическое<sup>35</sup>. Коммуникация, по Буберу, еще не общение, еще не диалог. Их превращение может произойти, если возникает нечто третье, фактическое. Важно также, что коммуникации и общению предшествует натура, которая важна сама по себе, в определенном качестве, существовавшая до диалога.

Выявляются две характерные позиции в вопросе о конституировании личности. Одна позиция предполагает, что человек имеет внутренние убеждения, представления, т.е. самоограничители в поведении по отношению к другим людям. Другая позиция релятивирует отношение к другому человеку теми ограничениями, которые полагает визави. Вторая позиция есть позиция экспансии, которая встречает отпор, и тем самым ей полагаются границы. Сторонники второй позиции убеждены, что каждый из участников разговора должен полностью проявить себя в своей неизбежной для человека односторонности и именно вследствие этого реально понять, что он ограничен другим участником: тогда оба они ощутят «судьбу нашей обусловленности» и встретятся в ней. М. Бубер считает, что ни один из спорящих не должен отказываться от своих убеждений, но, непреднамеренно совершая что-то, они приходят к чему-то, называемому союзом, вступают в царство, где закон убеждений не имеет силы. Они тоже испытывают судьбу нашей обус-

<sup>35</sup> См.: Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 98.

ловленности, но на бессмертное мгновение освобождаются от нее. Итак, есть мгновение, где судьба нашей обусловленности не властна. В это мгновение каждый из собеседников обратился в душе к другому.

Так же, как коммуникация еще не диалог, диалог между индивидами лишь набросок. Осуществляется же он только между личностями. Что же может столь сущностно превратить индивида в личность? Строгий и светлый опыт диалога, утверждает Бубер. Он учит безграничному содержанию границы. Если учесть, что граница — это другая личность, то подразумевается безграничность ее содержания.

Субстанциализм Бубера выражен совершенно определенно: «Для того чтобы идти навстречу другому, надо иметь отправную точку, быть у себя»<sup>36</sup>. Тот, кто может быть открытым с каждым прохожим, не обладает субстанцией, которая может быть утрачена. Но тот, кто не может быть непосредственным по отношению к каждому встречающемуся ему человеку, тщеславен в своем богатстве, пишет Бубер.

Он предостерегает от другого — от замкнутости в своей самости, от ограниченности своими переживаниями, от монолога. Основное движение в диалоге — обращение. Основным движением Бубер называет сущностное действие человека (его можно понимать как внутреннее). Оно служит основой сущностного поведения. Сущностное действие и сущностное поведение выражают целостность личности.

Глядя на кого-нибудь, говоря с кем-нибудь, мы обращаемся, поворачиваемся к нему, физически и душевно, уделяя ему внимание. Следовательно, из необозримости наличного выступает одна эта личность и становится настоящим. Тогда мир в нашем восприятии — уже не безразличное многообразие точек, а бесконечный напор волн на узкую плотину, и она заставляет их ощутить некий предел, принять некий образ и освободиться от своего безразличия. Иначе, если все конкретное одинаково близко, одинаково ближнее, то жизнь и мир не имеют членения, построения, не имеют больше человеческого смысла<sup>37</sup>.

Мысль М. Бубера состоит в том, что человек в состоянии ориентироваться в обстоятельствах лишь тогда, когда имеет определенную точку отсчета. Не столь важно, что она представляет собой

<sup>36</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 110.

<sup>37</sup> См.: Бубер М. Указ. соч. С. 110.

содержательно; важнее, что такая точка отсчета как личностная позиция присутствует — и не просто формальная, иметь которую престижно и полагается, а как вполне определенное отношение, основанное на собственной склонности.

Критика мирозерцания одиночки, не способного выйти за пределы своей обособленности, сближает М. Бубера с русской философией. Автор первой и единственной, развитой на русской почве философии диалога, — М. М. Бахтин признавал, что испытал влияние буберовской философии. Это влияние следует отметить, так как бахтинская философия изначально была теорией ценностей. Этическая онтология Бахтина противопоставила себя идеологии маленького человека: человек не должен плыть по течению, не должен дать бытию увлечь себя, не должен раствориться в нем. В творчестве М. М. Бахтина антропологическая проблематика неразрывно связана с онтологической. Бытие представляет собой сосуществование и взаимодействие множества личностных центров. В главных своих интуициях М. М. Бахтин был персоналистом. Личность — бытийственный центр. Однако личностное бытие в представлении мыслителя не субстанциально. Бытие — это поступок личности, его нравственный мотив, ответственность. Бытие как нравственное деяние исключает какую-либо субстанциализацию, оформление. Поступок как элемент бытия предполагает личность, нравственно ориентированную на другую личность. Мир для М. М. Бахтина в своих истоках диалогичен. Но диалог для него был средством и поводом для поиска оснований личности. Индивидуальное сознание не является в представлении философа конгломератом чужих слов. Он стремится отыскать не сводимое к тем или иным культурным матрицам начало, которое позволило бы обосновать природу индивидуальности. Свое слово возникает в результате «признания», оно обеспечивается личностным акцентом, т.е. участием, которое сделает поступок ответственным. Ответственность состоит в осознании чужого слова во мне как слова чужого. Это требование к индивиду означает не принимать на веру все, что могут предложить языки культуры, а попытаться сделать свой осознанный выбор.

Восприятие бахтинских идей не всегда было адекватным. Так, идеи диалога и диалогичности были поняты в духе теории коммуникации, а не как метафизика человеческого бытия как со-бытия<sup>38</sup>. До сих пор под рубрикой философии диалога объединяют М. Бу-

бера, М. Бахтина, Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля, в то время как два последних мыслителя отличаются стремлением ввести в ранг основного понятия философии именно понятие коммуникации.

Другое, что следует подчеркнуть, — это значение понятия интенции, которое употребляется М. М. Бахтиным. У него оно означает индивидуальный акцент, волевую направленность. Именно интенция определяет грань между моим и чужим словом. Она становится волевым усилием, в котором находит свое отражение присущее сознанию человека индивидуальное начало. Оно составляет его самость, неповторимую индивидуальность. Для феноменологии интенциональность — исходная предпосылка, а интерес субъективности сознания выводима из направленности сознания на другое. На наш взгляд, позиция М. М. Бахтина близка феноменологическому значению интенциональности. Другой вариант: сделать исходным понятие интерес субъективности (или коммуникативности) сознания и из него вывести направленность сознания на другое. Отношение сознания к реальности оказывается производным от культуры в целом и от культуры общения прежде всего<sup>39</sup>. Представляется, что ценностное отношение осуществляется по версии феноменологии: первоначальное формирование интенциональности, затем — интерес субъективности сознания как условие образования культурных смыслов.

Присутствие личностной позиции — формальный аспект индивидуального самоопределения. Содержательный аспект имеет скорее социальное значение. В условиях современной России можно выделить несколько социальных типов, для которых характерно определенное ценностное содержание. Назовем три таких типа — «авантюристы», «романтики», «прагматики». Для авантюриста, как и для прагматика, важна форма общественного существования в соответствии со склонностью социального характера. Социальный характер есть закрепленная жизненным опытом устойчивая предрасположенность к определенному типу социального поведения. Романтик, в отличие от названных типов социального характера, не просто поддерживает и воспроизводит форму социального поведения, хотя бы и внутренне присущую ему; он напол-

<sup>38</sup> См.: Тульчинский Г. Л. Николай и Михаил Бахтины: консонансы и контрапункты // Вопросы философии. 2000. № 7. С. 88.

<sup>39</sup> Диалог и коммуникация — философские проблемы (материалы Круглого стола) // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 19.

няет свою деятельность предметным содержанием, равнодушно относясь к предмету своей деятельности, не цинично, а заинтересованно включается своей деятельностью в происходящие процессы. Он убежден, что надо не просто участвовать, чтобы не остаться в стороне или чтобы не упустить момент, а чтобы своим участием качественно изменить ситуацию.

По видам романтизм может быть историческим, национальным, религиозным, социальным. К примеру, исторический романтизм содержит мотив, определяемый консерватизмом или прогрессизмом; социальный романтизм ориентируется на такие ценности, как свобода, равенство, справедливость. Главной чертой романтического социального характера является искреннее побуждение к преобразовательной деятельности, нетерпимость к лицемерию, социальному обману и фальши. Здесь следует вспомнить Ж. П. Сартра, который считал, что свидетельством искренности или лицемерия могут быть только поступки людей, по которым о них судят другие, а сам человек судит о себе по другим. Получается, что человек не может идентифицироваться на основании того, что он чувствует, думает о себе сам.

Однако собственное лицемерие человек фиксирует вполне достоверно. Возможен, правда, вариант неосознанного лицемерия, когда человек обманывает не только окружающих, но и себя — чисто психологическая ситуация. Мы же говорим не о психологическом самообмане, а о социальном лицемерии. В. Даль определяет лицемерный поступок как притворный, где зло скрывается под личиной добра, порок под видом добродетели. Лицемерить — принимать на себя личину, быть двуличным, действовать притворно, ханжить<sup>40</sup>. Так вот романтику претит ханжество, — не в межличностных отношениях — это не предмет нашего разговора, — ему претит социальное ханжество.

Выше были названы три типа социального характера, их предположительное место в социально-исторической среде. Самым же существенным представляется, что действия человека осуществляются не только в соответствии со средой, социальными условиями, но в значительной степени в соответствии со своим социальным характером, сложившимся в процессе социального опыта и подтвержденным им. Социальный характер переломить в человеке чрезвычайно трудно, как и всякое укorenившееся образование.

<sup>40</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 259.

Это означает, что основа ценностной направленности, интенциональности человека определяется не столько возникающими социальными условиями и порождаемыми ими обстоятельствами жизни, сколько внутренними предпосылками, аккумулирующими предшествующий социальный и личный опыт.

Существует предубеждение, что достаточно измениться социальным условиям, как вслед за этим меняется человек. На самом деле вновь возникшие условия лишь востребуют людей с определенным социальным характером, другие — и это показывает история России — отодвигаются на обочину или устраняются за ненадобностью. Между тем — напомним слова М. Бубера — современный человек позволяет своему времени диктовать ему, что возможно и допустимо, вместо того чтобы в качестве уверенного партнера прийти к соглашению по вопросу о том, что совместимо с условиями любого времени<sup>41</sup>. Социальная и историческая жизнь не начинается с чистого листа, так же как не просто исчезают поколения и отдельные люди. Особый вопрос: что происходит с маргинальными социальными характерами в меняющихся исторических условиях.

Онтологический аспект смысложизненной проблематики возникает как вопрос о моем собственном бытии и его сопричастности бытию мира. В пределах индивидуального существования бытие дано человеку только как его собственное личное бытие. Мое бытие есть процесс освоения, процесс становления его. Через становление моего бытия, качественное становление личной формы бытия я самоопределяюсь в мире. Привношу в бытие мира бытие собственное, личное, неповторимое и самоценное и тем самым способствую становлению бытия вообще в его конкретных формах.

В моменте становления личного бытия выражается близость такой точки зрения «метафизике относительности». Так, для Бергсона Я не есть вневременное сущее, субстанция. Наша собственная личность, или Я, есть длительность, временность, течение и непрерывная изменчивость душевных состояний, потенциальность в ее чистом виде. С точки зрения Г. Л. Тульчинского, человеческое бытие также есть постоянный поиск пути. Этот перманентный поиск делает человеческое бытие постоянно иным, а личность — перманентным путником, странником. Человеческое бытие есть

<sup>41</sup> См.: *Бубер М.* Указ. соч. С. 111.

путь. И существенная роль осмысления заключается в изменении вектора этого пути.

Самосознающее Я не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань. Оно подобно пучку нитей, вплетающихся в ткани бытия. Я – не продукт, не результат, а путь. Найти себя можно только в мире, среди других. Пройти путь. Открыть и вверить себя безгранично открытому динамизму творческих перемен мира. Самоосмысление, считает Г. Л. Тульчинский, возможно только на путях выхода из себя, как странничество в мирах и проекциях<sup>42</sup>. Человеческое бытие есть бытие свободы, ответственности за свой путь, за себя иного, чем другие. Человек – маленькое существо, которое приводится в движение целой иерархией миров. Человеку остается от него самого и мало, и много: возможность путешествия в этих мирах.

Мотив открытости человека у М. Хайдеггера подчеркивают Т. В. Васильева и А. Л. Доброхотов. Мое Я – это то, с чем я ухожу, а не то, с чего я начинаю свой путь. Поэтому важнее освоить как можно больше, а не отгораживаться как можно более решительно от того, что уже изначально и заведомо не есть «Я» или «мое»<sup>43</sup>.

Думается, что в определении сущности человека следует придерживаться субстанциальной позиции. Субстанция со времен Спинозы понимается как источник всякой активности, самодостаточности и самодетерминации. Субстанция – единство устойчивости и динамичности. Место и значение категории субстанции определяется в зависимости от того, какой из этих аспектов признается ведущим. В гегелевском понятии субстанции – субъекта подчеркивалась динамическая сторона, что позволило распространить его на область духовных процессов. У Н. Гартмана понятие субстанции, напротив, ограничено ролью в характеристике материального слоя реального бытия. Субстанция выступает у него как динамический субстрат, сохраняющийся на всех стадиях процесса. Гартман критиковал Гегеля за то, что он обозначил объективный дух как субстанцию. Объективный дух, с точки зрения Н. Гартмана, не имеет ничего общего с субстанцией, поскольку в нем ничего нет в основе, нет субстрата как какой-то пассивности.

<sup>42</sup> См.: Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 46.

<sup>43</sup> См.: Васильева Т. В., Доброхотов А. Л. Рец. на книгу: Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1998 // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 180.

Субстанция свойственна только неорганической природе и окончательно исчезает в высших слоях бытия. Для них (психическое, духовное) характерны лишь различные вариации устойчивости, сохранения при отсутствии субстрата, пассивного элемента. Таким образом, понятие субстанции неприменимо к Я, поскольку это бессубстратная форма бытия.

Н. Гартман утверждает, что Я – не субстанция, но оно имеет постоянство в смене своих состояний, актов и содержания. Неверно, что сознание состоит в потоке переживаний, как утверждают в Новое время. Тождество Я – предпосылка единого представления событий, отношения современного и прошлого опыта. Это тождество Я выступает как «активное удержание в себе, себя-утверждение как единство против распада в потоке переживаний, сохранение как активное себя-полагание тождественным. На этой способности основано тождество моральной личности. Оно состоит во власти, которую сознание имеет над самим собой, за себя отвечать и ручаться. Но эта власть не падает как манна небесная, а ее надо осуществить. И оттого, реализует индивид или нет эту власть, он значим и для других персон – или как надежное единство, или как распадающееся нечто в мимолетной игре событий. Устойчивый человек не растворяется в потоке переживаний. Его сознание есть больше, чем поток сменяющихся представлений, реакций, побуждений»<sup>44</sup>. Подчеркнем: Гартман, во-первых, считает, что субстанция не существует без пассива, и во-вторых, обращается прежде всего к сознанию человека, в котором нет субстрата как пассивной материи. Очевидным остается, что в понятии субстанции могут более или менее последовательно выражаться устойчивое или динамическое начала, так же как очевидно, что субстрат не может ограничиваться лишь неорганическими компонентами.

Субстанциальный подход проводится М. Бубером, когда он говорит, что нельзя судить о человеке только по его действиям, не учитывая его свойства<sup>45</sup>. У В. А. Кутырева та же мысль звучит так: человек как чистое сознание теряет индивидуальность и растворяется в океане информации. Становится бессубстратным и без свойств, точкой пересечения отношений. На это состояние «безбытия», предметной пустоты начинают ориентироваться, из него

<sup>44</sup> Основы онтологии. СПб., 1997. С. 93.

<sup>45</sup> См.: Бубер М. Указ. соч. С. 118.

исходят, им наполнены многие, особенно новейшие философские течения<sup>46</sup>.

Однако при субстанциальной позиции возникает ряд противоречий, и одно из них: ценность функциональна, природа человека субстанциальна. Как разрешить противоречие? Во-первых, единство всякого, в том числе ценностного и рационального, освоения действительности, форм и способов его, зависит от цельности человека. Во-вторых, конкретная природа и способности человека обусловлены различными внешними и внутренними факторами, которые исторически изменяются. Тем не менее человек — тот плавильный тигль, где все эти обстоятельства обретают форму цельности. В-третьих, освоение человеком действительности есть одновременно его становление действительностью, поскольку человек со всеми его формами жизнедеятельности един с действительностью и воплощает, развертывает ее в этих формах. Он развертывает собой саму действительность. Цельность есть проявление субстанциальности.

Таким образом, человек и его ценностные ориентации субстанциальны. Мы разделяем мысль о том, что человеческое бытие есть путь. Человек есть его путь. Но у всякого пути есть своя «логика», даже если это логика изменений. М. Шелер вслед за Паскалем писал о «логике сердца» или «порядке любви» (*ordo amoris*), который образуется по определенным правилам постепенной функционализации первичных ценностных объектов его любви в раннем детстве. Способ образования порядка любви управляет течением человеческой судьбы. Судьба вырастает из жизни самого человека или народа, функционализирующей, пишет М. Шелер, предшествующее по времени содержание<sup>47</sup>.

Следует различать природу ценностей и природу оценивания. Субъектом оценивания выступает как социум, так и человек. Ценности — предпосылка и результат оценивания. Как справедливо отмечает М. С. Каган, не всякий выбор, ориентирующий поведение человека, определяется ценностями действующего лица. Поступок, совершаемый по внутренним побудительным силам, коренящимся в духовном мире человека, действующим безотчетно, чуть ли не инстинктивно, отличается от поступка, совершенного в соответствии с принятыми в обществе нормами поведения,

<sup>46</sup> См.: Кутырев В. А. Указ. соч. С. 23.

<sup>47</sup> См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 348.

правилами этикета, требованиями культа<sup>48</sup>. На наш взгляд, внешние нормы подвергаются оценке на основе внутренних побуждений и таким образом становятся ценностями личности. Одна из основных проблем теории ценностей — иерархия ценностей, структура аксиосферы. Такая структура выступает как внешняя для человека область социального. Представляется в этой связи целесообразным различать «социально обусловленное» содержание в человеке, которое стало внутренним для него, и социальное как социальные структуры, внешние для человека. Хотя социально обусловленное в человеке и производно от социального-внешнего, они не тождественны, могут находиться в противоречии. Между миром социальных ценностей и человеком как субъектом оценивания складываются определенные и неоднородные в смысле подобия отношения. Речь идет о противоречиях индивидуального и социального с учетом того, что индивидуальное также социально обусловлено. Человек оценивает социальные ценности по некоторым субъективным, внутренним по отношению к этим ценностям основаниям. Иногда под социальными ценностями понимают социальные нормы и различают их природу. Чтобы функционировать как ценность, отвлеченные представления должны стать твоей собственной, лично переживаемой ориентацией поведения.

Существуют социальные ценности как нормы, функционирующие в обществе, — некоторое содержание таких понятий, как Добро, Истина и Красота, по отношению к которым конкретный человек с необходимостью определяется вплоть до активного неприятия. Но такое неприятие должно предполагать собственное основание, заключенное в человеке.

Ценности социума и человека относительно устойчивы; оценивание человека — спонтанный процесс. Относительно чего оцениваются ценности? В обществе прежде всего относительно практических потребностей; человеком — относительно пути его жизни, в конечном счете относительно собственной целостности. Целостность человека — не только его психологические состояния, но и жизнь конкретного человека. Проблема надиндивидуальных, социальных, общезначимых ценностей — это проблема иерархии их. Проблема индивидуальных ценностей — проблема природы ценностного отношения, природы оценки.

<sup>48</sup> См.: Каган М. С. Указ. соч. С. 37–38.

Как правило, внимание обращается на мир ценностей. Выясняется, как он формируется и функционирует. Выстраивается определенная иерархия ценностей – Добра, Истины, Красоты. Ведется спор о природе ценностей: субъективном или объективном их содержании. В действительности большее значение имеет способность и основания оценки, которую производит человек по отношению к сущностному миру, так же как к миру ценностей. Человек, живущий в мире ценностей, еще не является ценностным человеком. Ценностный человек – человек, производящий оценки не относительно абстрактных идеалов и формальных норм, а относительно конкретной ситуации выбора. Это человек, вступающий в ценностное отношение, в том числе с миром ценностей.

В литературе подчеркивается диспозиционный характер ценностных свойств, которые возникают относительно потребностей человека. С этой точки зрения, потенциально весь мир обладает определенной значимостью для человека.

### 2.3. ПОНЯТИЕ САМОСТИ И ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Основой оценочного отношения выступает «самость». Этот термин является синонимом таких понятий, как «сам», «я», «личная идентичность». В очередном томе «Исторического словаря философии», вышедшем в Базеле в 1995 г., статья, посвященная понятию «сам», занимает 270 страниц и содержит такие производные термины, как «самоутверждение», «самоопределение», «самосознание», «самопознание», «самобытие»<sup>49</sup>. В отечественных философских словарях понятие «самость» появляется с начала 90-х гг. XX в. Одно из определений отсылает к пониманию «самости» у Хайдеггера как бытия «я» (самобытия), т.е. такого сущего, которое может сказать: Я<sup>50</sup>. Другое определение «самости» приводится в соответствии с аналитической психологией как архетип коллективного бессознательного и сопоставляется Юнгом с Атманом Упанишад, с христианским «Бог внутри нас», с учениями о духе

<sup>49</sup> См.: Андреева И. С. Рец.: Исторический словарь философии. Т. 9 / Под. ред. И. Риттера и К. Грюдера. Базель, 1995 // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 156.

<sup>50</sup> Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 403–404.

гностиков и алхимиков<sup>51</sup>. Как правило, область применения термина «самость» совпадает с понятийным смыслом терминов «личность» и «самосознание». Это прежде всего образ собственного Я, выступающий как установка по отношению к самому себе. Таким образом, преобладает социально-психологический аспект понятия «самость».

В последнее время широко употребляемым стал термин «идентичность», который ближе всего к смыслу термина «самоопределение». Идентичность, согласование с самим собой – это достижение интегрированного представления о самом себе, результат притязания на самостоятельное оформление собственной жизненной ситуации, принятие во внимание ситуации окружающего мира и умение терпеливо переносить то, что не зависит от самого себя. Представляется, что достоинства термина «идентичность» заключаются в его большей онтологической «нагруженности» по сравнению с социальным и социально-психологическим содержанием понятий «личность» и «самосознание». Некоторые полагают, что притягательность термина «идентичность» связана с тем, что мы можем тематизировать нерелексивные, ускользающие от контроля «самосознания» содержания и вместе с тем не прибегать к зарезервированным психоанализом понятиям «подсознание» и «бессознательное»<sup>52</sup>. Последнее замечание представляет интерес, поскольку касается вопроса о структуре идентичности, включающей и нерелексивные содержания. Мы склонны считать, что при синонимичности понятий «самость» и «идентичность» предпочтение следует отдать традиционному понятию «самость», хотя в последнее время появился ряд работ, в которых обосновывается использование идеи идентификации в качестве принципа при синтетическом подходе к проблеме человека<sup>53</sup>. Мы будем использовать понятие самости в значении «личностная целостность». В последнее время эта проблема стала предметом активного исследования<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 271.

<sup>52</sup> См.: Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 8.

<sup>53</sup> См.: Гасилин В. Н. Онтологические проблемы сущностных свойств человека // Управление, экономика, культура. Вып. 1. Социодинамика культуры управления. Саратов, 1994; *Его же*. Идентификация как способ обоснования в классической и современной философии // Современная философия: возможности обоснования: Сб. науч. трудов. Саратов, 2000.

<sup>54</sup> См.: Целостность человека и культура труда: Сб. науч. трудов. Саратов, 1996.



Определение объема и содержания понятий не является, разумеется, самоцелью. За терминологическими различиями подразумеваются более глубокие проблемы. Одна из них — это начало, возникновение проблематики идентичности человека, самости. Считается, что впервые в философски релевантном плане эта проблематика разрабатывается Дж. Мидом и Г. Кули. Джордж Мид — основатель чикагской школы интеракционизма, которая получила название «символический интеракционизм». Сложился он как одно из социологических направлений, способствовавших формированию американского прагматизма. Дж. Мидом была разработана и систематизирована теория зеркального Я — одна из первых концепций личности, исходившая не из внутренних характеристик человека, а из признания решающей роли взаимодействия индивидов. Характеристика человека как продукта интеракции во многом объясняет возникновение его ценностных ориентаций. В статьях «Определение психического» (1903) и «Социальное Я» (1913) Дж. Мид задался общим философско-методологическим вопросом, как возможно исследование человеческого Я. Широкую известность получил четырехтомник лекций и заметок Дж. Мида, выпущенный после его смерти, в котором были представлены результаты исследований. Особенно часто ссылаются на одну из четырех книг — «Сознание, Я и общество» (1934), которая пока не переведена на русский язык. Мы будем опираться на имеющиеся переводы некоторых работ Дж. Мида<sup>55</sup>.

Для аксиологической теории обозначенный круг проблем имеет, с нашей точки зрения, ключевое значение, так как позволяет, и это уже подчеркивалось, выявить основания оценочного отношения человека к действительности. Сегодня зачастую концепции интеракционизма и диалога отождествляются. Однако это неверно. Рассмотрим подробнее интеракционизм. Это даст возможность в дальнейшем выявить отличие коммуникации от диалога.

В истоках концепции Дж. Мида лежит идея У. Джемса о «социальном Я» человека, которая сводилась к тому, каким признают данного человека окружающие. Человек имеет столько «социальных Я», сколько существует лиц и групп, о мнении которых он заботится. Развивая взгляды Дж. Мида, Г. Кули считал признаком истинно социального существа способность выделять себя из группы и

<sup>55</sup> См.: Мид Дж. Психология пунитивного правосудия // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994; Его же. От жеста к символу // Там же; Его же. Интернализированные другие и самость // Там же; Его же. Аз и Я // Там же.

осознавать свое Я. Обязательным условием этого является общение с другими людьми и усвоение их мнений о себе. Не существует чувства «Я» без соответствующих ему чувств «Мы», «Он» или «Они». Сознательные действия всегда социальны; они означают для человека соотнесение своих действий с теми представлениями о его Я, которые складываются у других людей. Другие люди — это те зеркала, в которых формируется образ Я человека. Личность же представляет собой совокупность психических реакций человека на мнения о нем окружающих. Его собственное Я — воспринятое зеркальное отражение, сумма тех впечатлений, которые, как ему кажется, он производит на окружающих.

Согласно взглядам Дж. Мида, Я появляется тогда, когда человеческий индивид становится объектом для самого себя. Человек только и может стать подлинным человеком, «самостью», или Я, когда он начинает относиться к себе как к объекту. Но человек становится объектом для самого себя лишь тогда, когда он начинает относиться к себе так, как к нему относятся другие люди, т.е. тогда, когда он воспринимает, усваивает и воспроизводит отношение к себе других людей. Это значит, что Я невозможно без других. Я существует только в отношении к другим Я. Индивидуум, таким образом, ставит себя на место другого, начинает играть роль другого. Он приобретает единство личности только когда «амальгировал» позиции различных ролей, в которых обращался к самому себе. Дж. Мид ввел понятие «стадий» формирования Я — стадий принятия роли другого, других, «обобщенного другого», которые он рассматривал в качестве этапов превращения индивида в рефлексирующее социальное Я, в качестве выработки навыков отношения к самому себе как к социальному объекту. Я включает: 1) представления о том, «каким я кажусь другому человеку»; 2) представление о том, «как этот другой оценивает мой образ»; 3) вытекающее из этого специфическое «чувство Я» вроде жалости или унижения. Все это складывается в чувство личной определенности человека — «зеркальное Я». Я выступает синтезом социального и индивидуального в человеке, гарантом и одновременно итогом его «интеракций» с социальной средой.

Дж. Мид показывает, что личностная целостность, самость не есть априори человеческого поведения, а складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия («социальной интеракции»). Следовательно, проблема самости, по Дж. Миду, представляет собой формирование, процесс складывания личнос-

тной целостности. Мид защищает тезис о социальной природе личности. Для него характерен примат социального над индивидуальным, т.е. такая ситуация, в которой индивид реагирует социально детерминированным образом. Главная проблема – индивидуальное Я и сознание в отношении к миру и обществу. Изучение отношения индивидуального организма к социальной группе, к которой он принадлежит, решалась Дж. Мидом в новом ключе. Он рассматривал поведение такого организма не само по себе, а выступающее в каждом конкретном случае частью некоторого социального акта, действия. Сообщество реагирует на то, как устроено Я. Если человек в общении с любым другим членом социума «чувствует себя как дома», то «социальное поведение оказывается организованным таким образом, что в нем различные инстинкты взаимосвязаны или контролируют друг друга. Напротив, индивид, оказавшийся вне группы, занимает враждебную позицию, руководствуется инстинктом вредительства. А в рамках группы враждебность организуется таким образом, что эти инстинкты приводят к соперничеству и соревнованию.

Дж. Мид не отрицает сознания как внутренней стороны опыта человека, он отрицает только субстанциальный характер сознания. Не поведение, не действия человека должны объясняться в терминах его сознания, а наоборот, единственно научное объяснение сознания возможно лишь в терминах поведения. Именно социальное, как коллективное поведение или социальный акт, а не коллективный дух и сознание составляет суть общества, общественной связи и общности людей вообще. Сознание же – индивидуальное или общее – представляет собой аспект или сторону поведения и может быть объяснено только через него. Для Дж. Мида задача состоит в том, чтобы показать процесс возникновения сознания (мышления), а тем самым и появление человеческой «самости», или Я внутри и из поведения человека.

Итак, происхождение и основа личности социальны, или интерсубъективны. Включаясь в «перспективы другого» или воспринимая роль другого, личность в процессе индивидуального развития приходит к пониманию перспективы (точки зрения) других как перспективы для всей группы. На этом пути личность приходит к принятию стандартов и авторитета группы, организации или системы отношений и реакций, которые Дж. Мид называет «обобщенным другим».

Примат социального над индивидуальным – лишь один из аспектов рассматриваемой концепции. Для нашего исследования су-

щественное значение имеют идеи Дж. Мида о структуре Я. В человеке существуют два качественно различных Я: индивидуальное «Я» («I») и социальное «Меня» («me»). «Me» – пассивное измерение личности, организованное множество тех позиций других людей, которые Я принимает как свои. Для социального «Меня» характерно, что оно ставит проблемы, задает вопросы. Однако отклик на перспективы других людей – это отклик именно этого индивидуума, который выступает в качестве сугубо индивидуального центра активности. Это творческое измерение личности, которое Дж. Мид называет «Я». Если вопросы всегда определены, то про ответы, отклики (и вообще индивидуальное Я) этого сказать нельзя, так как ни индивид, ни кто-либо другой не знает, каким будет этот ответ. Социальное «me» есть консервативный аспект целостного Я. Этот аспект сформирован как включением в обобщенного другого, так и собственным опытом прошлого; представляет собой соответствие личности прошлому, его нормам и обычаям. Я («I») – уникальное творческое измерение человеческой деятельности, происходящей в неисчерпаемом настоящем, богатом возможностями, которые возникают благодаря аккумуляции прошлого, и ориентированной в бесконечное будущее.

«I» и «me» разделены в плане процесса, но в плане бытия оба принадлежат целому как его части. По самой своей природе любая личность объединяет в себе и конформность по отношению к общей перспективе или обобщенному другому, и создание своей особенной индивидуальной перспективы. Взятые вместе, они составляют личность в том ее виде, в каком она выступает в социальном опыте. Целостное «Я» есть социальный процесс, проходящий эти две различные фазы. Если у него нет этих двух фаз, то не может быть сознательной ответственности, как и не будет ничего нового в опыте. Сандра Розентол пишет, что понимание Дж. Мидом личности как непрерывного внутреннего диалога «Я» и «Меня» объединяет эту двухполюсную динамику с самой природой рефлексивного сознания. В соответствии с этим Дж. Мид отмечает, что различие между «Я» и «Меня» представляет собой две различные фазы разумной поведенческой структуры человеческой деятельности, ожившего тела, которое есть «Я»<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> См.: Розентол С. Б. Этическое измерение человеческого существования: прагматический путь Мида за пределами абсолютизма и релятивизма // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 138.

На основе разделения Дж. Мидом «I» и «me» в структуре индивида современные исследователи формулируют проблему двойственного человека. Человек двойственен, пишет А. Г. Никитина. Человеческое «Я» включает в себя, с одной стороны, социальную составляющую, с другой – индивидуальную составляющую<sup>57</sup>. С одной стороны, человек есть индивидум – уникальный неповторимый мир. Древние обозначили это термином «микрокосм», имея в виду, что каждый отдельный человек представляет собой «вселенную», которая самодостаточна, «замкнута на себя». Каждый отдельный человек есть монада, – та же идея, выраженная лейбницианской терминологией. С другой стороны, человек есть социальное существо, т.е. связан с другими людьми. Он всегда включен в качестве элемента в некоторое человеческое сообщество. Поэтому совершенно ясно, что он никак не может быть представлен в виде монады, ведь она, по Лейбницу, абсолютно автономна и никаких связей с чем-либо внешним не имеет. На основании этой идеи о двойственности человека А. Г. Никитина полагает, что природа человека имеет конкретно-исторический смысл: соотношение между двумя его ипостасями со временем меняется и меняется сложным образом, не всегда объяснимым и предсказуемым даже в контексте самых современных знаний<sup>58</sup>.

Таким образом, концепция Дж. Мида дает возможность интерпретации человека, его самости не только как результата интеракции, но и как проявления его индивидуального Я, присущего лишь этому человеку. Безусловно, выполнение социальной роли накладывает весьма существенный отпечаток на свойства человека. Более того, это одновременно означает и появление соответствующей формы идентификации человека, которая коррелирует с выполняемой им социальной функцией. Но при этом, как замечает В. Н. Гасилин, у одного и того же человека не только несколько способов, но и форм идентификации, которые находятся в сложном взаимодействии между собой. Культура с этой точки зрения – сфера реализации экзистенциально значимых форм жизнедеятельности че-

<sup>57</sup> См.: Никитина А. Г. Структура «Я» и «фундаментальная политическая альтернатива» // Вопросы философии. 1999. № 12. С. 25.

<sup>58</sup> Там же. С. 26.

<sup>59</sup> См.: Гасилин В. Н. Принципы философского исследования человека на рубеже XXI в. // Пространство цивилизаций и культур на рубеже XXI в. Ч. 1. Пространство цивилизаций и культур в современном социальном познании. Саратов, 1999. С. 51.

ловека<sup>59</sup>. Следовательно, было бы неправильным сводить основания ценностного отношения человека к миру лишь к межсубъектным взаимодействиям даже в наиболее «сильной» концепции, каковой является символический интеракционизм. Двойственность человека в концепции Дж. Мида не является случайной. Митчел Абулафия пишет, что на протяжении всей его жизни в мышлении Мида имел место конфликт между импульсами романтизма и просвещения, между страстным желанием отдать должное уникальному и влечением понять общее. Вероятно, заключает М. Абулафия, объясняя возрастающий интерес к идеям Дж. Мида, эта его внутренняя борьба сохраняет свою силу и в наши дни<sup>60</sup>. Вместе с тем для Мида «Я» – это субъект функциональный, а не субстанциональный<sup>61</sup>.

Разработки Дж. Мида оказали большое влияние на последующее развитие социальной психологии и социологии. В отечественной психологии это влияние остается также заметным. «Я-концепция» – важный структурный элемент психологического облика личности; складывающаяся в общении и деятельности идеальная представленность индивида в себе, как в другом<sup>62</sup>. Принцип интериоризации чужих оценок, или теория отраженного, зеркального «Я» Кули и Мида, вошел в число основных психологических законов, по которым конституируется самость<sup>63</sup>. Главное, что характеризует интеракционизм Мида, то что Я не есть личное достояние индивидума, но является социальным и возможно только в процессе человеческого общения.

Витторио Хесле в работе «Кризис индивидуальной и коллективной идентичности», продолжая традицию интеракционизма, проводит различие между «Я-субъектом» и «Я-объектом». Первую сторону личности он называет Я, а вторую – самость. Я является наблюдающим началом, самость – наблюдаемым. Однако Я может также наблюдать за своей склонностью наблюдать, – и в этом случае то, что сначала было Я, становится самостью, т.е. различие между «Я» и самостью относительно. Проблема идентичности, считает Хесле, является проблемой отождествления, идентифи-

<sup>60</sup> См.: Абулафия М. Мид и многоголосие универсальности // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 154.

<sup>61</sup> Там же. С. 149.

<sup>62</sup> Краткий психологический словарь. М., 1985. С. 419.

<sup>63</sup> См.: Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984. С. 234.

кации Я и самости. В связи с этим он предлагает концепцию образов самости<sup>64</sup>. Я люблю или ненавижу что-то потому, что оно соответствует или не соответствует тому, каким, по моему мнению, должно быть, полагает Хесле. Я имеет описательные и нормативные образы собственной самости. Благожелательное признание собственной самости со стороны Я предполагает гармонию между этими двумя образами. Описанием образов самости и заканчиваются функции чистой психологии. Если же мы хотим провести различие между успешным и бессмысленным поиском самости, то должны прибегнуть к философии. Именно с позиций философии можно оценить имеющийся у Я нормативный образ собственной самости.

Разумный нормативный образ собственной самости не должен противоречить универсальным нормам. Только идентифицируясь с ценностями, Я становится уверенным в своих силах и обретает чувство собственного достоинства. Сознание сводит все множество явлений к фундаментальным принципам и поэтому с необходимостью должно, как считает В. Хесле, найти «монадическую энтелехию» – направляющий его развитие порождающий принцип. Ясно ведь, утверждает В. Хесле, что сознание не просто пассивно отражает мир, но инстинктивно выбирает из всей доступной и навязываемой ему информации ту, которая оптимально способствует его росту. Только порождающий принцип гарантирует непрерывность сознания при всех изменениях в его росте. Вслед за Мидом он считает, что созданные нами описательные и нормативные образы своей самости испытывают сильное влияние со стороны наших образов, сложившихся у других людей. Вместе с тем Хесле уверен, что нравственность коренится не в одних лишь социальных явлениях, а отбор образов опять-таки осуществляется сознанием по определенным принципам. Кризис идентичности будет результатом неспособности человека обнаружить в своей прошлой жизни какой-либо порождающий принцип. И если человеку недостает органического единства, целостности, которая бы направляла его развитие, то ему нельзя помочь, так как никто не может вдохнуть в человека «монадическую энтелехию»<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> См.: Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 115.

<sup>65</sup> Хесле В. Указ. соч. С. 117.

Как видим, В. Хесле разделяет позицию интеракционизма, говоря о структуре личности, и одновременно утверждает необходимость «монадической энтелехии», порождающего принципа, обеспечивающего непрерывность сознания. Здесь надо учитывать, что В. Хесле считает, что анализировать историю осознания человеком ценностей можно в категориях генетического подхода, как процесс. Однако вопрос о том, какие ценности выше, лучше других, т.е. нормативный вопрос, никогда не может быть решен за счет генетического анализа. Уровень значимости самих ценностей он не затрагивает. Если мы хотим ответить на нормативный вопрос, то должны рассуждать как Платон, Кант, Шелер, – полагает Хесле<sup>66</sup>. Таким образом, утверждается априорное основание целостности личности.

В итоге рассмотрения интеракционизма как популярной в настоящее время концепции самости отметим, что он лежит в области метафизики относительности, главным принципом которой является функционализм. Представления о других людях как зеркалах вполне вписываются в общее умонастроение конца второго тысячелетия, ориентированного на функциональные зависимости. В оценке этого теоретического направления мы согласны с П. П. Гайденом, которая считает акцентирование функциональных зависимостей спецификой современной философии и науки, а критику подобных взглядов уместной<sup>67</sup>.

Для нашего понимания ценностного отношения как оценочного критика интеракционизма означает критику релятивности в аксиологии. Самость, с точки зрения интеракционизма, формируется в процессе функционирования личности, и как основа оценочного отношения выступать не может. Столкновение самости с иной, субстанциональной, точки зрения позволяет двигаться к человеку, в глубину его экзистенциального бытия, в то время как отношения на основе функциональности характеризуют направление от человека, к объективированным формам культуры, социальности, природного мира.

Центральный вопрос в теории самости – это вопрос о ее природе. Он оказался в настоящее время актуальным. Так, П. Козловски отмечает, что постсовременность представляет собой

<sup>66</sup> См.: Абсолютный рационализм и современный кризис. Интервью с В. Хесле // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 111.

<sup>67</sup> См.: Гайдено П. П. Рец. на книгу: Никулин Д. Метафизика и этика... С. 188.

эпоху, в которой человеческая самость открывается заново после того как тайна и трансцендентность центра человеческой личности едва не были утрачены в объективирующих теориях личностного Я. Философ определенно разводит две крайних позиции в истолковании самости. Со времен Фихте, как он утверждает, различаются два типа людей: те, кто допускает существование обязательной самости, и те, кто это отрицает. Последние полагают, что самость может быть «сделана», «изготовлена», т.е. что она полностью обусловлена процессом социализации и обществом; первые же убеждены, что сокровенное ядро самости всегда уже присутствует и не поддается вмешательству со стороны внешнего мира, а также что в этом центре личности заключено особое достоинство человека. Это различие во взглядах на самость можно определить как противоположность двух концепций самости: 1) метафизически-субстанциальной и 2) функционально-относительной. С позиций метафизически-субстанциальной, или субстанциальной, концепции высшая самость заложена в человеке изначально, а не является только добавочным результатом социализации или общественной обусловленности. Как полагают сторонники этой концепции, самость человека является самотворением, а не результатом действия или процесса. П. Козловски считает, что теория взаимодействия Дж. Мида наиболее прогрессивная теория индивидуального Я в рамках относительной концепции самости. Эта теория, с его точки зрения, имеет большие заслуги, так как она представляет самость активным результатом интеграции внутренних мотивов и внешних взаимодействий. Самость предстает здесь неким сплетением определений и результатов интеграции, обусловленным отношениями самости с другими субъектами и окружающим миром. Однако, с точки зрения сторонника субстанциальной концепции, теория самости как теория взаимодействия является несовершенной, если она позволяет собственной личности растворяться в этих отношениях без остатка. За относительностью и функциональностью индивидуального Я должна стоять некая точка единства.

Самость не растворяется в своих отношениях. Это, как утверждает П. Козловски, сверхрациональная субстанция, которая в своих взаимосвязях с со-бытием и объективным бытием должна реализовать свою субъективную энтелехию и свой индивидуаль-

<sup>68</sup> См.: Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 67–68.

ный закон. Аксиоме «отношения определяют субстанцию и самость» противостоит объяснение собственной личности как неделимой и исходной субстанции<sup>68</sup>. В противоположность относительной теории индивидуального Я теория самости постмодерна определяет личность как энтелехиальную монаду. Человек — это монада: сущность, которая есть единство, но также и единственность<sup>69</sup>.

В резко критическом смысле высказывается относительно субстанциальной концепции самости В. С. Малахов, имея в виду ответ на активное обсуждение темы идентичности в современной отечественной литературе<sup>70</sup>. Он замечает, что «идентичность» мыслят зачастую как субстрат, субстанцию, или как «субстанцию», которая есть еще «субъект». Идентичность, понимаемая в качестве субстанции, не подверженной изменению сущности, с его точки зрения, — фантом. То, что философы обозначают в качестве «самости» или «субъективности», отнюдь не представляет собой некоей естественной данности или само собой разумеющейся сущности. Последняя есть продукт эссенциалистского мышления, субстанциализации, гипостазирования. Эссенциалистское мышление превращает изменчивые отношения в неизменные сущности. Следствием гипостазирования является принятие предмета мыслимого за предмет сам по себе, превращение мысли в вещь. Это представление о предсуществовании, всегдашнем и естественном наличии. Теоретический конструкт выступает в результате как некая наделенная независимым бытием сущность. Идентичность как объект анализа, т.е. искусственно вычлняемая целостность, предстает как самостоятельно существующий предмет. А между тем складывание индивидуальности как целого лишь возможно, а вовсе не обязательно. Последнее замечание подразумевает факт, что личность далеко не всегда достигает целостности, а самость, таким образом, вообще не существует как ядро личности. Как считает В. С. Малахов, от гипостазирования можно уберечься, если не пойти по пути субстанциализации идентичности.

Представляется, что подобная критика абсолютизирует изменчивость, отказываясь признавать реальное существование личностной цельности и тех противоречий, которые возникают при ее отсутствии.

<sup>69</sup> Там же. С. 72.

<sup>70</sup> См.: Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.

### Глава 3. ФОРМЫ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ И РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ КАК ФОРМА ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ

#### 3.1. СОВРЕМЕННЫЙ ЭССЕНЦИАЛИЗМ И МЕТАФИЗИКА ДИАЛОГА

Субстанциализм и антисубстанциализм остаются проблемой, пронизывающей все области культуры, все ипостаси субъектного мира, все отношения и связи в нем человека. Эссенциализм выступает в настоящее время как неоаристотелевская традиция. Водораздел проходит прежде всего в области этики. В Германии защитники субстанциальной нравственности, ориентирующиеся на Аристотеля и Гегеля, держат, по выражению Ю. Хабермаса, неоконсервативный фронт против таких приверженцев рациональной этики, как он сам и Апель<sup>1</sup>. Постмодерн в этой связи есть неоаристотелевский синтез учения о естественном праве с либерализмом. Как замечает П. Козловски, в недрах анархистского постмодерна возникает шанс эссенциального постмодерна, который в состоянии противопоставить жаргону и эстетике иносказательности новые субстанциальные формы<sup>2</sup>. Постмодерный эссенциализм воспринимает из античного и современного наследия прежде всего то, что, как считают его представители, может служить примером, эталоном. Он делает это, оставив позади модерн с его принципом субъективности и индивидуальной свободы. В противоположность попытке осмыслить мышление как диалектический, или дискурсивный, процесс постмодерный эссенциа-

<sup>1</sup> См.: Философ — диагност своего времени. Интервью с Ю. Хабермасом // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 81.

<sup>2</sup> См.: Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 38.

лизм акцентирует оформленность мира и нашего познания идеями или сущностями, без которых не было бы непрерывности ни внешнего мира, ни познания и памяти. Эссенциалист считает, что мир от природы своей имеет формы, превосходящие единичные конфигурации в остальном случайного диалектического, или дискурсивного, процесса<sup>3</sup>.

П. П. Гайденко, рассматривая проблему субстанциализма, задается вопросом: каково логическое содержание идеи субстанции? И поясняет: субстанция — это то, что всегда равно, тождественно себе. Таким образом, это есть онтологизированный логический принцип тождества<sup>4</sup>. В философии немецкого идеализма, замечает она, — у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в качестве самождественного начала вместо субстанции выступает субъект (трансцендентальный, а затем — абсолютный). Учение Канта о трансцендентальной апперцепции имело целью указать нового по сравнению с докантовским рационализмом носителя вечности. Поэтому учение о трансцендентальной субъективности — от Фихте и Шеллинга до Гегеля и Гуссерля — сохраняло в себе это самотождественное начало как фундамент, на котором строилось все здание философии. Для субстанциализма показательно, что в немецкой философии время от времени возникает спор по вопросу о том, что составляет ядро гегелевского мышления — субстанция или рефлексия. В XIX в. по этому поводу спорили между собой так называемые правые и левые гегельянцы. Правые называли ядром субстанцию, и, исходя из этого, видели в Гегеле защитника традиции; левые — рефлексию, субъективность (критику), и поэтому видели в Гегеле теоретика революции. Этот спор позднее принял форму вопроса: что у Гегеля является определяющим — консервативная система или революционный метод.

В XX в. критику идеи субстанции осуществляет М. Хайдеггер. Он заявляет, что бытие есть время, преодолевая положение о том, что истинное бытие носит вневременный характер, или, в интерпретации Хайдеггера, характер «присутствия», понятого как настоящее. Именно это положение, как стремится доказать М. Хайдеггер, лежит в основе «субстанциализма», свойственного метафизике. Но его критика направлена не только против вневременного настоящего, а против вечного, в какой бы форме оно

<sup>3</sup> См.: Козловски П. Указ. соч. С. 38.

<sup>4</sup> См.: Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 422.

ни выступало у того или иного философа. Тезис М. Хайдеггера: нет ничего вечного, бытие есть время. Потому М. Хайдеггер не приемлет не только вечности как «субстанции», он не приемлет ее и тогда, когда она предстает в виде субъекта. Именно допущение чего-то вневременного, вечного, к чему причастен субъект, но что не создано самим субъектом, получает у Хайдеггера квалификацию субъективизма.

Б. В. Марков следующим образом интерпретирует идеи Хайдеггера применительно к проблеме сущности человека. Он отмечает, что субъективность и бытие тесно связаны друг с другом. Однако бытие того, кто имеет свой окружающий мир, отличается от субстанциального бытия и бытия вещей. В отличие от вещи, которая есть то, что есть, субъект «коррелятивен другому». Б. В. Марков различает понятия жизненного мира, космологического мира и эпистемологического мира. Космологический мир включает все сущестующее — тотальность. Эпистемологический мир — это мир наблюдателя. Жизненный, или антропологический, мир какого-либо субъекта — это всегда чей-то мир. Он не просто часть космологического или эпистемологического мира, не «вещь в себе». Это открытый мир в отличие от замкнутого мира животных. Он всегда коррелятивен определенным актам субъекта, которые выделяют, придают смысл определенным секторам окружающей действительности. Этот мир все время меняется, и именно поэтому Хайдеггер считал его принципиально временным. Благодаря временности, возможно понимание других и даже чужих миров. Это имеет особое значение для возможности преодоления границ своего мира, отказа от его центрации<sup>5</sup>. Таким образом, три момента оказываются определяющими в подходе к проблеме сущности человека в связи с идеями М. Хайдеггера. Первый — открытость человека и его жизненного мира; второй — их принципиальная коррелятивность; третий — временность. Здесь Б. В. Марков опирается на вывод М. Хайдеггера о том, что у человека существование предшествует сущности. Эта позиция критики субъективности как субстанциализма приводит к выводу: трудности использования понятия сущности по отношению к человеку заставляют либо вообще отказаться от него, либо определять сущность в рамках той или иной культуры<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> См.: Марков Б. В. Философская антропология: Очерки истории и теории. СПб., 1997. С. 9.

<sup>6</sup> Там же. С. 10.

Г.-Г. Гадамер во многом разделяет критику Хайдеггером идеи субстанции как вневременного, вечного. По его убеждению, романтики и историческая школа ведут борьбу с принципами Просвещения, не затрагивая самого главного — допущения некоторой вневременной и внеисторической инстанции — «*Cogito ergo sum*». Однако на примере Г.-Г. Гадамера можно увидеть неоднозначность, противоречивость критической позиции по отношению к эссенциализму. Это проявилось в споре Г.-Г. Гадамера с Ю. Хабермасом<sup>7</sup>. Если Г.-Г. Гадамер отстаивает права традиции, то Ю. Хабермас — права разрушающей ее рефлексии. Ю. Хабермас отмечает, что герменевтика Г.-Г. Гадамера является реакцией на исчезающую значимость традиции. В связи с этим Ю. Хабермас указывает на стремление Г.-Г. Гадамера восстановить значение авторитета, реабилитировать так называемые законные предрассудки. Позиция Гадамера оказывается тем самым направленной против все разъедающей рефлексии просветительского рассудка, а сам он, как подчеркивает Ю. Хабермас, возвращается к Гегелю, пытавшемуся во всякой субъективности указать определенную субстанциальность.

Надо сказать, что Г.-Г. Гадамер действительно искал противодействие от характерной для франкфуртцев гипертрофии критического рефлексирования, которое перерастает в глобальное отрицание, в нигилизм. Однако, как считает П. П. Гайденок, его эстетически-игровая позиция тоже разрушает всякую субстанциальность. Она подчеркивает, что играющий не тождествен с собой, в отличие от субъекта теоретического знания и нравственного поведения. Это уже не субъект даже, это историчность, бытие «в горизонте времени». Время потому и становится онтологической категорией, что являет собой воплощенную нетождественность<sup>8</sup>. С точки зрения самой П. П. Гайденок, живая духовная традиция не может быть ни объектом игры, ни объектом бесконечной критической рефлексии. В ней всегда есть незыблемое ядро, которое служит точкой отсчета как для теоретического мышления, так и для нравственного действия. Но при таком отношении к традиции она будет хранительницей вечного в исторически преходящем. Стало быть, онтологическим фундаментом так понятой традиции будет не время, а как раз вечное, поддерживающее связь времен. Без вечного, замечает она, времена распадаются. Духовная традиция и есть такая «связь

<sup>7</sup> См.: Гайденок П. П. Указ. соч. С. 439.

<sup>8</sup> Там же. С. 433.

времен», хранительница вечного во временном<sup>9</sup>. Как видим, П. П. Гайденко склоняется к принятию вечного и, следовательно, к субстанциальному, сущностному.

Внимание к общетеоретическим вопросам в нашем исследовании вызвано потребностью определить общеметодологические, парадигмальные основания в подходе к проблеме ценности. Проблема субстанциализма продолжает привлекать внимание философов на Западе и сегодня. Аристотель соотносится с различными философскими традициями и включается в современный философский контекст. Р. Рорти рассматривает два способа мысли: аристотелевский и галилеевский. По его утверждению, Галилей и его последователи совершили открытие, думая о вещах как о массе частиц, вслепую сталкивающихся друг с другом, и считая, что это позволяет делать значительно лучшие предсказания по сравнению с размышлениями в аристотелевском духе. Примечательна характеристика Р. Рорти аристотелевского способа мысли. Этому способу присущи анимизм, телеология и антропоморфизм, присуще размышление о вселенной как конечной, по-домашнему уютной, построенной по плану и соотнесенной с заботами человеческими<sup>10</sup>.

Два тезиса вызывают критику Р. Рорти в связи с проведенным различием между способами мысли по Галилею и Аристотелю. Первый состоит в том, что на основе различных способов мысли могут быть разработаны различные методы для изучения якобы различных областей действительности. Второй тезис, критикуемый Р. Рорти, состоит в том, что различия методологические должны стать следствием различий онтологических. Он считает, что сама идея «научности» или выбора между «методами» в дильтеевской традиции выглядит результатом путаницы. Поэтому вопрос о том, должны ли представители общественных наук стремиться к ценностной нейтральности в духе Галилея, либо им стоит попробовать что-нибудь более уютное, аристотелевское и «мягкое» — особый «метод гуманитарных наук», — кажется Р. Рорти вводящим в заблуждение. Его возражения сводятся к тому, что не существует способа предотвратить «оценочное» использование любого термина, коль скоро он используется для описания людей.

<sup>9</sup> Там же. С. 434–435.

<sup>10</sup> См.: *Рорти Р.* Метод, общественные науки и общественные надежды // Деятко И. Модели объяснения и логика социологического исследования. М., 1996. С. 158.

Речь может идти лишь о различных словарях. Он, вслед за Дж. Дьюи, рассматривает словари как инструменты для работы с вещами, а не как репрезентации внутренне присущей вещам природы. Действовать «интерпретативно» или «герменевтически» означает, с этой точки зрения, не столько следовать какому-то особому методу, сколько просто изыскивать словарь, который мог бы помочь. Р. Рорти не видит никаких эпистемологически интересных различий между тем, чем занимались Галилей и Дарвин, и тем, чем заняты библейские экзегеты, литературные критики или историки культуры.

Из приведенных суждений можно заключить, что для Р. Рорти приемлемы и словарь Аристотеля, и словарь Галилея, если не сводить их нередуцируемость к некоему онтологическому смыслу. Если же утверждать, что лишь определенный словарь подходит для изучения людей или человеческого общества, что лишь этот словарь позволяет «понимать» их, то это — новое воплощение восходящего к XVII в. мифа о Языке Самой Природы<sup>11</sup>. Можно определенно сказать, что в рамках такого эпистемологического подхода места для эссенциалистского взгляда не остается. Вместе с тем наблюдение Р. Рорти о преемственности аристотелевской традиции и герменевтического метода представляет интерес в связи с их общей основой в воззрениях на мир, соотнесенных с «заботами человеческими».

Совершенно другое отношение к аристотелевской традиции характерно для Макинтайра. Дж. Боррадори в своей книге об американских философах пишет, что Макинтайр — наследник классической линии мысли. Речь в данном случае идет о моральной философии. Согласно Макинтайру, в мысли Сократа, Платона и, прежде всего, Аристотеля мораль помещалась в исторический контекст, т.е. в привычки и динамику внутреннего общения конкретного сообщества. Добродетель не универсальная и метаисторическая категория, а плюралистичная и признаваемая конкретными людьми ценность. Макинтайр определяет плюралистическое понятие добродетели в соответствии с тремя значениями. Во-первых, добродетели представляют собой свойства мышления и характера, с которыми связана успешность целого ряда типично человеческих деятельностей, таких, как искусство, наука и агрикультура. Во-вторых, человек, не обладающий добродетелью, не может достичь «упо-

<sup>11</sup> См.: *Рорти Р.* Указ. соч. С. 165.



рядоченной» жизни. И, в-третьих, только благодаря этим моделям морального совершенства человек способен сделать вклад в непреходящие ценности<sup>12</sup>.

В книге Макинтайра «После добродетели» (1981) читатель ставится перед выбором: Аристотель или Ницше? Предпочтение сегодня отдается Макинтайром Аристотелю. Почему же не Ницше? По двум причинам, отвечает философ. Одна касается Ницше и анализа его генеалогической теории такими его последователями, как Мишель Фуко и Жиль Делез. Ими, возможно, неосознанно, как считает Макинтайр, поставлена под вопрос сама возможность сделать эту теорию понятной с помощью ее собственных терминов. Вторая причина для отрицания Ницше представляется Макинтайру аристотелевской. Его собственное интеллектуальное и моральное развитие может быть понято только с помощью аристотелевских терминов. Кроме того, в средневековых дискуссиях, которые поддерживали аристотелевскую традицию, она как философия политики и морали развивалась, используя свои собственные правила и без всякой критики извне<sup>13</sup>. В последнем аргументе нашел выражение внутритеоретический подход к оценке соотносимых взглядов. Макинтайр утверждает, что крах теории в соответствии со своими собственными стандартами значит не меньше, чем отсутствие рационального оправдания. Именно в этих терминах теория Аристотеля терпит крах в разделах по биологии и физике, но поддерживает рациональную критику в разделах метафизики, политики, морали и теории исследования. Макинтайр приходит к выводу, что теория Аристотеля, по крайней мере в последних разделах, и до наших дней является лучшей. Поэтому в философии рационально развиваться означает: двигаться в аристотелевском направлении<sup>14</sup>.

Современный эссенциализм, как нам представляется, связан с исчерпанием философии субъективности. Вместе с тем без развития современной субъективности, начатой философией субъекта в Новое время, мы не имели бы, как отмечает В. Хесле, реализации идей свободы, прав человека как человека<sup>15</sup>. В свою очередь идея права, моральная идея является трансцендентной по отношению к

<sup>12</sup> См.: *Боррадори Дж.* Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвллом, Макинтайром, Куном. М., 1998. С. 168.

<sup>13</sup> *Боррадори Дж.* Указ. соч. С. 179–180.

<sup>14</sup> Там же. С. 181.

<sup>15</sup> См.: Абсолютный рационализм и современный кризис: Интервью с В. Хесле // *Вопросы философии.* 1990. № 11 С. 110.

эмпирической реальности и должна распространяться на всю реальность. Но в рамках философии субъективности права природы не были признаны и упор был сделан исключительно на права человеческого субъекта. Классическая буржуазная философия, равно как и классическая социалистическая философия, по мнению В. Хесле, отрицает права природы. Кант, Фихте, Гегель, Маркс – все они отрицали такие права, точнее не наделяли ими природу. Однако новые проблемы, например экологическая, привели к тому, что мы узнали больше о самой идее права, признав ее применимость к не-человеческой природе<sup>16</sup>.

Идея права, вызревшая в лоне философии субъективности, распространяется на мир природы. Моральная идея, нравственная проблематика оказывается центральной при переходе от метафизики «Я» к метафизике «Мы». Однако философия будущего уже не будет философией субъективности. В. Хесле высказывает идею о ее дополнении, о ее снятии в гегелевском смысле в противоположность целенаправленному устранению ее, что было бы очень опасно. Он приводит теорию трех парадигм истории философии Ю. Хабермаса. Первая парадигма – объективность, характерная для античности; вторая – субъективность (Новое время от Декарта до Канта включительно); третья – интерсубъективность (XIX–XX вв.). При этом Хесле замечает, что идея интерсубъективности имеет реальные шансы на выживание, если признаются неоспоримые права субъективности. Возврата к философии субъективности быть уже не может, но сама философия интерсубъективности может состояться, если будут признаны права отдельного субъекта против коллектива, заключает В. Хесле. Почему опасно устранение философии субъективности? Потому что вместе с правами субъективности могут не признаваться права самого разума. Если вместе с принципом субъективности мы разрушаем сам разум, то подрываем основы человеческого существования и лишаем себя возможности решать современные проблемы. Мы должны, считает В. Хесле, различать рационализм и субъективизм, должны развить такую теорию разума, которая охватывала бы и теорию субъективности, и теорию интерсубъективности.

В отечественной философской литературе эссенциализм, или субстанциальность, как форма мышления до последнего времени особым вниманием не пользовался. Пожалуй, исключение состав-

<sup>16</sup> См.: Абсолютный рационализм и современный кризис... С. 110.

ляет Г. С. Батищев с его идейной эволюцией. Последняя интересна тем, что отражает общий ход мысли в условиях принудительной фиксации ее на некоторых этапных проблемах и прорыва из этих ограничительных рамок. Это как бы необходимый и естественный путь мысли. На первый взгляд стадии эволюции Г. С. Батищева совпадают со сменой парадигм в концепции культуры Ю. Хабермаса. Как пишет В. Н. Шердаков, Г. С. Батищев различал три основных периода своей духовной эволюции<sup>17</sup>. Начало было связано со «спинозовско-гегелевским парадигмальным горизонтом», т.е. с субстанциалистским истолкованием действительности. Затем этот способ перестал удовлетворять философа. По его мнению, субъект-объектное отношение, принимаемое за единственно фундаментальное отношение человека к миру, было тем ограничивающим принципом, той обязательной рамкой, которая не оставляла места для творчества. Она делала необходимым редукционизм, действием которого человек как субъект сводился к тому, что исходит из объекта и в конечном счете из абсолютного начала — Субстанции, т.е. к тому, что предписывает человеку готовый «сценарий всей жизни». Субстанциализм враждебен творческой субъективности, его девиз: только Субстанция есть субъект. Переосмысление отношений субъекта и объекта (субстанции) привело философа к другой крайности: субстанциальность была им приписана теперь самому субъекту — человеку, который в его глазах стал «монополистом ценностной устремленности, подобно тому, как раньше мир диктовал ему смысл извне». Теперь уже само мироздание выглядело как фон, на котором разворачивается инициативно-творческое, авторское бытие человека. Такой взгляд лежал и в основе деятельностного подхода. Этот последний, вырастая из субстанциализма, порождает сам или поддерживает «иллюзии имманентной способности человека управиться собственными силами со всеми проблемами».

В антисубстанциалистской парадигме человеческое творчество лишается объективных критериев ценности, оно становится самоудовлетворяющим и самоутверждающим началом. Подобные притязания обнаружили свою несостоятельность — онтологическую и особенно аксиологическую. Антисубстанциализм также «рухнул» в глазах Г. С. Батищева. Третий период его духовной эволюции был связан с обращением к межсубъектному подходу. Таким образом, путь

<sup>17</sup> См.: Шердаков В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины и жизни // Вопросы философии. 1995. № 3.

философа можно обозначить следующими вехами: объективизм (субстанциализм) — субъективизм (антисубстанциализм) — межсубъектность. В субстанциализме конституирующая роль субъект-объектного отношения всегда служила редукции субъектных индивидуально-личностных характеристик к объектно подобным, лишению субъективности ради утверждения этой же субъективности уже в онтологизированном облике абсолютной Субстанции. В антисубстанциализме то же самое субъект-объектное отношение оборачивается другим логическим концом: низведением внечеловеческой действительности и утверждением монополии человечества на субъектность. «Природа» в этом смысле сводима лишь к объекту, т.е. лишена собственного права.

Надо сказать, что попытка преодоления субъект-объектного подхода была устойчивой тенденцией и в рамках философии субъективности. Суть этой тенденции сформулировал Б. Т. Григорьян<sup>18</sup>. Для нее характерно подчеркивание обусловленности мира вещей и наших представлений о них различными формами деятельности. На этой основе как бы воссоздается единство человека и мира со своеобразной его онтологической трактовкой. Человек формирует типологию и сущностные формы бытия в различных способах встречи и взаимодействия с миром, которые соответствуют его основополагающим способностям. Экзистенциально-практический человек относится к миру как к материалу, средству для обретения своей «подлинности». Воплощая в себе некое эмоциональное априори, он конституирует мир как совокупность «ценностей» и «благ».

Как возможны обретение себя, самообретение, т.е. достижение правильной жизни, выработка сознательного и ответственного поведения в стремительно изменяющемся окружающем социальном и природном мире? Ясно, что значение самости и мира не может проистекать только от индивидуального Я. П. Козловски формулирует «парадокс самоутверждения», который гласит, что сила индивидуального Я должна быть испытана, познана для того, чтобы от нее отказаться: самость обретает свою силу, только отрекаясь от себя. Если бы самость попыталась обрести значение и смысл бытия только из себя самой, тогда человек во всем наткнулся бы только на самого себя. Внутренняя сущность и культура самости остается пустой, если не растворяется в объективности и вновь из нее

<sup>18</sup> См.: Григорьян Б. Т. Понятие о человеке в современной философии // О человеке в человеке. М., 1991. С. 367.

не вырастает. Чем больше личность принадлежит сфере объективности, тем в большей степени она себя обретает<sup>19</sup>. Этот тезис о самоопределении как самопреодолении отвечает задачам ориентации человека в современной культурной ситуации. Апробированные и традиционные образцы действий, поведения больше не удовлетворяют, так как ситуации действия новые и еще неизведанные. Необходимость принятия ответственного этического решения возрастает. На какой основе могут эти решения приниматься? Думается, здесь возможны два крайних варианта: 1) решения могут быть обусловлены извне; 2) они могут быть приняты лишь в соответствии с внутренними эго-мотивами. О втором варианте было достаточно сказано как о неприемлемом своецентризме.

Внешняя обусловленность принимаемых человеком решений лежит прежде всего в плоскости социализации и реактивизма, как считает Г. С. Батищев. Для него реактивистские концепции переносят сущностный и смысловой центр тяжести человеческого развития с самого живого человека на объекты-вещи, на предметные формы и приписывают им роль той силы, которая ведет и вызывает извне субъектное развитие. Логика культурно-исторической судьбы человека, его саморазвитие подменяются внечеловеческим, хотя и социально трактуемым процессом, который причиняет человеку развитие. Эта позиция характеризуется Г. С. Батищевым как объективистская, или субстанциалистская<sup>20</sup>. Одним из источников реактивизма является непонимание того, что в структуре поступка человека низшие функции могут и должны управляться сверху, со стороны надпотребностной мотивации. Другой источник реактивизма – надделение институциональновещных структур, социальных ролей квазиперсональными функциями. Таким образом, несостоятельны ни своецентризм, ни обусловленность извне как основания для принимаемых решений.

Самотворение человека связано со свободой выбора. Однако это, как уже отмечалось, не возможно больший выбор возможностей, которые по отношению к субъекту остаются чем-то внешним и не затрагивают центра его личности. Свобода – это прежде всего само-выбор решения в пользу самости в условиях противостояния общего и особенного: общего человеческой природы и особенности индивидуальности. Увеличение возможно-

<sup>19</sup> См.: Козловски П. Указ. соч. С. 73–74.

<sup>20</sup> См.: Батищев Г. С. Философская концепция человека и креативности в наследии С. Л. Рубинштейна // Вопросы философии. 1989. № 4. С.107–108.

стей выбора может быть только средством реализации сущностной свободы, но не всей свободы в целом. Высказывание «Человек, стань сущностным» подразумевает не внешнее увеличение возможностей выбора, а схватывание, улавливание одного, для субъекта необходимого и правильного выбора. Расширение избирательных возможностей, увеличение вариантов выбора не идентичны усилению самоформирования. Только если варианты становятся существенными и как таковые постигаются самостью, они могут оказаться полезными для самоформирования. Без внутренней работы, без решения своих собственных трудностей и задач развития никакая, самая лучшая «духовная пища» не пригодится человеку и не поведет за собой того, кто не открывает ее смысловых потенций изнутри себя самого. Главное – оставить за «внутренним» свободу самому выбирать себе внешние влияния и принимать их согласно логике «самоопределятельных устремлений».

Что касается критики эссенциалистского способа мышления, то она выявляет, на наш взгляд, исторические границы его применимости. Если самость понимать эссенциалистски, то эта традиция имеет, разумеется, более глубокие исторические корни, чем интеракционизм. Так, для русских религиозных философов важно было выявить не только связь самости с Абсолютом или ее иерархическую структуру, но и в первую очередь – основания целостности внутреннего мира человека, его единства, поскольку такое единство выступает «камертоном» самонастраивания человека во внешних обстоятельствах. Обращение к внутренней структуре самости может оказаться продуктивным, если мы будем учитывать метафизический аспект проблемы, т.е. рассматривать человека как творческий элемент бытия. С противоположной стороны находится объективированная концепция Я, которая стремится раскрыть назначение человека, его специфическое задание перед бытием и обществом. В соответствии с этой концепцией человек – носитель различных прав, исполнитель зависимостей. Соответственно, становление новых социальных институтов приводит к дифференциации различных Я, формирующих собственный менталитет, особый тип чувствительности и даже телесности. Выступая членом общества, главой семьи, собственником, человек формирует представление о себе как наблюдающем и действующем субъекте. Этот вариант объективированной концепции Я представляет собой по существу разновидность относительной концепции самости. Но есть и более «сильные» объективирован-

ные теории Я — «без познающего субъекта», по которым мир знания использует человека как своеобразную машину для своего воспроизводства и исполнения. Точно так же социальные науки задают определение человека как исполнителя внеличных ролей и функций общественной системы. Обобщенное выражение такого взгляда заключено в формуле: не мы проживаем жизнь, а она проживает нас. С этой точки зрения, если ее принимать за современную философию, подробные иерархизации Я являются прерогативой специальных дисциплин о человеке, а философия работает в основном с понятиями «субъект», «личность», «индивид»<sup>21</sup>.

Итак, нами были рассмотрены различные концепции самости: субстанциалистские, субъективистские, интеракционистские, по одной типологии; субстанциальные и относительные — по другой. По существу субъективистские и субстанциалистские концепции тождественны по способу осмысления бытия, так как полагают в его основе некое единое начало: или лишенное субъективности, или к субъективности сводящееся, а также снимающее противоположение субъекта и объекта в единстве человека и Универсума. Релятивные концепции самости, прежде всего интеракционизм, полагают, что она формируется в процессе отношений между людьми, в результате их взаимодействия. Следует заметить, что субстанциализм неоднороден и может проявляться в различных течениях мысли. Так, в постмодерне он противостоит анархолиберальным критикам модерна.

Основу постмодерного эссенциализма составляет не натуралистическая, а антропологическая метафизика. Всеобщая единая действительность должна быть познана, с этой точки зрения, не через мир, а через человека. Именно человек, а не природа без человека составляет основополагающую модель всеобщей действительности. Сейчас главное в метафизике и онтологии, по утверждению представителя постмодерного эссенциализма, — соединить сущностное мышление с философией субъективности. К познанию и объяснению предметов нужно идти от человека, а не наоборот — познавать человека через предметы<sup>22</sup>. Представляется, что по мировоззренческим основаниям антропологический эссенциализм сохраняет свою продуктивность. В круге его проблем находятся та-

<sup>21</sup> См.: Марков Б. В. Указ. соч. С. 53.

<sup>22</sup> См.: Козловски П. Указ. соч. С. 39.

кие, как: 1) онтологические (в отличие от психологических) предпосылки самоопределения человека; 2) экзистенциальное содержание процесса самоопределения; 3) ценностное отношение человека и мира; 4) интуитивный способ познания действительности.

### 3.2. КОММУНИКАТИВНОСТЬ КАК ПРИНЦИП РАЗРЕШЕНИЯ ДИХОТОМИИ «ИНДИВИДУАЛЬНОЕ – СОЦИАЛЬНОЕ»

Соотношение двух уровней бытия человека — индивидуального бытия и социального бытия — выводит на отношения человека с социальным миром. В одном случае приоритетными полагаются социальные отношения, и подлинным человеческим бытием выступает не только его социальное бытие, но и область социального вообще. В другом случае преобладающим оказывается индивидуальное содержание человеческого бытия, формой которого выступает социальность. Но это односторонние точки зрения. Представляется, что отношения человека с социальным миром можно рассматривать по аналогии его отношений с миром природным. Так, человек является биосоциальным и, следовательно, отчасти природным существом. Но его природная составляющая детерминирована социальной стороной как стороной сущностной. В том же ключе можно объяснить соотношение индивидуального и социального бытия. Социальная сторона выступает как детерминанта, как общее по отношению к индивидуальному бытию как единичному. Думается, однако, что односторонность отмеченных позиций снимается, если индивидуальное и социальное понимаются как самоценные стороны единого человеческого бытия. Современные концепции коммуникативности стремятся разрешить дихотомию «индивидуальное — социальное» на пути объяснения этого отношения как результата взаимодействия людей. Ценности в таком случае возникают не из внутреннего мира людей, которые вступают во взаимодействие, и не из внешних для этого взаимодействия условий, а в процессе самого взаимодействия, в процессе интеракции.

Если же взаимодействие между людьми, их опыт коммуникации объяснять из индивидуальных, персональных предпосылок, то

можно полагать, что в собственном опыте человек ищет элементы своего сознания, т.е. идеи, в которых наиболее полно уместились бы основные склонности его натуры. По склонностям натуры и находятся некие идеи. Но лишь в том случае, если мы допускаем, что человек вступает во взаимодействие с другими людьми с уже сформировавшимися внутренними предпосылками и личностными качествами. Тогда это не только способ ориентации в мире, но и самоопределение, самообоснование, самополагание себя, это собственное онтологическое укоренение. Можно, на наш взгляд, говорить о трех составляющих единого процесса самоопределения человека. Первая составляющая — выявление наиболее приемлемых для себя форм жизнедеятельности: идей, поведения, поступков, действий. Осуществляется в соответствии с «элементами своего сознания». Вторая составляющая — самоопределение через достижение собственной целостности, т.е. последовательности поведения в разнообразных отношениях с внешними обстоятельствами. Третья составляющая — специфический тип связи, «конструирующий» реальность, который является результатом последовательных отношений с внешними обстоятельствами. Это не значит, что каждый достигает самоопределения и укореняет себя в действительности. На самом деле процесс самоопределения может остаться — и зачастую бывает — незаконченным.

Выявление наиболее приемлемых идей представляет собой оценку способа мыслить, содержания и результатов мысли другого человека или некоторого сообщества с точки зрения комфортности, конфликтности, толерантности как ценностей для субъекта оценки. Оценка на основе комфортности производится субъектом в случае нужды в спокойном психологическом фоне для творческой интеллектуальной деятельности. В другом случае, напротив, необходим дух соревновательности, соперничества, противодействия и несогласия, который составит предпосылку комфортного самочувствия субъекта. Наиболее приемлемыми идеями для субъекта выступают содержательно иные идеи других авторов или некоторого сообщества. Испокон века камнем преткновения, оселком, на котором проверялись лояльность и терпимость граждан к власти были идеи патриотизма. «Любишь родину — люби власть» — так звучала и продолжает еще звучать формула патриотизма в России. Однако отношение к данной идее со времен Андрея Курбского неоднозначно, а сторонники и противники ее идентифицируют себя ско-

рее по формальному основанию согласия или несогласия с господствующим «правильным» мнением — как патриоты или как диссиденты.

Приемлемые формы жизнедеятельности в области идей и поступков мы определили как первую составляющую онтологического укоренения. Областью такого укоренения может быть опыт мыслительный, познавательный — опыт философствования. Для мыслителя истинным является то, что родилось с ним как картина его мира. Он не изобретает ее, а открывает в себе. При этом он изображает эпоху так, как ее видит и понимает. Следовательно, изображение эпохи мыслителем есть в то же время картина его мира. Он и сам дублирует себя ею, поскольку она идентична с его жизнью<sup>23</sup>. Философствование — один из самых сложных способов собственного обоснования. Выделяются две группы потребностей в философской деятельности как в способе жизненной реализации: во-первых, личные; во-вторых, социальные. Личные потребности связаны со стремлением осмыслить действительность просто потому, что для сознания становится нетерпимо созерцать хаос. Оно должно искать единства в мире, которое есть единство собственной личности<sup>24</sup>. Философия решает проблемы индивидуального существования: осмысление собственного места в культуре, в мире, в обосновании программы жизнедеятельности, что представляется особенно важным в ситуации все более частой смены таких программ.

Социальные потребности в философствовании как способе быть самим собой сводятся к определенному типу общества или характеру общественных отношений. Это может быть потребность обретения себя в условиях отчуждения. Философия здесь — один из способов стать общественным человеком, приобрести общественное Я, всю сумму своих отношений с миром, с другими людьми — ту сумму отношений, которая реально не дана. Это может быть мысленное снятие отчуждения в случае, если сущность отчуждена от самого человека, способ быть самим собой, но так, чтобы одновременно быть включенным в какую-то общую связь, быть со всеми вместе, т.е. попытка построить свое отношение с

<sup>23</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 12.

<sup>24</sup> См.: Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 78–79.

другими через свою собственную индивидуальность. Но это попытка посредством мышления. Философию нужно выводить из особого типа социальной практики, из особого типа социальности, а не просто из каких-то абсолютных, теоретических потребностей<sup>25</sup>.

Эссенциалистскому аспекту нашего исследования в большей степени отвечает концепция личных потребностей в философствовании. Она позволяет выявить основания выбора тех или иных идей, того или иного типа философствования. Именно склонностью натуры объясняется, почему, например, один философ становится рационалистом, другой — иррационалистом. Причина заключается в особенностях духовно-психической конституции мыслителя. Философия — это прежде всего мировоззрение, в сокровенной глубине своей обусловленное первичной интуицией, чем-то далее необъяснимым, должным быть принятым как факт<sup>26</sup>. Думается, что основой типа философствования является структура личности, или самость, в частности, ее уровни — переживаемый и осознаваемый.

Есть особенности в понимании философии как способа решения проблем индивидуального существования, иначе говоря, философствования на основе личных потребностей. В философской литературе представлены две точки зрения. Первая исходит из того, что каждый индивид по-своему решает философские проблемы. Такое философствование направлено на выполнение работы внутри своей собственной жизни и на территории своего собственного душевно-духовного мира. Это философия как работа над самим собой, как духовно-практический опыт реального процесса «вырабатывания внутреннего мира человека». А уже при обеспеченности опытом может также излагаться его проекция вовне в виде текстов и произведений. Иначе, избегая работы над собой, мы будем предаваться самоудовлетворению условностями познавательных игр, утрачивая вкус к собственной подлинности. Мы создаем, как утверждают сторонники такой точки зрения, коллективный «сговор» между условниками, ролевиками, персонажами нашей условной исторической драмы, где ни один акт не совершается вполне всерьез — перед лицом абсолютной аксиологичес-

<sup>25</sup> См.: *Межуев В. М.* Философия — способ человека быть самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 166.

<sup>26</sup> См.: *Мудрагей Н. С.* Рациональное и иррациональное — философская проблема // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 57.

кой перспективы. Кажется, что мы достаточно богаты условностями, чтобы забыть об абсолютном, загородить его ценностную обязательность своими рационалистическими конструкциями. Поэтому познание стало еще более функционально-ролевым, внесудьбическим<sup>27</sup>. Представленная позиция перекликается, на наш взгляд, с критикой эстетизма как мировоззренческого типа. К. Ясперс отметил в связи с этим, что если в данных знаниях все представляется достойным, тогда подобная неспособность произвести выбор ведет к эстетическому отношению, для которого все так или иначе может служить стимулом возбуждения и удовлетворения любопытства: одно прекрасно, но и другое тоже. В применении, например, к исторической действительности этот ни к чему не обязывающий историзм ведет к тому, что можно руководствоваться чем угодно, и поскольку все становится равнозначным, уже ничто не имеет значения<sup>28</sup>.

Итак, один из философских способов самообоснования — это обоснование на основе и в рамках индивидуальности. При другом способе решения смысловых проблем предполагается выход за рамки индивидуальности, включение мира других людей, другой культуры, в конечном итоге, космоса. Отсюда претензии философии на постижение универсальных ценностей. Утверждается, что индивид решает свои проблемы с помощью философии, лишь приобщаясь к универсальным, надиндивидуальным ценностям. Предлагается считать, что философия, как и любое творчество, будучи по форме индивидуальна, по содержанию претендует на некоторую универсальность. Это является способом универсализации человека. Однако остается вопрос о возможности соединения общезначимости, универсальности философии и конкретности, индивидуальности опыта философа. В. Хесле так ответил на этот вопрос: без метафизического опыта нельзя выработать объективную метафизику. Последнее возможно лишь при условии, что у вас есть глубокий субъективный интерес, субъективная любовь к исследованию метафизических проблем. Чтобы быть философом, вы должны до всякого рационального доказательства в экзистенциальном смысле слова верить, что разум «работает» в мире. И у вас должна быть еще и надежда на то, что вы, как и любой другой человек, принимаете участие в этой

<sup>27</sup> См.: *Батищев Г. С.* Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 148.

<sup>28</sup> См.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 274.

работе разума в мире<sup>29</sup>. В конечном счете проблема индивидуального и универсального есть проблема освобождения, эмансипации человека. Она возникает, когда я перестаю контролировать условия своей общественной жизни. Философия как способ самообоснования есть тогда в определенном смысле результат утраты свободы быть самим собой в массовом масштабе. Как особый тип деятельности профессиональная философия возникает, когда у людей отняли способность быть личностью. Тогда философы реализуют за всех людей эту способность<sup>30</sup>.

Существуют различные теории и практики эмансипации. В более примитивных обществах практики освобождения связываются с личным спасением, с психотехникой, помогающей компенсировать принуждение, с верой в загробное воздаяние, с достижением святости и перерождения, с аскезой и преодолением телесных соблазнов. Современный человек связывает свободу с общественным протестом, основным на критике господствующих институтов власти. Этот протест исходит не столько из непосредственного угнетения, сколько из представлений людей о «естественных» правах и свободах, которые оформляются в виде тех или иных идеологий протеста<sup>31</sup>. На наш взгляд, заблуждением является сакрализация высших духовных ценностей без их легитимации индивидуальным сознанием, мнение, будто бы они не могут выступать орудиями репрессивности.

Человек становится индивидуальностью при условии его независимости от давления витальных и социальных детерминаций. Но это, пишет Б. В. Марков, превращает человека в нечто непостижимое. Он должен реализоваться, т.е. «опосредоваться» через освоение культурных форм общения, и его уникальность должна быть признана коммуникативным сообществом. Мои уникальные и неповторимые переживания должны быть выражены intersубъективными средствами, мои индивидуальные притязания — гарантированы социальными институтами, мои мысли и чувства — найти признание у других людей<sup>32</sup>. Как подчеркивает В. М. Межуев, быть самим собой — значит быть в отношениях с другими<sup>33</sup>. Центром теории intersубъективности может быть метафора треугольника, образованного двумя

<sup>29</sup> См.: Абсолютный рационализм и современный кризис. Интервью с В. Хесле // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 113.

<sup>30</sup> См.: Межуев В. М. Указ. соч. С. 165.

<sup>31</sup> См.: Марков Б. В. Указ. соч. С. 96.

<sup>32</sup> См.: Козловски П. Указ. соч. С. 54.

<sup>33</sup> См.: Межуев В. М. Указ. соч. С. 164.

собеседниками и совокупностью восприятий, включенных в коммуникацию. Систему взглядов одного из представителей этой теории, Дональда Дэвидсона, мы проследим по его диалогу с автором книги «Американские философы» Дж. Боррадори. Проблемы знания, самосознания, самообоснования через познание находят в данной теории, на наш взгляд, характерное выражение, присущее объективированным концепциям самости. Одно из центральных понятий этой теории — это понятие взаимодействия, коммуникации<sup>34</sup>. Д. Дэвидсон отмечает, что возможность взаимодействия с другими людьми основывается не на возбуждении наших нервных окончаний или на чем-то столь же субъективном, а на событиях, с которыми мы сталкиваемся во внешнем мире. Следовательно, основа взаимодействия и его условие — объективные, внешние для субъекта обстоятельства; никаких внутренних импульсов, интенций к такому взаимодействию человек не испытывает. Сама мысль о том, что наши реакции относятся к внешним объектам, ситуациям и событиям, а не являются простыми откликами на возбуждение нервных окончаний, зависит от нашей коммуникации с другими людьми, взаимодействующими с теми же самыми вещами. Логическую схему этой идеи можно выразить тремя пунктами. Первый пункт — взаимодействие людей с одними и теми же внешними для них вещами, предметами; второй пункт — коммуникация между этими людьми; третий — убеждение, что наши реакции на основании первых двух пунктов относятся к внешним объектам.

Д. Дэвидсон противопоставляет два вида эпистемологии: свою и У. Куайна. Эпистемология У. Куайна, на его взгляд, исходит из субъективистской точки зрения, поскольку исходный пункт ее — это данные, доставляемые нам органами чувств, опираясь на которые мы создаем картину мира, т.е. здесь понятие данного является чисто субъективным. А фундаментальная согласованность, которая только и создает возможность коммуникации, обусловлена сходством нервных реакций. Такую позицию Д. Дэвидсон определяет как эмпирическую, или «картезианскую». Давая ей характеристику, он говорит, что существует способ философствования, при котором вы предполагаете, что что-то дано нам непосредственно. Это нечто есть либо чистый опыт, чувственные впечатления, либо возбуждение нервных окончаний, что в данном случае не имеет значения. На такой базе мы создаем картину внешнего мира и дру-

<sup>34</sup> См.: Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, Макинтайром, Куном. М., 1998.

гих людей. Мы можем выработать картину мира каждый сам по себе и способны сделать это даже в том случае, когда других людей в мире нет.

У. Куайн хочет начать с того, что непосредственно дано индивиду. Он полагает, что нужно начинать с показаний наших органов чувств и строить из них все остальное, — именно эта идея, по Д. Дэвидсону, является общей для Декарта и эмпириков. Эмпирики, как и «картезианцы», считают происходящие в нашем сознании процессы пунктом, с которого мы начинаем возводить нашу индуктивную постройку. Согласно этим взглядам, первое, что люди знают, находится в их собственном сознании, затем случайно они обнаруживают то, что находится во внешнем мире, и еще более случайно открывают то, что имеется в сознании других людей. «Картезианская» позиция У. Куайна, как заметила Дж. Боррадори, это признание личностного характера сознания, присущего эмпирическому Я.

Эпистемология Д. Дэвидсона начинается с интерсубъективности, т.е. с опыта общей реальности. Нет ничего такого, что вы могли бы назвать чувственно данным, свидетельством, нервным возбуждением, пока у вас нет мыслей об этом. А мышление предполагает интерсубъективность. Д. Дэвидсон утверждает, что у нас вообще нет никаких идей до тех пор, пока мы не объединены некоторой общей картиной мира. Он считает ошибочным представление о том, что каждый из нас обладает заранее какими-то собственными идеями и мы вырабатываем язык, чтобы обнаружить, в чем мы сходимся или расходимся. Только с возникновением коммуникации появляются и идеи. Мы должны общаться и мыслить совместно. У Д. Дэвидсона это звучит так, что мы обречены общаться и мыслить совместно. Пока мы не знаем, что происходит в сознании других людей, нет смысла утверждать, что у нас есть понятие объективности, понятие о чем-то, что существует в мире совершенно независимо от нас. Таким образом, базисом объективности является интерсубъективность<sup>35</sup>. Д. Дэвидсон думает иначе, чем эмпирики. Сначала мы раскрываем то, что находится в сознании других людей, а затем уже переходим ко всему остальному, хотя в действительности все это происходит одновременно. Он не отказывает в некотором содержании и нашему самосознанию до всякой коммуникации; в каком-то смысле нам

<sup>35</sup> См.: Боррадори Дж. Указ. соч. С. 64.

известно, что происходит в нашем сознании, даже если мы не обращаемся к другим людям. Но не в этом заложена основа нашего сознания внешнего мира. Исходным пунктом эпистемологии выступает интерсубъективность. Мышление абсолютно зависит от трехчленного отношения между, по крайней мере, двумя людьми и рядом событий, происходящих в мире.

Но если объективность не существует без интерсубъективности, то как определяется пространство субъективности? Ответ на этот вопрос Д. Дэвидсон связывает со своей концепцией трех видов знания. Знание классифицируется по предмету: знание о других сознаниях, знание о внешних объектах, знание о нашем собственном сознании. Наиболее важное знание, без которого не могло бы существовать никакое другое, есть знание другого лица, знание того, что имеется в сознании других людей. А в сознании других людей имеется как знание объективное, так и знание субъективное. Знание объективное — это знание внешнего, т.е. общего для нас мира. Чтобы его получить, мы должны общаться с кем-то еще. Так мы узнаем, о чем думают другие люди. Это необходимо, так как чувственно данные, свидетельства у нас есть, но идей об этих чувствах нет. Идеи возникают только в общении, т.е. возникает, как можно полагать, рефлексия над этими чувствами.

Только общаясь с другими людьми и зная, о чем они думают, мы можем получить понятие объективности, т.е. понятие об объектах в общем пространстве и времени. Если мы спрашиваем, например, каковы критерии того, что некоторый объект имеет в длину три фута, то сами эти критерии объективны. Что значит объективны? Они объективны в том смысле, что мы согласны с другими людьми относительно этих критериев. Так, длину или температуру вещей мы фиксируем с помощью чисел, поскольку все мы согласны относительно требуемых для этого свойств чисел. Все дело именно в критериях, или в мерке, которую мы можем приложить в совместном опыте общей реальности. В понятии об общем для нас мире мы обладаем объективными критериями, поскольку внешние объекты находятся как бы на одинаковом расстоянии от всех нас и мы сообща пытаемся дотянуться до них. При разговоре о внешнем мире используемая нами измерительная шкала является общей.

Но когда мы говорим о коммуникации между двумя сознаниями, положение становится иным. Здесь измерительная шкала в некотором смысле субъективна. Когда мы пытаемся уловить то, что происходит в сознании другого человека, то нет способа догово-



ряться насчет критериев. Поэтому когда мы спрашиваем: «О чем думает, во что верит или чего хочет другой человек?», то все, что мы можем сделать, — это соотнести состояния его сознания с нашими собственными состояниями сознания. Таким образом, здесь существует только субъективная мерка. Интерсубъективность в данном случае есть область, в которой каждый из нас использует свои собственные мысли для того, чтобы придать смысл мыслям других людей. Следовательно, субъективная мерка используется для создания общей реальности. В результате в процессе общения мы создаем нечто интерсубъективное, которое и является объективным. Д. Дэвидсон сам сознает противоречивость, или, как он говорит, парадоксальность, последнего положения. И наконец, третий вид знания — знание нашего собственного сознания. Здесь мы вообще не можем говорить о каких-либо критериях. Разве что можно говорить о содержании нашего сознания с точки зрения каких-то вещей, которые тоже принадлежат нашему сознанию, например, в терминах фрейдистских и психоаналитических. По существу же, вы не можете интерпретировать сами себя, опираясь на какие-то свидетельства. Их нет. Возникнуть они могут, судя по всему, лишь как «обратная связь». Поэтому, когда вы замечаете, фиксируете, понимаете свою ошибку, вы действуете так, как будто смотрите на себя со стороны. Таким образом, в своей концепции интерсубъективности Д. Дэвидсон стремится избежать субъективности как принципа, что приводит к простой, на наш взгляд, элиминации области, «внутренней» для человека. Она, хотя и признается, но никак не учитывается в практически односторонней ориентации человека на внешние обстоятельства.

Отдельный вопрос — о связи интерсубъективности Д. Дэвидсона и прагматизма. Хотя сам он и не усматривает прямого влияния, но определенные аналогии напрашиваются. Дж. Боррадори замечает, в частности, что Д. Дэвидсон усиливает «интерактивную» позицию Дж. Дьюи. Как утверждают прагматисты, знание может быть получено только в тот момент, когда отдельная картина мира сообщается другому человеку. Д. Дэвидсон настаивает на том, что вообще невозможно выработать определенную картину мира, не взаимодействуя с другими. Свою связь с Дж. Дьюи Д. Дэвидсон усматривает в общем для них антиэмпиризме. Если Дж. Дьюи считал, что мы познаем благодаря взаимодействию с вещами, находящимися в мире, то Д. Дэвидсон согласен с тем, что каждый из нас сам вырабатывает некоторую картину мира, а затем, при случае, разделяет ее с кем-то другим. Однако к этому он добавляет,

что у нас нет четкой картины до тех пор, пока мы не вступим в коммуникацию с другими людьми. Возникает вопрос: когда человек вступает в коммуникацию с другими — до того, как создана его картина мира, или в коммуникации он ее уже разделяет с кем-то? Этот вопрос является водоразделом также между взглядами на интерсубъективность Д. Дэвидсона и Ю. Хабермаса.

У концепции Д. Дэвидсона есть, с точки зрения Дж. Боррадори, неоспоримое достоинство: она решает проблему плюрализма, или соотношения индивидуального и универсального, индивидуального и социального. А именно: если дана одновременность знания (мысли) и коммуникации (интерсубъективности), то не предполагается совместного существования множества единичных сущностей, а следовательно, и их согласования. Ю. Хабермас же рассматривает интерсубъективность как столкновение разных точек зрения, а консенсус — как объективное положение дел, к которому должны прийти все точки зрения, чтобы сосуществовать во взаимной свободе. Его коммуникативная теория дискурса определяет последний как форму рефлексивного научения, в ходе которой тематизируются и проблематизируются теоретические и практические притязания, принимаемые или отклоняемые на основе аргументации. Дискурс характеризуется прежде всего наличием сомнения и критического обсуждения легитимированных норм, знаний и ценностей, т.е. разного рода универсалий и часто неявных допущений, на которые опирается живое действенное сознание. Как видим, представляемая Д. Дэвидсоном концепция коммуникативности практически исключает «внутренний мир» личности из процессов формирования ценностей. Д. Дэвидсон подчеркивает, что они с Ю. Хабермасом размышляют о разных уровнях дискурса. Ю. Хабермас — о людях, которые достаточно хорошо понимают друг друга, чтобы расходиться во мнениях. Согласие или расхождение зависят от взаимного понимания. А понимание предполагает, что вещи, о которых мы говорим, уже имеют место, т.е. уже есть опыт общей реальности. Д. Дэвидсон как раз и рассматривает, как возникает понимание общей реальности.

Проведенный экскурс в эпистемологические сюжеты постаналитической философии очерчивает некоторые горизонты функционально-относительных концепций самости, так же как современных объективированных концепций Я. Соответственно, ценностные сюжеты занимают в этих концепциях скромное место и не имеют для индивида определяющего значения. Речь может идти лишь

об общезначимости некоторого содержания индивидуального сознания, которое есть форма рационализации коммуникативных отношений.

Среди современных концепций «самости» отметим концепцию «дискурсивной психологии», разработанную известным английским философом и психологом Ромом Харре. Одна из основных идей подхода Р. Харре состоит в том, что психические феномены есть акты нашего дискурсивного поведения. Я имеет дискурсивный характер и является продуктом определенного рода коммуникаций. Что касается соответствующих субъективных переживаний, то они могут сопровождать акты дискурса, а могут их и не сопровождать. Хотя психические процессы не обязательно сопровождаются субъективными переживаниями, тем не менее эти переживания (осознание чего-то как происходящего «внутри») играют определенную и при том важную роль. Я — это концепция, даже определенная теория. Она не изобретается отдельным человеком, а усваивается каждым индивидом в процессе его коммуникаций с представителями определенной культуры.

Традиционная, последеккартовская философия и психология, как отмечает В. А. Лекторский, пыталась из процессов «внутренних» вывести процессы «внешние» (субъекту дан он сам и состояния его сознания; отсюда вопрос: как может он знать нечто о внешнем мире и другом человеке). Л. Витгенштейн пытался показать невозможность существования субъективного как особого мира, невозможность приватного языка. Р. Харре ставит иную задачу. Даны процессы интересубъективной коммуникации, дискурсивные практики. Как из них может возникнуть нечто переживаемое как «внутреннее», как субъективное, как центрирующееся вокруг моего Я, отвечающего за мою психическую жизнь и за единство своей личности? Р. Харре пытается ответить именно на этот вопрос. Он показывает, что вообще традиционное противопоставление «субъективного» и «объективного» в связи с изучением психических процессов теряет смысл. Рассматриваются четыре комбинации психических процессов на основе соотношения их способов существования и форм выражения. Это комбинации публичности и приватности, или коллективности и индивидуальности: (1) публичное выражение коллективного по способу осуществления процесса; (2) приватное выражение коллективного по способу осуществления процесса; (3) приватное выражение приватного по способу осуществления процесса; (4) публичное выражение при-

ватного по способу осуществления процесса. Эта схема не формальна, так как она используется не столько для описания многообразия психических феноменов и процессов, сколько для анализа генезиса «внутреннего мира». То, что традиционно связывалось с этим миром, относится в строгом смысле слова лишь к третьему случаю. Что же касается всех остальных случаев, то они явно не могут быть отнесены ни к «внутреннему» в традиционном смысле слова, ни к «внешнему».

Р. Харре считает необходимым различить два Я. Одно из них относится к индивиду как существующему в пространстве и времени и включенному в определенную культуру. Это Я выражает ответственность человека за свои действия, предполагает наличие памяти и единства биографии, вследствие чего Я отвечает не только за то, что человек сделал только что, но и за то, что он совершил в прошлом. Такого рода Я присуще всем культурам, так как без него никакая общественная жизнь невозможна. Но есть и другое Я, которое присуще индивиду, но не может быть локализовано в пространстве и времени. Это Я выражает наличие некоторого «внутреннего мира», который является предметом рефлексивного отношения со стороны второго Я. «Внутренний мир» сознания не существует изначально, а конструируется в результате развития внешних коммуникаций человека с другими людьми. Р. Харре пытается использовать здесь идею Л. С. Выготского о том, как процессы, совершавшиеся между индивидами, участвующими в процессе речевого общения, становятся процессами «внутри» индивида, соответствующим образом преобразуясь. Согласно Р. Харре, Я — просто социальная конструкция, присущая культуре определенного типа. Как считает В. А. Лекторский, современное Я — хрупкое образование, возможное лишь в определенных культурных и исторических условиях<sup>36</sup>.

На наш взгляд, однако, при рассмотрении способов освоения человеком действительности необходимо учитывать сохранение его целостности. В отличие от абстрактного наблюдателя он осваивает действительность не теоретически, а духовно-практически. Человек является такого рода сущим, где встречаются субъективное и объективное, познавательное и ценностное, фантастическое и действительное, теоретическое и практическое. Для человека смысл

<sup>36</sup> См.: Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 182.

бытия достигается благодаря его познанию или постижению в другой форме, и такое постижение оказывается для него формой жизни. Если добиваться сохранения целостности человека, то следует смотреть «изнутри», сквозь призму индивидуального опыта. Тогда возникает проблема общезначимости, интересубъективности такого опыта, подтверждения его в повторении. Он должен быть не личным только, но культурным опытом бытия.

Интерпретация процессов интересубъективной коммуникации соотносится в современной литературе с иным взглядом, противопоставляющим индивида обществу и сводящим индивидуальное к психологическому, а социальное — к рациональному. Развитие индивидуальности связывают с возрождением чувственности, душевной страстности. Однако есть серьезные основания полагать, что сами эти свойства индивида и описывающие их дискурсы выступают как форма рационализации, моделирующая общественно необходимые и значимые чувства<sup>37</sup>.

Парадигма межсубъектных отношений, которая реально полагает область субъективности, также стремится к выходу за пределы Я в некоем межсубъектном общении. Это касается прежде всего природы моральных норм, в частности совести. Со-весть интерпретируется как совместная весть человека и мира, т.е. как весть, совпадающая с собой. Где истоки внутренней вести в человеке? В. М. Лейбин считает — в благоразумии. Под благоразумием понимается единство блага и разума в человеке. Это не дар, предпосланный человеку свыше, и не идущая изнутри мистическая способность проникать в тайники природы человеческой души. Благоразумие — это достояние человека, приобретаемое им в процессе работы над самим собой. Подобная работа осуществляется путем мучительно-самопознания. Благодаря ей открытый мир воспринимается им не только в плане выхода за пределы своего Я с целью обретения свободы во внешнем мире путем познания и преобразования его, но и с точки зрения прорыва через всевозможные рационализации к своему собственному внутреннему миру<sup>38</sup>. Интересно заметить, что Евангелие — это благая весть, чем подчеркивается совпадение внешней вести и блага человека. Возвещенное благо совпадает с благом, заключенным в человеке, с тем, что ему нужно, к приня-

<sup>37</sup> См.: Марков Б. В. Указ. соч. С. 55.

<sup>38</sup> См.: Лейбин В. М. Открытый мир: рационализация самообмана // На пути к открытому обществу. Идеи К. Поппера и современная Россия. М., 1998. С. 12.

тию чего он готов. В русской религиозной философии понятие совести (со-знания) существенно помогает конструированию связи между Богом и человеком, однако сохраняет оттенок дуализма; в нем ощутимо рационально-дискретное начало. Это понятие не позволяет в полной мере достигнуть непрерывности, в которой бы осуществлялось таинственное единение Бога и человека. Таким понятием в дополнение к «сознанию» становится «сверхсознание». Для Вышеславцева, отождествлявшего сверхсознание и самость, последняя оказывается не чаемым состоянием преображенной, обожженной личности, а от века данной сущностью человека<sup>39</sup>.

Понятие самости используется и в критическом рационализме К. Поппера. Он упоминает о самости в связи с критикой Гегеля как о реальной, глубочайшей сущности души, как о материале, из которого она сделана. С его точки зрения, это скорее воля и страсти, чем разум<sup>40</sup>. Несмотря на то что понятие самости связывается К. Поппером с негативной оценкой доктрины судьбы, это понятие (а вместе с самостью и свобода воли, самоактивности самости) является существенным стержнем в созданной им картине мира. На это обстоятельство указывают некоторые исследователи<sup>41</sup>. Во-первых, вера К. Поппера в реальность феноменов сознания, свободы воли, самоактивности самости была важной идеологической составляющей созданной им метафизики открытой Вселенной; во-вторых, концепция самости, основанная у него на дуализме и интеракционизме, — это вызов современной философии сознания, в которой доминируют монистические физикалистские теории и определяющими являются векторы на элиминацию категории сознания. Идеологическим стержнем этого вызова является защита гуманизма. Суть дела, согласно К. Попперу, состоит не в существовании двух групп фактов — физических и ментальных, интеракцию которых мы должны объяснить. Во Вселенной можно выделить по меньшей мере три реалии. Мир 1 — мир физических явлений, будь то атомы, поля и силы или «твердые материальные тела» — деревья, столы и т.п. Мир 2 — мир ментальных и психических состояний — субъективных состояний сознания, диспозиций и т.п. Мир 3 — мир объек-

<sup>39</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии // Вопросы философии. 1996. № 5. С. 157.

<sup>40</sup> См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 86.

<sup>41</sup> См.: Юлина Н. С. Поппер: открытая Вселенная и активная самость // На пути к открытому обществу. Идеи К. Поппера и современная Россия. М., 1998. С. 92.

тивного содержания мышления и продуктов человеческого сознания. Это — гипотезы, проблемы, научные теории, проекты, материализованные в виде машин, скульптур, зданий, лежащие в библиотеках книги и даже возможные в будущем следствия из имеющихся теорий. Материал, который самосознающая самость выбирает, только малая толика из того, что действует на нее бессознательно из нижней части айсберга — мира 1 и мира 2. Диспозиция к действию, к некоторым типам поведения, ожидания, интуиции, автоматические навыки, генетическая память — это огромный мир, действующий на самость, на ее выборы и предпочтения в мире 3. Самость распределена по «мирам» и является связующим фактором.

Чтобы противостоять физикалистской волне, ей нужно противопоставить, считал К. Поппер, альтернативную теорию. А для этого следует ответить на множество вопросов: «как возможно чудо сознания, свободы воли, самости?», «как происходит контакт ментального и физического?», «чем объяснить наличие автономности в развитии знания и культуры?» Один из принципов философии Поппера — избегать «что есть» вопросов, поскольку они сопряжены с эссенциализмом и малопродуктивными спорами о словах. Тем не менее его метафизический проект содержит в себе вполне «эссенциалистский» портрет самости. Самость существует, она столь же реальна, как и конкретные люди. Это самосознающее сознание, оценивающее себя, корректирующее, творящее новые смыслы. Это то, что раньше называлось «душой», если отбросить религиозный смысл этого понятия. Термины «самость», «дух», «эго», «душа», «личность» К. Поппер часто употребляет через запятую<sup>42</sup>. Проблема состоит в обосновании бытия самости. Следуя платонизму, К. Поппер утверждает, что человек не рождается с самостью, он обретает ее, развивая врожденную диспозицию к усвоению языка в культурной среде. Только язык позволяет в воображении смотреть на себя как на объект, оценивать, рефлексировать, творить теории. И в филогенезе, и в онтогенезе самость развивалась параллельно усвоению языка. Следуя натурализму, К. Поппер признает существование природных диспозиций к усвоению языка. У самости есть глубокий биологический смысл, лучше всего объясняемый в телеологических терминах: она служит определенным целям адаптации для разрешения нерутинных проблем, выбора неординарного спо-

<sup>42</sup> См.: Юлина Н. С. Указ. соч. С. 106.

соба действия. В лекции, прочитанной в Лондонской школе экономики в 1989 г., он говорил: «Знание всех организмов является врожденным, инкорпорированным в их биохимическую структуру. И 99% знания, принимавшегося Кантом за апостериорное, фактически является априорным. В сущности, наука «не более чем здравый смысл бактерии»<sup>43</sup>.

Фокусный момент попперовского понимания самости — трактовка ее активности. Избегая пользоваться понятием «свободная воля» (оно слишком морально нагружено), К. Поппер сосредоточил свое внимание на более сильном смысле активности — метафизическом. При всей нелюбви к «эссенциализму» и «субстанциализму» он не останавливается перед тем, чтобы приписать активности самости «квазиэссенциалистскую» и «квазисубстанциалистскую» природу. Мы чувствуем, пишет он, что существует ответственный, контролирующий нас самих центр, наши личности. Он выступает чем-то вроде программиста мозга, если мозг сравнивать с компьютером. Хороший образ можно найти у Сократа и Платона, рассматривавших дух как пилот «корабля-тела». Как пилот самость одновременно наблюдает и предпринимает действия. Она действующая и страдающая, вспоминающая прошлое и программирующая будущее, ожидающая и опровергающая. В быстрой смене и сразу все одновременно она содержит желания, планы, надежды, готовность действовать и живое созерцание самой себя как бытия активной самости, центра действия. Она владеет этим свойством в значительной мере благодаря интеракции с другими личностями и с миром 3. Н.С. Юлина отмечает, что без предрасположенности, действующей в мире сознания, активность самости у Поппера выглядит мистической<sup>44</sup>. Он утверждал, что философия, отождествляющая сознание и личность с социолингвистической практикой и коммуникацией, особенно характерная черта традиции Райла-Витгенштейна, вольно или невольно создает теоретическую базу для тех, кто хотел бы манипулировать людьми. Если самость метафизически не обладает самодостаточностью, человеку можно навязывать какие угодно представления о себе — хорошие или плохие — все они не будут иметь объективных оснований.

На основе онтологической схемы К. Поппера возникают некоторые модификации, связанные с определением места сферы

<sup>43</sup> Юлина Н. С. Указ. соч. С. 109.

<sup>44</sup> Там же.

субъективности. Так, в схеме В. Хесле существует четыре мира, а не три, как у Поппера. «Третий мир» Поппера разделяется на два самостоятельных мира. Мир интерсубъективности, мир общественных институтов (по Ю. Хабермасу) – особый мир, отличный как от первых двух миров (физического и психического, или субъективного), так и от мира идеальных ценностей. Как платоник В. Хесле полагает, что идеальный мир нельзя сводить ни к какому иному, что он существует сам по себе. Этот приоритет отвечает позиции античной философии, и она более верная, чем та, которая утверждает самостоятельность субъективности. Разум, по В. Хесле, нечто большее – не только чем субъективное, но и чем интерсубъективное. Итак, четвертый мир – это мир моральных и иных сущностей и ценностей<sup>45</sup>.

Можно заключить, что в рамках коммуникативных концепций рационализация как способ освоения действительности преобладает. Любые формы эмоциональности, страстности, непосредственности есть лишь наивное, при этом культурно и социально обусловленное, выражение рационализации.

### 3.3. РАЦИОНАЛЬНОЕ И ЧУВСТВЕННОЕ КАК ФОРМЫ ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ

Проблема чувственного содержания в структуре личности обычно относится к области психологии. В философии, как правило, она рассматривается в соотношении с рациональным как источник знания или условие познания. В философской антропологии чувства выступают опытным компонентом субъективности.

Содержание чувственного рефлексировано в различных теориях по-разному. В гносеологии под чувствами понимаются ощущения, в психологии и антропологии – это эмоции, аффекты, страсти. Особое значение чувственная компонента имеет в аксиологии. Бытие ценности постигается в эмоциональном акте. Чувства здесь – это переживания, позволяющие субъекту понять личностный смысл происходящего. Трактовка чувственного возможна: во-первых, как ощущения; во-вторых, как эмоции; в-третьих, как переживания. Рассмотрим переживание как об-

<sup>45</sup> См.: Абсолютный рационализм и современный кризис... С. 110.

ласть чувственного, которая непосредственно связана с отношением к ценности.

Отнесение к ценности происходит не просто на основе эмоциональных порывов и страстей, а на основе переживания, на основе духовного чувства человека – любви и уважения, совести, чувства долга и т.п. Эти духовные чувства, или «высшие эмоции», порождаются не физиологическими реакциями организма на воздействие среды, а их осознаваемостью. Духовные чувства – это осознаваемые чувства.

Понятие переживания давно прижилось в психологии. С ним сочетался признак непосредственной испытываемости субъектом, укорененности в его внутреннем мире. Переживание принято относить к разряду эмоций или чувств. В то же время переживание в смысле непосредственного эмоционального потрясения следует отличать, как считают психологи, от эмоционального переживания личностью внутренней формы того или иного творения духовной культуры, например музыкального создания. Исполнитель «отрабатывает» внутреннюю форму произведения, в которой воплощается его переживание до исполнения, загода, предварительно. Такое истолкование переживания исходит из принципа обусловленности психики факторами культуры, т.е. подчеркивается объективная детерминация переживания. Для нас интересна мысль Л. С. Выготского, что в переживании представлено субъективное начало сознания, а в знании воплощено объективное начало. Характерно, что Л. С. Выготский и переживание, и знание считает равноценными началами сознания. Однако его тезис о субъективности переживания и объективности знания Н. А. Бердяев – в иной, разумеется, связи – назвал старым философским предрассудком. Ошибочно думать, писал философ, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Первое, что подчеркивает Бердяев – человеческие эмоции в значительной степени социально объективированы. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Второе – человеческое мышление может быть очень субъективным; мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависимым от социальной объективации, от социальных группировок<sup>46</sup>. Таким

<sup>46</sup> См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 235.

образом, объективная детерминация переживания может носить культурный, трансцендентный и «классовый» характер.

В статье, посвященной идеям Б. М. Теплова о переживании, М. Г. Ярошевский характеризует различие между субъектно-личностной и объектно-духовной проекциями культуры<sup>47</sup>. В рамках субъектно-личностной проекции решалась задача превращения субъективных феноменов в общие понятия, которые уже не зависят ни от чего личного и для любого ума обладают обязательной силой. Б. М. Теплов избрал противоположное направление. Он отправлялся не от субъекта, а от объекта, в качестве которого избрал не физическую вещь, а эстетическую ценность. Он шел не от личности, психическими свойствами которой надеялись объяснить происхождение продукта культуры, а от надындивидуальной ценности к вееру различий между индивидами, которые ее воспринимают и переживают. Этот подход Теплова проявился в исследовании проблемы способностей. В роли детерминанты способности выступила деятельность, в «чреве» которой у субъекта рождается способность справиться с ее задачами и требованиями. Не в том дело, писал Б. М. Теплов, что способности проявляются в деятельности, а в том, что они создаются в этой деятельности. Он доказывал, что существуют такие способности, воплощенные в переживаниях, которые порождаются не вовлеченностью человека в практику воздействия на внешние предметы, а тем, что этот человек в общении с объективными смыслами и ценностями обретает богатство своей психической жизни. Таким образом, деятельность есть прежде всего общение с объективными смыслами культуры, которые порождают способности, воплощенные в переживаниях.

Думается, что взгляды Н. А. Бердяева и Б. М. Теплова на переживание можно объединить стремлением интерпретировать «высшую эмоцию», «духовное чувство» как объективно детерминированное образование. Этим авторов объединяет стремление уйти от субъективации переживания, которая граничит у них с субъективизмом (произволом) переживаний. У Б. М. Теплова функцию содержания, без которого нет эмоционального переживания, выполняют представления как «обобщенные образы». Это особый вид обобщения, отличный от того, с которым имеет дело мысль, оперирующая понятиями. Главный признак обобщенного представления как

<sup>47</sup> См.: Ярошевский М. Г. Идеи Б. М. Теплова о переживании как феномене культуры // Вопросы психологии. 1997. № 4.

содержания переживания — это сохранение им своей инвариантности, что проявляется в исполнении роли актером или мелодии музыкантом. Роль как художественный образ создана культурой. Она исполняется по заданному сценарию. Это общий контур игры. Актер же наполняет этот контур личностным содержанием. Уникальная личность несет свой заряд креативности, сопряженный с переживанием.

Исполнение какой-либо мелодии варьирует от одного исполнения к другому. У неоднократно прослушивающего эту мелодию индивида складывается обобщенное слуховое представление этой мелодии. Перед нами скорее форма, чем содержание, но форма не внешняя, а внутренняя, запечатленная в «общих представлениях» (например, мелодии). Центральный вывод Б. М. Теплова: безотносительно к тому, как представления переживаются и воспроизводятся, они сохраняют свою инвариантность. Внутренняя форма сохраняет при неповторимости личностного переживания устойчивый и независимый от этого переживания смысловой структурный контур. Без внутренней формы музыкальное творение, например, не могло бы служить средством общения между людьми. Здесь общение укоренено в понимании, предполагающем надындивидуальную точку, где сходятся мысли и чувства вовлеченных в этот процесс индивидов. Таким образом, внутренняя форма художественного произведения есть детерминанта переживания.

Что касается понимания, то этот феномен, как замечает М. Г. Ярошевский, причастен к интеллектуальной активности человека. Переживание в данном контексте — особая форма невербального знания. Ему присуща нераздельная сопряженность эмоциональной составляющей со смысловой. Б. М. Теплов обратил внимание на соотношение чувства как эмоции и чувства как переживания. Переживание есть эмоциональная познаваемость посредством форм духовной культуры. Эмоции — внутренние сигналы о ходе предметной деятельности. Ядро переживания составляет не сама по себе эмоция, а особое образование в виде эмоционально испытываемого понимания смыслов и ценностей культуры.

Обратим внимание также на следующий аспект проблемы переживания: на соотношение деятельности и чувства. Приведем две формулы, в которых выражаются противоположные подходы по этому вопросу. Первая — чувства (или потребности, способности, смысл, которые ставятся в один ряд) определяют деятельность.

Вторая формула — деятельность определяет чувства. В отчетливой форме вопрос о соотношении деятельности и чувства выражен у Ж. П. Сартра<sup>48</sup>. Под чувствами он понимает инстинкты. Он считает, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки. Чувство создается поступками, которые мы совершаем. Я не могу, пишет Ж. П. Сартр, обратиться к чувству, чтобы им руководствоваться. Это значит, что я не могу искать в самом себе такое истинное состояние, которое побудило бы меня к действию.

Ж. П. Сартр выдвигает два аргумента в обоснование своей позиции: аргумент значимости и аргумент подлинности чувства. Рассмотрим аргумент значимости. Когда мы находимся перед сонмом чувств, следует определить, какое из них наиболее значимо. Это необходимо, чтобы избрать его для руководства. В чем значимость чувства? Я могу определить значимость данного чувства, полагает Ж. П. Сартр, лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг, т.е. нельзя установить значимость чувства, не совершив поступка. И в то же время невозможно совершить поступок, не установив значимость чувства. Таким образом, чувство не может быть положено в основание деятельности. Другой аргумент — подлинность чувства. Ж. П. Сартр пишет, что чувство, которое изображают (разыгрывают комедию), и чувство, которое испытывают, почти неразличимы. Зададимся вопросом: для кого неразличимы? Сам-то человек различает, когда он «ломает комедию», а когда испытывает подлинное чувство. Однако для Ж.П. Сартра это слабое свидетельство. Он считает, что всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями, нечестен. Нечестность есть заблуждение. Следовательно, если человек полагает, будто его выбор основан на чувстве, или осуществляет выбор, руководствуясь чувством, это означает, что он основывается на заблуждении. Выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предшествующие ценности. Речь в данном случае не об оценочных, а о логических суждениях.

Почему только совершенный поступок удостоверяет значимость и подлинность чувства? Потому что только по исполненному дей-

<sup>48</sup> См.: *Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 330.*

ствию другие могут судить о человеке. Трус определяется по совершенному поступку. Человек отдает себе отчет в том, что не может быть каким-нибудь (остроумным, злым или ревнивым), если только другие не признают его таковым. Человек выбирает, в том числе и самого себя, перед лицом других людей. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования и моего самопознания. Обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого. Это мир intersubjectивности, в котором человек и решает, чем является он и чем являются другие. Ж. П. Сартр отводит обвинение в адрес экзистенциализма в субъективности, поскольку субъективность экзистенциализма — это не индивидуальная субъективность, а intersubjectивность. Определить значимость и подлинность своего чувства, таким образом, я могу только через других, которые удостоверяют это через мои поступки. Сартр утверждает, что невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой. Поэтому современные мыслители, как он считает, чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. К этим условиям относится совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Первое — необходимость для человека быть в мире; второе — быть в мире за работой; третье — быть в мире среди других; четвертое — быть в мире смертным.

Пределы имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком. Как видим, во взглядах Ж. П. Сартра и рассмотренных выше взглядах философов и психологов общим оказывается полагание объективных оснований переживания. Правда, характер оснований различен.

Как представляется, иную, в сравнении с позицией Ж. П. Сартра и Б. М. Теплова точку зрения на соотношение деятельности и смысла, чувства, потребности выразил Б. С. Братусь<sup>49</sup>. Он полагает, что смысл — субъективно устанавливаемая и личностью переживаемая связь между людьми, предметами и явлениями в пространстве и времени не только текущих, но и предполагаемых событий. Смысл увязывает, связует. Мы видим зримые действия, но то, что их соот-

<sup>49</sup> См.: *Братусь Б. С. Смысловая вертикаль сознания личности // Вопросы философии. 1999. № 11.*

носит, смыслообразует, остается часто вне изучения и даже вне признания. Братусь считает, что смысловой рисунок на «ткани» жизни появляется не ситуативно. Он постоянно соотносен, созвучен с более общим замыслом, который есть смысловой ряд, смысловая вертикаль, смысловая иерархия данного человека. Это стержень, который удерживает конкретные деятельности, без чего они обесцениваются, теряют самый вкус жизни.

Значение переживания для личности в историко-культурном контексте рассматривал Романо Гвардини. Он подчеркивал, что переживание — это непосредственное живое чувство. Человек есть то, что он переживает. В античности, в средние века деятельность человека, так же как и продукты ее, были соразмерны его душевно-телесной организации. В эти эпохи поле деятельности человека совпадало с полем его непосредственного переживания. Человек владел природой, вписываясь в нее, воспринимая как часть собственной жизни<sup>50</sup>.

Переживание может рассматриваться в двух аспектах: психологическом и теоретико-познавательном. В последнем значении переживание рассматривалось у Э. Гуссерля и В. Дильтея. Для нас больший интерес в данном случае представляет трактовка переживания в философии жизни. Воспользуемся рассмотрением этой темы у Г.-Г. Гадамера в книге «Истина и метод»<sup>51</sup>. Он отмечает, что пережитое — это всегда пережитое самостоятельно и сохраняющее содержание того, что было некогда пережито. Это первый, позитивистский момент. Вторым моментом — пантеистический. Он означает связь с жизнью: любой акт переживания постоянно связан с бесконечностью жизни. Все конечное — это выражение, изображение бесконечного. Г.-Г. Гадамер подчеркивает, что единица переживания есть действительная единица данного, единица смысловая. Переживание — это понятие данного, уже пережитого. Мыслительные структуры гуманитарных наук, могущие быть нам чуждыми и непонятными, после возведения их к пережитому перестают быть чуждыми. Как показывает Г.-Г. Гадамер, из трактовки В. Дильтеем переживания следует несколько выводов.

1. С помощью понятия переживания В. Дильтей попытался преодолеть отчужденность гуманитарных наук XIX в. в отношении

<sup>50</sup> См.: Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 147.

<sup>51</sup> См.: Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

исторического мира, т.е. попытался теоретико-познавательно оправдать его познание.

2. Дильтей первым придал слову «переживать» функцию понятия. Им была создана понятийная концепция переживания.

3. Через понятие переживания в теории познания гуманитарных наук проявляется понятие жизни. Оно противоположно как абстракции разума, так и партикулярности восприятия и представления.

4. Понятие переживания противоположно механистической модели, конструктивному идеалу структуры сознания, в которой восприятие, например, занимает лишь место элемента, или атома.

5. Понятие переживания образует теоретико-познавательную основу для всякого познания объективного. Однако в заключение Г.-Г. Гадамер замечает, что одна из характеристик переживания — его внутренняя связь с жизнью — является непреодолимой проблемой для того, чтобы переживание действительно стало основой для всякого познания. Переживание лишает значения всякое суждение.

В анализе, проведенном Г.-Г. Гадамером, нам важно увидеть место и функции переживания в теоретико-познавательной сфере. Они не ограничиваются периферийным сопровождением познавательного процесса. Посредством переживания в познание включается ценностный поток средств, способов, форм, определяющих собственно его содержание.

В нашей литературе во второй половине 90-х годов появились публикации, обращающие внимание на культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса. Отмечается, что гносеология долгое время оставляла на периферии исследовательского интереса проблему ценностно-смыслового универсума. Оказалось необходимым рассмотреть познание не только как открытия объективной истины, но и как ценностного акта утверждения человеческой подлинности. Познание становится в этом случае не только открытием истины, но и переживанием ее<sup>52</sup>. Думается, следует считать оправданным введение в научный оборот понятия «персоналистическая гносеология», главной задачей которой является культивирование ценностного мышления, т.е. способности к личностному познанию. Основой же ценностных явлений, в том

<sup>52</sup> См.: Крымский С. Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. 1998. № 4; Соболев А. В. О персоналистической гносеологии // Там же.



числе мышления, и выступает переживание. В итоге можно сформулировать следующие выводы:

1. В чувственном пространстве личности различаются чувства как а) ощущения, б) эмоции, в) переживания.

2. Особое значение данное деление имеет при рассмотрении чувственной компоненты ценностного отношения — переживания.

3. Переживание есть эмоциональная форма ценностного отношения, что иногда элиминируется при сведении переживания к осмыслению.

4. Природа переживания, его основа, его содержание в литературе понимаются или как объективные, или как субъективные.

5. Разрешение указанной дихотомии связано у различных авторов, как сторонников объективной природы переживания, так и противников этого, — со стремлением уйти от субъективизма.

6. В настоящее время проблема переживания — характерный пример соперничества двух парадигм — субстанциальной и интерсубъективной.

7. Проблема чувства как переживания и как инстинкта приобретает содержательное философское звучание в соотношении с понятием деятельности.

8. Личность как пространство переживания вносит особое культурно-экзистенциальное содержание в познание как ценностный акт утверждения человеческой подлинности.

9. Чувственное содержание человеческой субъективности рассматривается в психологии, культурологии, философии, антропологии. Требуется интегративный подход.

10. Аспекты изучения переживания: психологический, теоретико-познавательный, деятельностный. Два последних нуждаются в разработке.

Переживание как и знание — возможные способы поиска своего бытия. Однако переживание — универсально, поскольку знание так же переживается, как предпочтительная форма самоопределения.

Приведем слова французского историка, социолога и политического деятеля первой половины XIX в. Алексиса Токвиля о том, что большинство людей всегда остановится на одном из двух состояний: или оно будет верить, не зная, почему, или оно не будет определенно знать, чему следует верить. В этом кратком выражении дано содержательное описание двух типов обыденно-практического сознания: в одном случае, присутствие веры без знания; во втором — отсутствие и того, и другого. Здесь также скрывается про-

блема соотношения веры и знания. Знание дает формальную определенность, но не предлагает определенности экзистенциальной, чем и заслуживает упреки в отвлеченности. Предпочтительным вариантом, на наш взгляд, будет вера, так как она более инструментальна для действий человека, чем неопределенность его сознания. Вера как ценность выступает в функции каркаса, или стержня, придающего человеку устойчивость.

В самособирающемся единстве особое место занимают ценности, которые действуют во внутренней жизни как нечто глубоко сродненное, личное. Ценностью для человека становится то, что влечет, направляет, творит его бытие во всех его измерениях и устремлениях. Ценностью является самоопределение, т.е. освоение мира через собственное «благо». Оно чувствуется, ощущается в любом действии как мера, достаточность, правильность. Способы освоения мира могут быть различными (рациональными или иррациональными), но ощущение, интуиция «блага» подтверждает использование данного способа или отбрасывает его как непригодный. Ценность выступает основанием самоопределения, ощущением значимости ситуации и собственных действий, ведущим к тем или иным поступкам даже без их рационального обоснования. Ценность есть процесс «ценения», основанный на «мудрости организма» (если прибегнуть к метафоре). Не просто внешняя система ценностей, не нормативность, а именно сродненность; не внеположенность, а внутренняя потребность, исходность, истечение. Ценность — это не цель или средство, но способ, путь человека к самому себе. Постигание бытия есть способ самоопределения. В метафорической форме это выразил К. Кастанеда: «Все пути одинаковы — все они ведут в никуда. Они либо проходят самую суть насквозь, либо обходят ее стороной... Есть ли у этого пути сердце? Если есть, — то этот путь хорош. Если нет — толку от этого пути не будет. Оба пути ведут в никуда, но один имеет сердце, а другой — нет. Один путь делает путешествие радостным — все время, что идешь по нему, ты с ним одно целое. Другой путь заставит тебя проклинать свою жизнь. Один делает тебя сильным, другой — лишает сил»<sup>53</sup>.

Постигание бытия есть собственно бытие. Г. В. Флоровский писал, что человек не «строит», не «порождает», не «полагает» свой мир, он его находит. Мир дается, открывается познающему субъек-

<sup>53</sup> Кастанеда К. Учение дон Хуана: путь знания индейцев яки. М., 1991. С. 90.

ту. Мы должны как бы откликаться на предметные зовы, и в открывающемся творчески и естественно разбираться, совершать отбор. В этом первичном самоопределении метафизический корень личности, живое средоточие ее бытия. Каков, кто человек, зависит от того, какой мир избрал он для своего обитания. В строении и складе избранного предметного мира и заключается последнее основание внутреннего строя<sup>54</sup>. Чем же определяется выбор предметного мира? Очевидно, совпадением субъекта и объекта. Это выражается в формуле «подобное познается подобным». Выражение глубокой бытийственной связи: откровение реальности самой себе совершается в сфере непосредственного самобытия вследствие внутреннего родства обоих, пишет С. Л. Франк<sup>55</sup>. Здесь есть две возможности истолкования. Предмет может определять субъект. В этом случае познающая личность меняется для самого познания онтологически. Однако познаваться может также то, что оказывается подобным субъекту, т.е. у субъекта имеется некоторая предпосылочность к такому познанию, к познанию именно этого предмета. «Не стыжусь сознаться, — писал одному из критиков А. М. Горький, — что космос мало интересует меня... Соглашусь, что это величественно, однако было бы скучно, если бы человек не населил область эту в древности страхами и ужасами, позднее богами и, наконец, «закономерностями». Закономерность явлений космоса я всецело приписываю мощным усилиям разума и воображения видеть бытие как гармонию... меня космос интересует только со стороны его влияния на литературу, как хорошая тема для поэтов»<sup>56</sup>. Вот уж на самом деле высказывание еретика. Не интересует Горького космос с точки зрения объективной — скучно. В один ряд он ставит различные картины мира на том основании, что это человек населил космос своими усилиями, в том числе усилиями разума и воображения. Его собственный взгляд имеет ярко выраженный ценностный оттенок. Он подчеркивает самостоятельную позицию субъекта. В этом фрагменте видно, что автор разводит свой познавательный интерес и усилия разума «видеть бытие как гармонию».

Если использовать общепринятые понятия, речь идет о внутренней детерминации субъекта познания. Ее можно было бы объяс-

<sup>54</sup> См.: *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 80–81.

<sup>55</sup> См.: *Франк С. Л.* Соч. М., 1990. С. 323.

<sup>56</sup> Цит. по: *Азурский М.* Великий еретик // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 55.

нить, начиная с социокультурных факторов и заканчивая психофизиологическим представлением об асимметрии мозга. Нам, однако, важнее констатация ценностного отношения как определяющего в картине мира. «Римские стоики, — пишет современный исследователь античной мысли, вечные спутники человечества, точнее, той его части, которая по складу ума и характера близка к стоикам. Короче говоря, стоики для стоиков. Либо наши души настроены в унисон со стоиками, и тогда нам никакие аргументы и доказательства вовсе не нужны, либо — нет, и тогда уже никакие аргументы нам не помогут»<sup>57</sup>. В данном случае существенное значение имеет уже констатация внерационального основания ценностного отношения. В конечном счете, процесс самоопределения в познавательной деятельности и через познавательную деятельность в приведенных свидетельствах связывается с ценностными предпочтениями.

### 3.4. ЦЕННОСТНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Рассмотрим модель формирования ценностной интенциональности личности как определенной заданности, формируемой в жизненном опыте и проявляющейся как жизненный путь. Разберем понятие отрицательной ценности. Наконец, обратимся к персоналистическим аспектам неформальной этики М. Шелера как основанию аксиологии личностного бытия.

Рассмотрим смоделированную ситуацию: мальчик четырех лет в дошкольном учреждении общается со сверстниками. У одного из них есть игрушка — пистолет. Копия настоящего — серебряный, массивный. Пистолет становится для мальчика объектом вожделений. Как его заполучить? Он использует разные уловки. Ничего не выходит. Тогда мальчик решает отобрать пистолет. Наконец игрушка в его распоряжении. Но либо на ее добывание были затрачены излишние усилия, либо способ присвоения оказался неправильным, игрушка потеряла свою привлекательность. Мальчик ощущает бессмысленность обладания когда-то желанной вещью и возвращает ее владельцу с чувством растерянности, опустошенности, разочарования, подавленности. Эти чувства вызваны не

<sup>57</sup> *Санов В. В.* О стоиках и стоицизме // Римские стоики. М., 1995. С. 10.

внешними воздействиями – увещаниями, наказанием, упреком, они возникли как внутреннее состояние дискомфорта. С тех пор уже у взрослого человека знакомое чувство дискомфорта возникает как знак неправильного поступка в сфере присвоения, нарушающего внутреннее равновесие. «Не бери чужого» – такова его внутренняя заповедь. Она сформировалась не как усвоенное назидание внешнего авторитета, а как собственный опыт переживания обыденной ситуации. Главное в этом процессе закрепления – не отвлеченное рассуждение на нравственные темы, а уверенность в неизбежности наступления собственной опустошенности и подавленности при аналогичных обстоятельствах. Для нашего гипотетического персонажа положительной ценностью является, во-первых, состояние внутреннего равновесия, во-вторых, избегание присвоения чужого, что среди других установок обеспечивает внутреннее равновесие. Состояние дискомфорта можно обозначить понятием отрицательной ценности.

Представим другую картину. Мальчик, отняв пистолет, испытал удовлетворение от процесса или результата. Положительные эмоции закрепляют способ поведения уже как способ жизни. Формируется инфраструктура, в том числе защитных механизмов, включая тактику и стратегию жизни. Человек реагирует на предчувствие знакомой ситуации, ищет, приближает, формирует ее. Для описания такого варианта можно также использовать понятие отрицательной ценности. С общепринятой, нормативной точки зрения, грабеж, воровство, насилие имеют отрицательное значение, но с точки зрения носителя подобных предпочтений они оправданы прежде всего как его собственное достояние, и поэтому – ценность. В этом отношении характерна ситуация, сложившаяся вокруг компенсационных выплат родственникам моряков, погибших на подводном атомоходе «Курск» в августе 2000 г. По телевизионным каналам сообщалось, что после произведенных государством выплат жизнь родственников, затронутых трагедией, значительно осложнилась. К ним начали обращаться за «своей» долей самые разные люди, не имеющие на нее ни морального, ни формального права: однофамильцы; мужья, уклонявшиеся по полтора десятка лет от алиментов на погибших сыновей; руководители местных управ, озабоченные ремонтом электроподстанций. Действия людей в данной ситуации могут оцениваться по-разному – как мародерство или как преследование собственной выгоды. Но они сами не видят в жизни других вариантов, кроме подобных. По отношению к этим людям неуместны ссылки на общезначимые нормы. Лишь прину-

дительное давление на основе внешней нормативности может их остановить. Оно будет фактором, с которым фигурантам придется считаться, который они будут учитывать, но не более: о нравственной оценке здесь не может быть и речи. Для них оправданно все, что способствует наживе.

Понятие отрицательной ценности выявляется в процессе формирования ценности положительной. Так, на фоне опасности или дискомфорта как отрицательных ценностей обнаруживаются смелость и добропорядочность как ценности положительные. Известна мысль П. Я. Чаадаева, о том, что русский народ есть пробел в порядке разумного существования и живет лишь в назидание потомкам<sup>58</sup>. Она находит последователей и сегодня. Распространяется суждение, будто бы негативный социальный и исторический опыт России в XX столетии имеет то положительное значение, что показывает, как не надо жить. Таким образом, плохая жизнь есть хороший урок и в этом смысле плохая жизнь выступает отрицательной ценностью. В самом деле, нельзя же признать ее ценностью положительной. Иначе можно прийти к разрушительному тезису «чем хуже, тем лучше».

Другое значение понятия отрицательной ценности обусловлено противоречием индивидуальной ценности и общезначимой ценности, социальной нормы. Если индивидуальная ценность противоречит социальной норме, индивидуальная ценность приобретает отрицательный характер. Человек проходит в жизни этап формирования собственных ценностей как основы своей идентификации, которая обуславливает на протяжении жизненного пути предпочтения и отказы. Правда, не для всякого человека это имеет силу закона. Некоторые люди не имеют идентификационных личностных оснований и чтобы компенсировать их отсутствие, ощущая неполноценность, заменяют суррогатом, принимают заемные, имитируют их наличие. В таком случае их ценностные суждения носят подражательный характер, формируются в процессе обучения и воспитания, информационного и коммуникативного взаимодействия, не находя отклика в личностно-необходимом отношении. Действия становятся вынужденными формами энергетической разрядки. Есть энергия, существует необходимость ее расходования, но совершенно не ясны цели, на которые или ради которых ее следует потратить. Еще сложнее, если энергии недостает. Вялость, апатия, аморфность в ценностной сфере становятся характерными

<sup>58</sup> См.: Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 26.

чертами поведения и жизненного стиля. Единственный прогнозируемый путь в данной ситуации — необходимость борьбы за элементарное выживание. В конечном счете на задачу воспроизводства элементарных условий жизни уходят все физические и душевные силы.

Формой отрицательной ценности выступают скандалы. Скандалное поведение, эпатаж, ненормативная лексика, авангардистская эстетика — формы, в которых может проявляться диссонанс личностных и нормативных ценностей. На телевизионном канале ТВ-6 выходит программа «Скандалы недели», что свидетельствует: скандалы вошли в массовое сознание, имеют определенный статус в культуре, выполняют социальную функцию, но их оценка носит отрицательный характер. Скандалы признаются ценностью, но не могут быть признаны ценностью положительной, так как перестанут быть скандалами и, кроме того, репутация скандалности при всем интересе к ней не может быть признана общественной нормой. Скандалы являются чьей-то формой выражения и в то же время выявляют наличие некоторого пласта культуры. Скандалы для политиков стали частью пиара, политических технологий. В политике личные проявления становятся все более заметными в их иногда неприглядной интимности и вроде бы ненужности для большинства. Уже никто не обращает внимания на войну компроматов в предвыборный период. То, что считалось низким уровнем сплетен, домыслов, достоянием желтой прессы, прочно занимает место в культуре и порой выходит на передний план. Так называемая светская хроника выступает лишь более пристойной формой проявления приватной сферы и интереса к ней публики, обывателя, массы. Жизнь и смерть принцессы Дианы вынесла на поверхность скандалы в английском королевском семействе.

Материальная этика ценностей М. Шелера является альтернативой бытующего мнения о том, что ценность есть отношение, диспозиционная связь вещей мира и потребностей человека. Помимо опасности релятивизма, которую мы видим как следствие диспозиции, очевидна шаткость диспозиционных оснований для ценностных утверждений и в итоге — их бессодержательность. Укажем на два мотива, которые нами движут. Первый — потребность избежать произвола в словоупотреблении термина «ценность», размытости его содержания. Второй — обратить внимание на тенденцию этизации современного социального знания, которая «не замечается» в отечественной литературе. Обратимся к идеям Макса Шелера, так

как, во-первых, он является одним из основоположников современной аксиологии; во-вторых, влияние его идей продолжает сохраняться в онтологических направлениях философии; в-третьих, его влияние было воспринято представителями русской философии «серебряного века» и, следовательно, перекликается с истоками русского философствования. На наш взгляд, последовательное объективно-онтологическое истолкование ценностей открывает перспективы обоснования ценностного выбора автономной личности. В условиях современного российского социума возможность такого выбора — первостепенная задача.

Ценность, по М. Шелеру, ни в коем случае нельзя рассматривать как «отношение». Ценности следует определить как качества. Вещь имеет ценность в себе. Нас привлекает именно это суждение М. Шелера. Ведь еще хорошо помнится марксистско-ленинский тезис о нравственном оправдании всего, что способствует построению коммунизма, т.е. состоит в отношении к коммунизму. М. Шелер различает материальную этику благ и целей и материальную этику ценностей, с одной стороны, и материальную этику ценностей и формальную этику — с другой. Основной критический настрой М. Шелера направлен против формальной этики Канта. Равно он отрицает материальную этику благ и целей, которая делает исходным пунктом какую-либо материальную ценность, например, «жизнь», «благополучие». В этот же ряд от себя добавим «стабильность», «процветание», «благополучие» и тому подобные, достаточно популярные сегодня. Этика благ и целей исходит из вопросов: что есть высшее благо? или какова конечная цель всех стремлений воли? Между тем всякий индуктивный опыт блага или зла предполагает сущностное познание того, что такое благо или зло. А это уже область априорного.

Задачей этики, по Шелеру, является попытка понять, что «есть» благо и зло, а не то, что «считается» благом или злом в каком-либо обществе. В этике речь идет не о социальных ценностных суждениях о благе и зле, а о самой ценностной материи «благого» и «злого»; не о суждениях, а о том, что они имеют в виду и на что они направлены. Имеет ли вообще социальное ценностное суждение нравственную интенцию — это вопрос, который предполагает сущностное познание такой интенции. Этическое усмотрение, считает М. Шелер, не зависит от опыта в смысле индукции. Даже если бы никогда не было вынесено суждения о том, что убийство есть зло, оно тем не менее оставалось бы злом. Эмпиризм здесь ошибочен, как полагает Шелер, потому что бытие ценностей

нельзя извлечь из какой-либо формы реального бытия (действия, суждения, переживания существования). Качества и связи ценностей независимы от форм реального бытия<sup>59</sup>. Если этические положения не основаны на индуктивном опыте, значит, они должны быть положениями «аргиоги». Это положение Канта Шелер признает верным, но остается неясным, как раскрыть «a priori». Эту задачу решает «феноменологический опыт». В нем в качестве факта созерцания раскрывается то, что в естественном и научном опыте присутствует уже как «форма» или «предпосылка». Кант же не видит круга фактов, на который должна опираться априорная этика.

М. Шелер формулирует центральный вопрос: существуют ли материальные этические интуиции? Может ли существовать этика, опирающаяся на факты и тем не менее априорная — в том смысле, что ее положения очевидны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты с помощью наблюдения и индукции? Предварительно же необходимо принципиальное понимание того, как «априорный» элемент бытия и познания относится к понятиям «форма» и «формальное». Шелер считает, что отождествление «априорного» с «формальным» есть фундаментальное заблуждение кантовского учения<sup>60</sup>. «Априори» он называет те положения, которые становятся самоданными в содержании непосредственного созерцания. Причем мы воздерживаемся от всех утверждений о субъектах и о предмете, как и от полагания противоположности «видимость» — «действительное», т.е. принимаем их сущностное единство. Пример: даже когда мы заблуждаемся, что нечто является живым, в содержании заблуждения нам дана раскрытая в созерцании сущность «жизни». Содержание такого «созерцания» называется «феноменом». Но этот феномен не имеет ничего общего с «явлением» чего-то реального или с «видимостью». «Что», которое дает феноменологический опыт или «усмотрено» и тем самым дано «само», дано без опосредования «образом» или оно не «усмотрено» и тем самым не дано.

Сущности и их связи «даны» до всякого опыта, «даны» априори. В качестве одного из критериев сущностной природы некоего

<sup>59</sup> См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 265.

<sup>60</sup> Шелер М. Формализм в этике... С. 272.

предданного содержания можно рассматривать то, что при каждой попытке «наблюдать» его оказывается, что мы всегда уже заранее должны были усмотреть его, чтобы сообщить наблюдению желаемое и предполагаемое направление. Априорная данность — это интуитивное содержание<sup>61</sup>.

Феноменологический опыт — такой, в котором, во-первых, соответствующая совокупность символов находит свое окончательное исполнение; только он дает, например, «само» красное, а не знаки, указания, виды его определения; где, во-вторых, полагаемое дано «само», т.е. полностью.

Один из центральных вопросов — вопрос об a priori. Когда говорят о противоположности a priori и a posteriori, то речь идет, как отмечает Шелер, не об опыте и не-опыте, но о двух видах опыта: 1) о чистом и непосредственном опыте и 2) об опыте, обусловленном и опосредованном естественной организацией реального носителя акта. Все то, что в естественном и научном опыте функционирует как «форма», а уж тем более — как «метод» опыта, все это в пределах феноменологического опыта должно стать «материей» и «предметом» созерцания.

М. Шелер подчеркивает, что область «априорно-очевидного» не имеет абсолютно ничего общего с «формальным», а противоположность «a priori — a posteriori» — с противоположностью «формальное-материальное». Последнее относительно, и зависит от степени всеобщности понятий и предложений. Он приводит такой пример: предложения чистой логики и арифметические предложения в равной мере априорны. Но предложения логики в отношении к арифметическим предложениям «формальны», а те в свою очередь — в отношении к логическим предложениям — материальны. Ибо для того, чтобы исполнить арифметические предложения, необходима некоторая дополнительная «материя созерцания».

Помимо степени общности предложений, следует различать их функции. Материя созерцания выполняет функцию основания предложений. Формальным же предложение является потому, что относится к любому предмету. Таким образом, предложение может быть и материальным, и формальным в пределах сферы a priori очевидного. «Материально» априорное есть совокупность всех

<sup>61</sup> Шелер М. Формализм в этике... С. 270.

предложений, которые имеют значимость для более специальной предметной области в сравнении, например, с предложениями чистой логики. Другим заблуждением, на которое обращает внимание М. Шелер, является отождествление «материального» с «чувственным» содержанием, а априорного — с «мыслимым» или с чем-то привнесенным «разумом» к этому «чувственному содержанию». В этике, в отличие от гносеологии, «данным ощущений» соответствует специфически чувственное состояние удовольствия и неудовольствия, которым «вещи аффицируют субъект». Однако понятие «чувственное содержание», как считает М. Шелер, совершенно не указывает на то, что в содержании является определением этого содержания, но обозначает только способ, каким некое содержание приходит к нам. Такой ход мысли основан на убеждении, что мышлению «дано» лишь «чувственное содержание». Все остальное есть нечто «примысленное» нами.

В вопросе о том, что дано, нужно обращать внимание только на это; все мыслимые объективные внеинтенциональные условия осуществления акта, например, те, что его осуществляет некое «Я» или «субъект», который имеет «чувственные функции», органы чувств мало относятся к вопросу о том, что «дано» в обладании звуком или красным цветом. Мы обращаем внимание только на направленность интенции, отдельной от личности, Я, и видим только то, что здесь является и как оно является.

Как подчеркивает М. Шелер, отождествление «априоризма» с «рационализмом» ведет еще к одному заблуждению, а именно: к исключению эмоциональной составляющей духа из области априорного. На самом деле чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют изначальное априорное содержание. Его, во-первых, нет нужды одалживать у мышления; во-вторых, априорное содержание эмоционального этика должна раскрыть совершенно независимо от логики.

Слово «разум» постоянно соотносили только с логической, но не алогически-априорной стороной духа. А между тем существует априорный «порядок сердца» или «логика сердца». М. Шелер считает старым предрассудком то, что человеческий дух исчерпывается противоположностью «разума» и «чувственности» и что все можно отнести если не к одному, то к другому. Это фундаментально ложный дуализм<sup>62</sup>. Третья точка зрения — построение априорноматериальной этики. М. Шелер называет ее феномено-

<sup>62</sup> Шелер М. Формализм в этике... С. 282.

логией ценностей и феноменологией эмоциональной жизни. Ее следует рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область<sup>63</sup>. Чувства, любовь, ненависть и их закономерности сами по себе так же мало являются «специфически человеческими», как и мыслительные акты.

М. Шелер настаивает на априоризме эмоциональной сферы. «Эмоциональная этика» в отличие от «рациональной этики» не должна с необходимостью быть «эмпиризмом». Под эмпиризмом в этике он понимает попытку найти нравственные ценности с помощью наблюдения и индукции. Чувствование, предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное априорное содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления. М. Шелер различает: 1) кантовское толкование априорного в качестве «законов функционирования» организующей деятельности рассудка и 2) собственное толкование априорного как действительной предметной структуры.

Первое основано на той предпосылке, что «дан» везде и всегда лишь «неупорядоченный хаос». Второе толкование имеет ту предпосылку, что акты рассудка и функциональные отношения между ними «соответствуют» действительной предметной структуре, а не вносят ее в хаос, т.е. акты вторичны.

Как сущность, так и связи между ними «даны», а не произведены или порождены рассудком. Они «усматриваются», а не «создаются». Они суть изначальные предметные связи и являются законами предметов не потому, что они суть законы актов, которые их постигают. Априорны они потому, что основываются на сущностях (не на вещах и благах), а не потому, что они «порождены» рассудком или разумом.

Место всякого ценностного априори, его функция, во-первых, усмотрения ценностей, которые выстраиваются в чувствовании, предпочтении; во-вторых, познания связей ценностей как более высоких или более низких, т.е. их структура.

М. Шелер настоятельно подчеркивает, что ценностное познание происходит в специфических функциях и актах, которые дают единственно возможный доступ к миру ценностей. Они абсолютно отличаются от всякого восприятия и мышления. Дух, ограниченный

<sup>63</sup> Там же. С. 283.

только восприятием и мышлением, был бы абсолютно слеп к ценностям, независимо от его способностей к внутреннему восприятию, т.е. к восприятию психического.

Ценности «вспыхивают» в ходе осуществления интенциональных функций и актов в чувственном, живом контакте с миром (физическом, психическом), в предпочтении и пренебрежении. Например, иерархия ценностей никак не может быть дедуцирована или выведена. Какая ценность является более высокой — это нужно постигать каждый раз заново в акте предпочтения или пренебрежения. Для этого, как считает М. Шелер, существует интуитивная «очевидность предпочтения», которая не может быть заменена никакой логической дедукцией<sup>64</sup>.

Итак, познание ценностей обладает собственным априорным содержанием и собственной очевидностью вплоть до «самоданности», которая совпадает с «абсолютной очевидностью». На этом познании ценностей основывается нравственное поведение, поскольку всякое желание и всякое стремление направлено на реализацию данной таким образом ценности. Но если дана она сама, то и желание (выбор в случае предпочтения) становится необходимым, самим бытием.

М. Шелер определяет также место личности, или Я, в сфере ценностей. Я есть лишь носитель ценностей, а не предпосылка ценностей, не «оценивающий» субъект, благодаря которому будто бы впервые появляются или же впервые становятся постижимыми ценности. Таким образом, М. Шелер отвергает «субъективизм» в учении об априори.

Он считает, что субъективизм лишает индивидуальное Я нравственной ценности. Ведь индивидуальное Я — если априори есть форма деятельности трансцендентального Я — должно рассматриваться только как эмпирическое замутнение трансцендентального Я, как бытие, фундированное в чувственном опыте<sup>65</sup>.

Резюмируя, дадим формулировки взглядов М. Шелера на природу ценностей. Этические положения не основаны на индуктивном опыте — они должны: 1) быть априорными положениями, т.е. очевидными без помощи наблюдения и индукции и 2) опираться тем не менее на факты; априорная данность есть интуитивное содержание; область «априорно-очевидного» не имеет ничего общего с формальным и не противопоставляется материальному как

<sup>64</sup> Шелер М. Формализм в этике. С. 308.

<sup>65</sup> Там же. С. 296.

подлинно сущностной основе; не столь важно, как дано; важнее, что дано; этика должна раскрыть априорное содержание эмоционального совершенно независимо от логики; под порядком или логикой сердца понимается «разум сердца» — алогически априорная сторона духа, которая имеет априорно-материальную основу; материальное понимается как опытное, но данное в феноменологическом опыте; феноменологический опыт такой, где соответствующая совокупность определений находит свое окончательное исполнение, и полагаемое дано «само», т.е. полностью; Я есть лишь носитель ценностей, а не предпосылка их.

Таким образом, М. Шелер против формализма как рационализма и на этой основе против отождествления априорного и формального. Он за чувственное, эмоциональное предпочтение или отвержение, которое, однако, имеет априорную основу как интуитивное усмотрение сущности.

Представляется, что феноменологический анализ ценностей М. Шелера ближе всего личностному, или персоналистическому, подходу к ценностному бытию. На персоналистический характер его главной книги «Формализм в этике и неформальная этика ценностей. Новая попытка обоснования этического персонализма» обращает внимание Юджин Келли. С точки зрения последнего, этика М. Шелера имеет материальное (в кантовском смысле) содержание, т.е. является неформальной. Однако подчеркивание материального аспекта приводит к непониманию намерений и достижений М. Шелера в этике, поскольку упускается персоналистическая природа его главной работы. Ю. Келли считает, что неформальная этика ценностей М. Шелера способна определить место морального поступка не в абстрактно понятом человеческом факторе, а в человеческой личности<sup>66</sup>. Действительно, М. Шелер показал значение в человеке особого рода строения актов и потенций любви и ненависти, которое он называл душевным складом, сердцевиной человека. Это порядок любви — *ordo amoris*, господствующий над человеком. Порядок любви тайно питает все, исходящее от этого человека. Порядок любви есть духовная схема, которая определяет моральный окружающий мир человека и его судьбу как совокупность

<sup>66</sup> Kelly E. Revisiting Max Scheler's formalism in ethics: virtue-based ethics and moral rules in the non-formal ethics of value // The Journal of Value Inquiry. 1997. Vol. 31. P. 382.

могущего состояться с ним и только с ним. В свою очередь, моральный окружающий мир – в пространстве и судьба – во времени изначально определяют то, что готово обступить человека. Ведь даже независимым от человека воздействиям природы, которые встречаются ему, не придается значение раздражителя без участия его *ordo amoris*<sup>67</sup>.

М. Шелер использует понятие «мир», придавая ему два значения. Первое – необъятный мир, из которого приходят действительные вещи, то, что готово обступить человека, определенные отдельные вещные блага и люди; второе – это окружающий человека мир, состоящий из людей и вещных благ, расчлененных по видам ценностей. Здесь М. Шелер использует понятие «ценностная структура среды». Оно означает дифференцированное по видам ценностей содержание окружающего мира. Свойства среды: она не перемещается и не меняется, когда человек перемещается в пространстве; наполняется всякий раз новыми определенными отдельными вещами. Это наполнение происходит согласно закону образования, предписанному ценностной структурой среды. Функции среды: виды ценностей притягивают или отталкивают человека по определенным постоянным правилам предпочтения или небрежения одного перед другим. Эти притяжения или отталкивания исходят от вещей, а не от Я. Они ощущаются согласно потенциально действующим установкам интереса и любви, переживаемым как готовность к соприкосновению. От вещей исходит ценностный сигнал, которым они уведомляют о себе на пороге нашего окружающего мира и затем вступают в него.

Так решается у М. Шелера вопрос об объективной природе ценностей. У самого человека всякий раз образуется особенная субординация ценностей и ценностных качеств, еще не оформленных как вещи и блага. Это и есть потенциально действующие установки интереса и любви. М. Шелер уподобляет субординацию ценностей раковине. Эту раковину человек повсюду носит за собой. Через окна этой раковины он воспринимает мир и себя самого. Окна различаются по положению, величине, окраске. Сообразно этому человек воспринимает в мире и в себе самом то, что показывают ему эти окна.

Вышеизложенное имеет непосредственное отношение к ценностному миру российского социума. Образно этот мир пред-

ставляется антикварным магазином с разбитой витриной, в котором перемешались наполовину разграбленные древние раритеты с упаковкой от молока, занесенной с улицы. Следовало бы с чего-то начать. Возможно, с констатации очевидного для каждого, с интуитивной очевидности предпочтения.

<sup>67</sup> См.: Шелер М. Избранные произведения. С. 342.



## Глава 4. ЦЕННОСТЬ КАК ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

### 4.1. РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ЦЕННОСТНОМ ОСВОЕНИИ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Окультуривающий способ освоения действительности, ее раскрытие, придание ей человеческого смысла связан с ценностным освоением. Выявить содержание понятия «ценность» можно через соотнесение его с понятиями «рациональное» и «иррациональное». Под рациональным подразумевается нечто заключающее в себе разумность, организованное на основе разума или постигаемое разумом. Под ценностью понимаются идеальные установки и предпочтения, выступающие как предписания человеческого поведения. Ценности есть то, на что ориентируется субъект в своей познавательной и практической деятельности.

Ценность амбивалентна. Ее можно понять как рациональное и как иррациональное. С каким понятием рациональности соотносится понятие «ценность»? Ценность и рациональность различны до противоположности как методологические принципы и взаимосвязаны до неразличимого слияния как основания человеческой деятельности. Первая проблема — соотношение ценности и научной рациональности. Ценностная нейтральность науки на протяжении почти всей ее истории считалась отличительной чертой, добродетелью, спасающей от предвзятости и необъективности. В наше время это утверждение не столь категорично<sup>1</sup>. Научная деятельность ценностно ориентирована, т.е. направляется неким сознательно-ценностным выбором. Ценностная нейтральность даже естественнонаучного познания лишь видимость, иллюзия, за которой скрывается определенная духовная ориентация

<sup>1</sup> Агацци З. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 72.

ция — самодостаточность рационального познания. Познавательный процесс ценностно сориентирован изначально, независимо от того, сознает это познающий или нет. Жизненная ориентация человека направляет познавательный интерес и даже его простую любознательность. Истина открывается не отвлеченно-рассудочно, а бытийственно, что предполагает человеческую цельность, соединение ума и сердца, на котором так настаивали русские философы, начиная с А. С. Хомякова. Вслед за Августином многие из них считали, что мы «познаем в той мере, в какой любим»<sup>2</sup>. Это не значит, что содержание науки, знание, которое она добывает, может зависеть от принятых людьми ценностей. Как этого можно добиться, в особенности в науках, адресуемых к человеку как таковому? Следует, подчеркивает К. Х. Момджян, проводить жесткую демаркацию между ценностным и рефлексивным познанием, исключить экспансию ценностного сознания в сферу рефлексивной проблематики. Анализ общества «как оно есть» следует отграничить от проповеди о том, каким ему следует быть. Ценностное познание качественно отличается от познания рефлексивного, а общезначимость ценностных суждений не равна безразличной к любому субъекту объективности истин<sup>3</sup>.

Вместе с тем ценности не могут быть исключены из сферы внимания науки в качестве ее предмета. Они рассматриваются как то, что может быть обосновано эмпирически или выведено из человеческого поведения для того, чтобы понять это поведение как интенциональное, целенаправленное. Человеческие действия, как полагает З. Агацци, следует пытаться понять и объяснить на основе их мотивации, а не на основе детерминистских механизмов<sup>4</sup>. Но даже когда ценности рассматриваются как существенные элементы человеческой реальности, наука о человеке должна воздерживаться от ценностных суждений: это значит, что историк, социолог, психолог должны пытаться раскрыть, какие ценности данного сообщества или данного индивида направляют конкретные действия или являются источником правил и норм их осуществления. Сами ученые не должны высказываться о таких ценностях, критиковать или защищать их, одобрять или порицать людей, действующих в соответствии с этими ценностями

<sup>2</sup> См.: Шердаков. В. Н. Г. С. Батищев: в поиске истины и жизни // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 101.

<sup>3</sup> Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 49.

<sup>4</sup> См.: Агацци З. Указ. соч. С. 73.

ми. Ценность и рациональность противопоставляются здесь как методологические принципы при том, что ценность остается предметом научного исследования. В данном противопоставлении ценность внерациональна по отношению к научной рациональности.

Ценность и рациональность могут также различаться как системообразующие признаки определенной культуры. Конкретный тип мировоззрения обусловлен преобладанием в общественном сознании эпохи логической или ценностной компоненты. Абсолютизация рациональности как мировоззренческого образца выявила ее ограниченность. Независимо от интерпретации оснований культуры ведется поиск продуктивного синтеза различных ее сторон. Ценностные формы сознания взаимодействуют с научно, объективно ориентированными формами. Ценность и рациональность относительно различаются и как составляющие собственно ценностного отношения. Мысль включается в структуру ценности и ценностного отношения. В данном случае речь идет о природе ценности, а не о ее функциях. Особый интерес представляет соотношение ценности и рациональности в онтологическом аспекте. Ценность соотносится с объективностью как начало субъективное в трактовке бытия. Бытие предметного мира отличается от бытия человека с присущим последнему «человеческим смыслом».

Если использовать дихотомию «рациональное—иррациональное», то правомерно поставить вопрос о соотношении ценностного и иррационального, вернее, о понимании ценностного как иррационального. Используя классификацию иррационального, данную Н. С. Мудрагей, можно, на наш взгляд, отнести ценность к области иррационального в негативном смысле как то, что выходит в значительной степени из иррациональных пластов человеческого духа и подвергается осмыслению<sup>5</sup>.

Проблема соотношения рационального и иррационального предстает, среди прочего, как возможность единства, синтеза. Возможны следующие варианты:

а) взаимная смена друг друга: рационально проверенное наталкивается на порог непроверяемости, за которым вступает в права область иррационального;

<sup>5</sup> См.: Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное — философская проблема // Вопросы философии. 1994. № 9.

б) взаимодополнительность: человек должен быть в одних ситуациях рационально технологичным, в других — иррационально открытым;

в) взаимопоглощение: расширяется понятие рациональности или иррациональности. Миф, иррациональный по своей природе, с одной стороны, содержит некоторые общие с рациональностью механизмы функционирования. С другой стороны, в рациональное включаются ценностные формы деятельности и мышления — те же миф, магия, религия.

В последнее десятилетие XX в. проблема иррационального вызвала интерес исследователей. Это, возможно, связано с необходимостью пересмотра по преимуществу негативного отношения к природе иррационального, которое господствовало в отечественной философии на протяжении долгого времени. Между тем традиция иррационализма в европейской философии имеет самоценное значение. Она оказала заметное влияние и на развитие философии XX в. Альберт Швейцер подчеркивает, что любой действительный прогресс в мире предопределен в конечном счете рационализмом. Однако рационалистическое мышление и мистика, не желающие ничего знать друг о друге, связаны неразрывными узами. В разуме потребность познания и воля, таинственным образом переплетенные, пытаются прийти к взаимному постижению. Последнее знание, к которому мы стремимся, — это знание жизни. Наше познание рассматривает жизнь снаружи, воля — изнутри. Так как жизнь является последним предметом знания, последнее знание с необходимостью становится осмысленным переживанием жизни. Такое переживание являет собой процесс, не оторванный и изолированный от разума, а происходящий в недрах его. Только уяснив свое отношение к познанию, считает А. Швейцер, пройдя через него и став в нем логичным, желание узнать жизнь окажется способным постигнуть свою собственную сущность в универсальной воле к жизни и в бытии вообще. Познание же, чтобы постигнуть сущность жизни, должно вылиться в осмысленное переживание жизни<sup>6</sup>.

Мышление есть происходящая во мне полемика между желанием и познанием. В своей наивной форме эта полемика проявляется тогда, когда воля требует от познания, чтобы оно представило ей мир в такой форме, которая бы соответствовала импульсам, скры-

<sup>6</sup> См.: Швейцер А. Указ. соч. М., 1992. С. 74–75.

тым в воле. Место этого безрезультатного диалога должен занять диалог истинный: воля может требовать от познания только того, что оно действительно само может познать. А. Швейцер различает переживание и познание, которые дают знание жизни. В связи с этим различие между ученым и неученым относительно. Неученый, преисполненный при виде цветущего дерева тайной вездесущей воли к жизни, обладает большим знанием, чем ученый, который исследует с помощью микроскопа тысячи форм проявления воли к жизни, но при всем его знании не испытывает никакого волнения перед этой тайной, а лишь полон тщеславия от того, что точно описал кусочек жизни. Всякое истинное познание, полагает А. Швейцер, переходит в переживание. Я не познаю сущность явлений, но я постигаю их по аналогии с волей к жизни, заложенной во мне. Следовательно, различаются познание и постижение: постигнуть мир можно тогда, когда знание о мире становится моим переживанием мира. Общим знаменателем постигающего человека и мира является воля к жизни: «Я — жизнь среди жизни, которая хочет жить». Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним. Оно заставляет меня мыслить и удивляться и ведет меня к высотам благоговения перед жизнью. Отныне моя воля к жизни сама должна найти свою дорогу в мире. Познание ставит меня внутренне в отношении к миру и заставляет мою волю переживать все, что ее окружает, как волю к жизни. Из положения «Я — жизнь, которая хочет жить...» вырастает, по утверждению А. Швейцера, мистика этического единения с бытием. Таким образом, последовательное мышление приходит к живой, логически оправданной и необходимой для всех людей мистике<sup>7</sup>.

Тезису А. Швейцера о неразрывной связи рационального мышления и иррационализма, мистики противостоит точка зрения, которая отрицает такую связь. При этом берется в расчет фундаментальное разграничение в самом бытии. Имеются в виду различные плоскости действительности: система, ставшее, — с одной стороны, и становление, динамика, — с другой; систематичность и внерациональная текучесть. Логика становления (в отличие от логики ставшего предмета, логики наличного бытия) — это логика совпадения субъекта и объекта, мышления и бытия, которое совершается за счет самоизменения субъекта.

<sup>7</sup> Швейцер А. Указ. соч. С. 217.

Систему фиксирует отвлеченное мышление. Динамику, становление схватывает интуиция. При таком понимании ее природы и функции чистая интуиция невыразима. Оговоримся, что здесь необходимо учитывать критику «мышления тождества» и апологию «различия» в современной философии. По мнению Ж. Деррида, истина не звучит и не пишется, она дается как понимание, идущее от сердца: она бездоказательна, внелогична, внекультурна<sup>8</sup>. В том же ключе противопоставления различных плоскостей действительности и способов ее постижения звучит мысль, что соотношение разума и интуиции может пониматься как «отвоевание» у разума прав интуиции, у системы — прав на становление, динамику<sup>9</sup>. Таким образом констатируется соперничество, противоборство, инаковость. То же выражается в противопоставлении западной и восточной моделей культуры. Западная модель ориентирована на внешние факторы, восточная является холистичной, отдает предпочтение внутренним факторам и, следовательно, органистична. Поскольку жизнь — это конкретный человеческий опыт, а не отвлеченные размышления, то восточная модель предназначена для конкретного переживания жизни, истории и времени.

Становление, динамика, текучесть — ряд категорий, который должен быть дополнен категорией «изменчивость». На эту категорию обращает внимание А. Н. Арлычев в связи с характеристикой иррационалистической философии. В отличие от тех, кто не видит возможности для сопряжения рационального и иррационального, он находит точки соприкосновения<sup>10</sup>. Как уже сказано, сторонниками абсолютизации устойчивости как сути бытия, его начало усматривается в покое, структурности, порядке, системности, что может быть понято средствами рационального познания и прежде всего методами логики. Рационалисты и эмпирики суть знания о бытии видят в рациональном познании устойчивости. Однако одно из направлений рационалистической философии пошло по пути разработки рационального метода, позволяющего средствами логики схватить изменчивость. Эту проблему в философии Нового времени пытаются решить И. Фихте, Ф. Шеллинг. Гегель создает теорию диалектической логики, ко-

<sup>8</sup> См.: Караев Л. В. Постмодернизм и культура: Материалы круглого стола // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 16.

<sup>9</sup> См.: Автономова Н. С. Возвращаясь к азам // Там же. С. 21.

<sup>10</sup> Арлычев А. Н. Указ. соч. 1998. № 6.

тору можно определить как рациональное философское учение об изменчивости.

Иррационалисты жестко противопоставили рациональное, которое они связывают с устойчивостью, иррациональному (алогичному), что связывается с изменчивостью. Но если изменчивость, по их мнению, характеризует суть бытия, то устойчивость, напротив, есть некий внешний, поверхностный момент в его проявлении. Начиная с Ф. Якоби, который резко и последовательно критиковал не только рассудочный, но и диалектический рационализм, иррационалисты за точку отсчета берут индивидуальную психику человека (понятие «Я»). Ф. Якоби обнаруживает, что психическое Я состоит не только и не столько из априорной рациональности (как считал И. Кант), но и является непосредственной чувственностью. Согласно Ф. Якоби, чувственность абсолютно алогична, иррациональна и может быть схвачена лишь средствами чувственной интуиции. Отправная точка в философском рассмотрении — человеческое Я, бытие как чувственная непосредственность, абсолютный алогизм в сути бытия и чувственная интуиция в его познании — эти посылы философии Ф. Якоби содержатся во всех иррационалистических учениях XIX—XX вв.

Согласно А. Шопенгауэру, сутью бытия является мировая воля, которая слепа, бесконтрольна и беспощадна в своем проявлении. Она способна объективироваться в бесконечное множество различных форм, одна из которых — человеческая воля. Мир есть прежде всего проявление воли, познание же — одна из функций проявления человеческой воли. Особенность этой функции заключается в том, что посредством ее мир предстает человеческому сознанию в виде представлений как априорной системы логических структур. Логика является лишь внешним выражением человеческой воли, которая по своей природе не априорна, а апостериорна. Воля — сущность бытия, представления — статичны; воля есть абсолютная изменчивость мира, представления — это абсолютная устойчивость того мира, который нам доступен в форме априорного знания.

Заслуга А. Шопенгауэра в том, что он впервые зафиксировал две противоположные стороны бытия: энергетическую и структурную — в то время как до него мир трактовался только как сугубо структурное образование. Кроме того, он показал зависимость структурности от энергетики (воли). Просчетом же А. Шопенгауэра является то, что он эти стороны бытия рассматривает в отрыве друг от друга: у него энергетика понимается как существующая сама по себе изменчивость, а структурность — как сугубо субъек-

тивная устойчивость. В действительности же энергетика и структурность образуют неразрывное единство целостного бытия. В гносеологическом отношении А. Шопенгауэр допускает непропорциональный разрыв между рациональным познанием структурности и интуитивно-чувственным постижением энергетики. Между тем энергетико-структурная целостность бытия может познаваться только посредством единства рациональных и интуитивных методов<sup>11</sup>.

В. Дильтей значительно обогатил представление об изменчивости. Он преодолевает взгляд на нее как на чисто энергетический процесс (у А. Шопенгауэра и Ф. Ницше) или как на чисто структурный процесс (у Гегеля речь идет о движении чистой мысли). В действительности изменчивость есть процесс структурно-энергетический. В гносеологическом отношении В. Дильтей указал на ограниченность рациональных методов в познании изменчивости. При помощи этих методов познается лишь ее структурная сторона, энергетическая же может быть схвачена только интуитивно. Представители экзистенциализма К. Ясперс, М. Хайдеггер и Ж. П. Сартр ставят перед собой задачу постижения трансцендентного в человеческом Я. Этим они отличаются от философов жизни, для которых главным было не пытаться уловить абсолютную трансцендентность в Я, а уяснить содержание реального бытия, понимаемого как непрерывный жизненный процесс, имеющий не столько личностный, сколько космический характер.

М. Хайдеггер, сводя изменчивость исключительно к ее энергетической стороне, пришел к выводу о принципиальной ее непознаваемости. Ведь всякое познание всегда определено, ибо оно так или иначе указывает на какие-либо определенные моменты бытия, не важно, каким способом полученные — посредством ощущений, логики или интуиции. Представление об абсолютной энергетике — это представление вне определенности, что равносильно представлению об абсолютном хаосе, что и приводит к абсолютной непознаваемости. М. Хайдеггер стремится раскрыть содержание «чистого бытия», «неопределенного процесса», абсолютного динамического потока человеческих переживаний и беспредметного «света», обозначая все это термином «бытие». Но его философский опыт показал, что познать бытие как процесс, лишенный всего определенного или предметного, — задача невыполнимая. По признанию

<sup>11</sup> См.: Арлычев А. Н. Указ. соч. С. 135.

самого философа, он пришел к выводу о невыразимости и неизреченности бытия.

Ж. П. Сартр фактически стоит на тех же позициях, что и М. Хайдеггер, в понимании изменчивости, признавая за ней лишь чистую энергетику, лишенную какой бы то ни было структурности. Однако в ходе анализа субъективного человеческого бытия Сартр, проследившая взаимоотношение между процессом выбора (энергетикой) и ситуацией (структурностью), приходит к выводу, что вне ситуации вообще нет субъективного бытия, которое есть не что иное, как выбор по отношению к ситуации, а не просто некое абсолютно произвольное действие, ни к чему не относящееся.

По крайней мере два вывода, следующих из анализа иррационалистической философии, представляются существенными в связи с проблемой ценности. Во-первых, начиная с С. Кьеркегора большинство философов-иррационалистов под изменчивостью понимает отношение между энергетикой и структурностью — единство воли, образа и мысли у В. Дильтея, философская вера как единство веры и знания у К. Ясперса. Устойчивость же всеми иррационалистами трактуется как чистая структурность. Во-вторых, иррациональная философия четко определила границы логического познания — оно может быть использовано только в сфере структурности бытия. Энергетика же схватывается только с помощью интуиции в различных ее формах. Обобщающим понятием, включающим в себя все виды интуитивного познания, может служить понятие М. Хайдеггера «бытийное мышление», противостоящее дискурсивному мышлению. В целом же процесс познания бытия включает в себя единство образного представления, дискурсивного (логического) мышления и интуиции.

Если обратиться к характеристике жизненно-практического способа освоения действительности, то противоположность ценностного (отчасти иррационального) и рефлексивного снимается. Это уровень бытия человека как единства, целостности. Современная антропологическая философия утверждает не бытие само по себе, пишет Б. Т. Григорьян, не законы его фактического существования, а раскрытие смысла самого бытия. Для нее характерно обращение не к сфере объективно-научного, а к так называемой чистой субъективности как основе всякой объективности. Речь идет о человеческих основаниях всего сущего. С этой позиции необходимо утверждение существенных связей и зависимостей между различными слоями бытия, объяснение участия одного слоя бытия в ста-

новлении другого, которое не разрушает качественного отличия каждого из них<sup>12</sup>.

Понимание двойственной (рациональной и иррациональной) природы ценности позволяет раскрыть ценностный способ освоения действительности как отношение, в котором «схватывается» единство устойчивости и изменчивости.

#### 4.2. ЧУВСТВЕННЫЕ И МЕДИТАТИВНЫЕ ФОРМЫ ЦЕННОСТНОГО ОСВОЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Философия обычно рассчитывала на познание и просвещение как на силу, эмансипирующую человека. Сегодня она критикует науку и обращается к альтернативным практикам, способным культивировать зоны свободы<sup>13</sup>. В этом отношении характерно сравнение обычной и эзотерической реальности, которое провел В. М. Розин в статье, посвященной К. Кастанеде<sup>14</sup>. Эзотерический мир повернут к входящему в него человеку, ценностно валентен ему. В этом мире есть хорошие и плохие места, защитники и враги, твоя жизнь и твоя смерть, сила и бессилие. Для главного персонажа книг К. Кастанеды, дона Хуана, реально все то, что есть в его сознании, что он видит и чувствует, чем живет. Здесь нет деления на объективную реальность и субъективные представления. Вместе с тем эзотерический мир дона Хуана выступает как бы противопоставлением нашему обычному миру с его затверженными ролями, наукой, коллективизмом, техникой.

В обычном мире человек включен в массу опосредованных отношений (условностей, традиций, правил, норм), которые изолируют его от живой жизни, отчуждают людей друг от друга, переводят живую реальность в абстрактные безразличные символы, схемы, знания. В эзотерическом мире все реальности даются как непосредственные. Это не мир идей, не объективный мир законов, а живой, обрушивающийся на человека мир, требующий от него прямого

<sup>12</sup> См.: Григорьян В. Т. Понятие о человеке в современной философии // О человеке в человеке. М., 1991. С. 367.

<sup>13</sup> Марков Б. В. Философская антропология: Очерки истории и теории. СПб., 1997. С. 98.

<sup>14</sup> См.: Розин В. Беседы об эзотерических учениях // Вестник высшей школы. 1991. № 10.

отношения и ответа. Таким был мир людей ранних исторических эпох. Характеризуя мироощущение древнего египтянина и жителя Месопотамии, исследователи описывают действительность, которую можно назвать живой реальностью<sup>15</sup>. Она была полна живого одушевленного существования всего: животных, растений, камней, звезд и даже абстрактных понятий. В религии египтян имелось множество чистых абстракций, понимаемых как живые силы. Например: Ху, Сиа, Сехем и Хех — «воля», «разум», «энергия» и «вечность», человекоподобные божки, олицетворения сил, которые поддерживали в мире гармонию и порядок. В каждом абстрактном и конкретном явлении как бы присутствовала личность и проявляла свою волю. Например, житель Месопотамии мог прибегнуть к помощи дружеского существа Соли, чтобы избавиться от злых чар с помощью заклинаний.

Живая реальность представляла собой иерархичное органическое целое. Человек, природа, общество и космос воспринимались как единый организм, единение всего существующего. Обсуждается гипотеза о возможной единосущности низшего и высшего во вселенной египтянина. Идея единосущности приводила к представлениям о том, что каждая часть Единого Существа могла пониматься как отдельная личность, выполняющая определенные функции и обладающая определенной степенью свободы, и в то же время отдельность составляла целое. В мифологическом сознании древних египтян три бога Амун, Рэ и Птах составляли одного. Амун — имя этого единственного существа, Рэ — его голова, Птах — его тело. Часть воспроизводила черты целого и могла свободно его замещать. Имя, пряди волос, тень могли замещать их обладателя. Не было разницы между символом и обозначаемым предметом.

Важно отметить, что живая реальность обладала свойством пронизываемой иерархичности. Низшие ступени иерархии были пронизаны силами высших ступеней иерархии. Например, и люди, и боги мыслились в виде системной иерархии составляющих сил (живых личностей). Считалось, что у египтянина имеется пять «душ-сущностей»: Ах — сияние, Шуит — тень, Ка — двойник, ведущий самостоятельную вне тела жизнь, Ба — жизненная сила, пребывающая в теле, Рек — имя, данное при рождении родителями, и, кроме того, тело Сах. Человек мог соучаствовать в жизни другой личности, ока-

<sup>15</sup> См.: Герасимова И. А. Природа живого и чувственный опыт // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 125.

зывая влияние на его душевные сущности. Высшие силы — боже-ства могли влиять на подчиненных, непосредственно присутствуя в них. Считалось, например, что бог Гора фактически присутствовал в теле царя во время той или иной деятельности. С помощью заклинаний житель Месопотамии мог подняться вверх по иерархической лестнице и попытаться овладеть свойствами священной неуязвимости Земли и Неба.

Символизм — одна из черт архаического мышления. Символ мог рассматриваться, с одной стороны, как знак, нечто обозначающий, причем, говоря о символах, исследователи обычно обращают внимание на иерархию смыслов, поверхностных и глубинных. Нечто доступно нашему пониманию и осознанию, но в более глубокие слои можно проникнуть лишь благодаря особому когнитивному акту постижения — понимания в духовно-тончайших эмоциональных и ментальных состояниях. С другой стороны, в мироощущениях, когда во всем усматривалось действие живых сил, отношение обозначения не выделялось, т.е. не проводилось различия между символом и тем, что он обозначает. И. А. Герасимова замечает, что за разнообразием художественного самовыражения сегодня просматриваются когнитивные основы стилевых направлений, в том числе частицы того опыта, который, вероятно, был присущ и древнему человеку. Реликтовое мышление, по ее мнению, вновь оживает и даже может процветать<sup>16</sup>.

В. М. Розин уподобляет эзотерический мир карнавальная стихии как способу жить в мире, если вы его не принимаете. Однако, на наш взгляд, это не только и, возможно, не столько форма выражения протеста, но и возрождение архетипического. Мир, в котором живут Кастанеда и дон Хуан, абсолютно реален для их сознания. Но сложность, как замечает В. М. Розин, в том, что удостовериться в истинности или ложности этого мира невозможно никаким способом, кроме собственного опыта. Он может не существовать для других людей вовсе. Если же человек входит в эзотерический мир, тогда он для него, безусловно, есть. Эзотерический мир не эфир, с ним нельзя провести решающий эксперимент, нет объясняющей его теории, непонятно, в каком пространстве и времени он локализуется.

И тем не менее существуют техники, которые описывает К. Кастанеда, для освоения эзотерической реальности. Подобные

<sup>16</sup> Герасимова И. А. Указ. соч. С. 129.

техники существуют в различных культурных традициях и представляют собой путь включения в некоторое ограниченное или замкнутое сообщество, другими словами, в иное пространство культуры. Такова медитативная традиция. В. Налимов замечает, что не только эзотерическая реальность, но и многие, кажется, давно известные сферы опыта не всем и всегда доступны. В обыденной жизни мы нередко сталкиваемся с собеседниками, для которых некоторые смыслы наглухо закрыты. Такое происходит не только при обсуждении религиозно-мистических тем, но и при обращении к различным естественнонаучным проблемам. В еще большей степени могут быть закрытыми смыслы научного сообщества. Интеллектуальные барьеры как бы отделяют подлинный мир идей от неподлинного, поверхностного мира иных форм выражения. Однако определенная техника проникновения в «потенциальные» смыслы есть и здесь. Это техника «вычислительного мышления».

М.-Р. Бэррел сравнивает вычислительное и медитативное мышление. У каждого из этих типов своя область применения. Огромная часть нашей жизни связана с ситуациями, которые не поддаются вычислительному мышлению. Например, врач изучает патологию болезни; это проблема, которую он может рассмотреть в рамках вычислительного мышления; но, предположим, заболел он сам — и все в этой болезни для него изменится и интеллектуально, и эмоционально-вычислительного мышления сразу станет недостаточно, ведь проблема превратится в иную. Медитативное мышление предполагает глубокую внутреннюю рефлексивность, столкновение с реальностью, которая является мне и не поддается вычислительному и техническому способу понимания. Эту реальность, пишет М.-Р. Бэррел, я постигаю душой, чувством, но не могу объяснить на языке математики, химии, техники<sup>17</sup>.

И. А. Герасимова также предлагает различать в рамках гносеологического отношения к реальности «отношение проникновения» и «отношение отражения». Отношение отражения возникло и развивалось в рамках рационализма. В соответствии с последним мозг склонен создавать творческие модели восприятия. Человек способен формировать более или менее адекватные образы окружающего мира явлений. Рациональность, несомненно, следует рассматривать как ценность культуры, но способен ли человек по-

<sup>17</sup> См.: Бэррел М.-Р. «И бог заплакал...» // Человек. 1991. № 5. С. 47.

средством отражения постичь тайны живой природы, узреть за явлениями сущность? Такой возможности разум добился, однако господство интеллектуальных волей принесло в мир и бедствия. Таким образом, подчеркивается ограниченность разума, которая состоит в том, что деятельность человека носит отвлеченный характер.

Вместе с тем история человеческой культуры знает немало примеров особого отношения к самим себе, природе, космосу, а именно живой связи всего со всем, проникновения как единения на определенном уровне иерархии существующего. Подобное отношение когда-то преобладало в древних культурах, но никогда не исчезало с исторической сцены ни на Востоке, ни на Западе, изменяя формы и находя определенные ниши в тех или иных сферах бытия. За гносеологическим отношением проникновения кроется иная онтология, иные мерности бытия человека, связанные с внутренне-духовным миром. Если мы хотим рассматривать жизнь человека во всей полноте ее проявлений, то не должны выбрасывать из поля зрения философские теории, которые в своем появлении обусловлены особым опытом проникновенного понимания, достигаемого активацией тонко-чувствительных аспектов сознания<sup>18</sup>.

И. А. Герасимова обращается к характеристике особого способа познания в художественном творчестве — познанию через опыт личного переживания как разновидности постижения-проникновения, например, творчеству писателя, вживающегося в предмет своего творчества. В связи с этим предлагается различать рационализированную мысль и мысль чувствующую или «осозание мыслью». Мысль чувствующая в разворачивании своего логического содержания непосредственно сопровождается душевно-телесными движениями, как бы «прошупывающими изнутри» любые малейшие изменения в предмете. Подобную эмоциональную динамику и предлагается назвать «осозанием мыслью». Нам интересно отметить, что гносеологические аспекты непосредственно связываются с онтологическим основанием. Так, отмечается, что возможность психического чувствознания, знания мира через знание самого себя свидетельствует в пользу идеи многомерной реальности и системно-иерархичного строения нашего сознания. Способности к разным формам созерцания определяют и видение, а затем и представ-

<sup>18</sup> См.: Герасимова И. А. Указ. соч. С. 124.

ления разных мерностей реальности. Представления о живом обуславливались имеющимися способами познания. Эстетические действия, названные «осязанием мыслью», основываются преимущественно на аффективных стратегиях докогнитивного подпорогового (подсознательного) уровня. А между тем имеются данные, свидетельствующие в пользу предшествования эмоциональных оценок акту распознавания: именно они преобладают при подпороговом восприятии. Таким образом, оценка эмоциональной составляющей мысли, по-видимому, предшествует оценке когнитивной составляющей ее<sup>19</sup>.

Мысль о первичности чувственного восприятия характерна для Ф. Ницше. Он дал эскизный набросок становления этой способности человека. Она возникла постепенно в низших организмах. Сначала «кrotовьи глаза этих организаций» видели всюду одно и то же; затем, когда стали ощутительнее различные возбуждения удовольствия и страдания, начали различаться разные субстанции; они были разными только по одному основанию — по своему отношению к такому организму. Ф. Ницше пишет, что первая ступень логического есть суждение; сущность же его состоит, согласно признанию лучших логиков, в вере. В основе же всякой веры лежит чувство приятного или болезненного в отношении к ощущающему субъекту. Новое, третье чувство как результат двух предшествовавших отдельных чувств есть суждение в его низшей форме. Свою мысль Ф. Ницше резюмирует в следующей фразе: «Нас, органических существ, первоначально интересует в каждой вещи только ее отношение к нам в смысле удовольствия и страдания»<sup>20</sup>. Н. Н. Моисеев прямо утверждает, что чувственное, алогичное, подсознательное восприятие окружающего мира — это важнейшая форма информационных потоков. В процессе эволюции живого именно эта алогичная форма знаний была первичной<sup>21</sup>. Как видим, поиски специфического способа постижения действительности опираются на давнюю традицию. Однако эти поиски не ограничиваются дихотомией «чувственное-рациональное». По М.-Р. Бэррелу, вычислительное мышление не открывает людей друг другу, не питает душу и не удовлетворяет потребность в любви, понимании и дружбе.

<sup>19</sup> См.: Герасимова И. А. Указ. соч. С. 133–134.

<sup>20</sup> Ницше Ф. Указ. соч. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 250.

<sup>21</sup> См.: Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 5.

Все это способно дать человеку медитативное мышление. Ю. А. Урманцев, как и М.-Р. Бэррел, пришел к выводу о недостаточности двух форм познания — чувственной и рациональной. Он добавил к ним третью форму постижения бытия — медитативную<sup>22</sup>. По его мнению, медитация — это последовательное использование технических приемов, умственных действий для освоения и постижения своего Я и окружающего мира посредством «сверхъестественных» высших психических сил медитирующего в процессе его отрешения от любых внутренних и внешних обстоятельств, мешающих углубленной сосредоточенности. Характернейшая черта медитации — использование чувственных и рациональных способов познания в качестве средств, форм выражения постигнутого. Этим, с его точки зрения, медитация отличается как от обыкновенного ощущения, так и от осознания посредством дискурсии и непосредственного осознания. На Западе медитация реализовывалась в виде античного «философского экстаза» платоников и неоплатоников, православного «умного делания» («логос-медитация» или «Иисусова молитва»), «экзерциций» иезуитов, учения о «пути» мусульман-суфиев, аналитической психологии К. Г. Юнга.

Медитативный опыт, очевидно, предполагает по крайней мере два уровня. Один из них — личностный опыт, обращенный внутрь человека, другой уровень — трансперсональный опыт. В последнем случае открывается трансличностное сознание, когда мы начинаем воспринимать себя находящимися в ничто — вне привычного пространства-времени, вне предметности. Достичь трансперсонального сознания можно, как свидетельствуют факты, различными способами: и через психоделические опыты, и через медитацию.

Нам представляется, что ряд идей Людвига Витгенштейна, обсуждаемых в настоящее время в отечественной литературе, имеет непосредственное отношение к рассматриваемой проблеме ценностей. Он писал, что хорошее учение не обязательно должно увлечь человека, он может следовать ему, как предписанию врача. Но в какой-то момент тебя может что-то увлечь, и ты совершенно преобразишься. Мудрость бесстрашна, замечает Л. Витгенштейн; тогда как вера — это страсть. Мудрость — нечто холодное и с этой точки зрения глупое. Мудрость просто утаивает от тебя жизнь. Она — как холодный серый пепел, прикрываю-

<sup>22</sup> См.: Урманцев Ю. А. О формах постижения бытия // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 91.



щий жар. Так не бойся сказать бессмыслицу! — призывает философ. Нужно только, чтобы ты прислушался к своей бессмыслице<sup>23</sup>. Зададимся вопросом: что значит прислушаться к тому, что говоришь? Исходя из контекста, философ имел в виду тот самый жар страсти, который находится под пеплом мудрости. В мудрости и через мудрость проявится страсть. Зная толк в науке и вполне отдавая ей должное, отмечает М. С. Козлова, Л. Витгенштейн считал куда более высокой ценностью жизнь людей, тот внеучный опыт, что и задает человеческую доминанту, осмысленность всем действиям, поступкам, помыслам людей<sup>24</sup>. Борьбаться, надеяться и даже верить, считал он, можно и без того, чтобы верить научно, возможна некая религиозная вера, являющаяся собой один лишь страстный выбор системы ориентаций. Оставаясь верой, она вместе с тем была бы и образом жизни или способом суждения о жизни<sup>25</sup>.

Исследователи отмечают принципиальную позицию Витгенштейна в его отношении к познанию: факты в «Логико-философском трактате» ограничены «мистическим», т.е. тем, что невыразимо и представляет собой интуитивное созерцание мира в целом. «Вечное и важное для человека часто таится под непроницаемым покровом, — писал философ. — Он знает: за ним скрывается что-то, но не видит этого. Покров отражает дневной свет»<sup>26</sup>.

З. А. Сокулер высказывает предположение о влиянии на Л. Витгенштейна философии жизни<sup>27</sup>. Такое предположение будет оправданным, если «заново продумать витгенштейновскую трактовку философии». Оказывается, предложения «Логико-философского трактата» служат для того, чтобы мы могли перейти от осмысленных предложений к некоего рода узрению того, что никак не может быть высказано: мира как целого. И именно относительно мира как целого мы узнаем, что «мир и жизнь суть одно». Это проливает свет на происхождение идеи о том, что может быть высказано в предложениях, а что нет. Откуда, задается вопросом

<sup>23</sup> См.: Витгенштейн Л. Культура и ценность // Человек. 1991. № 6. С. 91–92.

<sup>24</sup> См.: Козлова М. С. «Разрозненные заметки» Людвиг Витгенштейна // Человек. 1991. № 5. 96.

<sup>25</sup> См.: Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 93–94.

<sup>26</sup> См.: Там же. С. 97.

<sup>27</sup> См.: Сокулер З. А. «Жизнь и мир суть одно»: философия, логика и этика в «Логико-философском трактате» // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 73.

З. А. Сокулер, — происходит сама идея о том, что возможности предложений ограничены, что в них нельзя выразить самое ценное и важное для человека? Мы постоянно встречаем подобное представление в христианском и иудейском богословии, особенно в мистических учениях. Ту же идею можно найти и ближе, у современников Л. Витгенштейна — философов жизни. Здесь она приобретает более конкретное значение: речь идет о невозможности познать и выразить жизнь средствами науки и на ее языке. Но то же самое показывает и Л. Витгенштейн в «Трактате»: «жизнь» не может быть высказана предложениями. Она относится к сфере того, что может быть только показано. Сфера того, что может быть только показано, но никак не высказано предложениями с точным и определенным смыслом, открывает пространство, в котором, по-видимому, должна действовать способность понимать то, что показывает себя.

Л. Витгенштейн отрицает существование особых объектов философии, которые она якобы исследует и описывает. Отрицает существование такого философского объекта, как «мыслящая вещь» или «Я». В мире, говорит он, нет такой вещи. В самом деле, философские утверждения о «Я» априорны. В противном случае это были бы фактуальные утверждения и принадлежали бы они не философии, а естественной науке, например психологии. Тезис о том, что «мир и жизнь суть одно», означает, что жизнь как предмет философской рефлексии не есть предмет или явление в мире. Жизнь не физиологическое и не психологическое явление. Жизнь, о которой говорит философия, не может быть ничем иным, как всем миром, миром как целое.

Однако утверждения о мире в целом бессмысленны. Следовательно, бессмысленны и любые утверждения о жизни как таковой, о сущности жизни и т.п., если это философские, а не конкретно научные утверждения о жизни как определенном классе явлений. З. А. Сокулер считает, что такое понимание Л. Витгенштейном жизни аналогично шпенглеровскому. О. Шпенглер противопоставлял не явления жизни и явления, ей противоположные (как Ф. Ницше), но органическое восприятие мира — механистическому его восприятию. И то, и другое восприятие касаются не определенного круга явлений, но простираются на мир в целом.

Л. Витгенштейн говорит, что солипсизм пытается выразить нечто правильное, однако не поддающееся выражению в языке. Это

«правильное» заключается в том, что мир есть мой мир. Следовательно, афоризм «Мир и жизнь суть одно» означает, что мир есть жизнь потому, что он есть мой мир. «Я» является границей мира. Ясно, что речь идет не о пространственной границе, не о границе, показывающей, где кончается мир, но о такой границе, которая пронизывает мир, делает его оформленным и структурированным. В этом смысле субъект есть граница мира как его организующий принцип. В то же время мы знаем, что «логика наполняет мир; границы мира суть также ее границы». Таким образом, мир, с одной стороны, пронизан и оформлен метафизическим субъектом и жизнью, а с другой — логикой.

Это означает, что логика выступает как грань или как проявление метафизического субъекта. Мир есть жизнь, поскольку он пронизан субъектом. Но в мире субъект представлен логическим пространством. Понять это можно, как считает З. А. Сокулер, так, что этот мир есть жизнь. Жизнь, превосходящая возможность выражения, непостижимая, немислимая и мистическая. И логика является выражением того, что этот мир есть мир метафизического субъекта. Она есть проявление этой безличной, — но тем не менее живой! — субъективности. В то же время мир существует в логическом пространстве и разбивается на факты. И в фактах нет ничего невыразимого, мистического. Так что мир, с одной стороны, есть совокупность содержащихся в логическом пространстве фактов, в которых нет ничего высшего. С другой — этот же самый мир при взгляде на него как на целое есть жизнь<sup>28</sup>. Интересно, что тут логика оказывается посредником между этими двумя образами мира. С одной стороны, она есть условие работы языка, а с другой — постоянно отсылает каждый элемент и языка, и мира к целому.

Чувственные и медитативные формы ценностного наряду с рационализацией выявляют специфику данного способа освоения действительности. Именно ценностное освоение позволяет не просто включить в единую область разнородные на первый взгляд элементы человеческого бытия, но и обосновать их взаимодополнительность.

<sup>28</sup> Сокулер З. А. Указ. соч. С. 73.

#### 4.3. МИСТИЦИЗМ И РАЦИОНАЛИЗМ: ВОЗМОЖНОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ

О мистицизме Л. Витгенштейна упоминает и К. Поппер. Но что для него самого является иррациональным? В одном месте книги «Открытое общество и его враги», касаясь работы А. Бергсона «Два источника морали и религии», он отождествляет иррациональный и интуитивный элемент творческой мысли. Однако замечает, что и научная жизнь, и рациональное мышление не чужды интуиции. К. Поппер различает два вида интуиции. Это, во-первых, интуиция в «первобытном» состоянии и, во-вторых, интуиция, подчиненная контролю и проверкам. Другими словами, есть интуиция не зависящая от разума, и есть интуиция, находящаяся под контролем разума<sup>29</sup>.

Доктрина мистической интуиции, по К. Попперу, наряду с доктриной мистического единства лежит в основе мистики. Он присоединяется к мнению, что из двух этих характеристик наиболее фундаментальной оказывается мистическое единство; мистическая же интуиция является примером мистического единства. Доктрина мистического единства есть утверждение, согласно которому в мире реальностей существует большая степень единства, чем та, которую мы распознаем в мире обычного опыта. Доктрина мистической интуиции — это утверждение, согласно которому существует способ познания, который ставит познающего в более тесное и более непосредственное отношение к тому, что познается, чем отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом в обычном опыте<sup>30</sup>.

К. Поппер дает краткий очерк истории мистики в западноевропейской философии. Доктрину мистического единства он связывает с двумя чертами: холизмом и тождеством познающего и познаваемого. Доктрина мистического единства впервые ясно заявлена Парменидом в его холистической доктрине Единого. Истинное бытие «неделимо, ибо оно все одинаково, а вот тут его ничуть не больше, а вот там ничуть не меньше». Платон добавил к доктрине Единства разработанную им теорию мистической интуиции и общения с божественным. Аристотель в трактате «О душе» разработал мистическую теорию знания — учение о единстве познающе-

<sup>29</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 97.

<sup>30</sup> Там же. С. 389.

го субъекта и познаваемого объекта. Далее, неоплатоники разработали теорию мистической любви. По мнению К. Поппера, начала этой теории можно найти у Платона (к примеру, в его учении о «государстве» согласно которому философ любит истину и которое тесно связано с доктриной холизма и общения философа с божественной истиной).

К. Поппер считает, что у Пифагора, Гераклита, Парменида и Платона мистические и рационалистические элементы перемешаны. Особенно это характерно для Платона. Вопреки тому значению, которое он придавал «разуму», Платон включил в свою философию такую мощную примесь иррационализма, что тот почти вытеснил унаследованный от Сократа рационализм. Спиноза, пытавшийся сочетать картезианский интеллектуализм и мистические тенденции, заново открыл теорию мистической интеллектуальной интуиции, которая вопреки сопротивлению Канта, привела к посткантианскому росту «идеализма», к Фихте, Шеллингу, Гегелю. Гегелевская философия тождества демонстрирует несомненное влияние на нее мистической теории знания Аристотеля<sup>31</sup>.

Мистицизм Л. Витгенштейна К. Поппер характеризует как типично холистский. Здесь следует остановиться на представлении К. Поппера о холизме. Отмечается, что это представление состоит как минимум из трех разных положений. Во-первых, невозможность рассмотрения отдельных элементов или индивидов в рамках целого; во-вторых, приоритет коллектива, класса, расы, государства перед индивидами (индивиды должны служить коллективу); в-третьих, жизнь и функционирование социальных институтов осуществляется по определенным законам (целое больше суммы составляющих его частей), включенным в более широкие исторические связи, в которых находятся индивиды<sup>32</sup>. Применительно к Л. Витгенштейну холизм — это именно интуитивное созерцание мира в целом. К. Поппер приводит характерное высказывание автора «Логико-философского трактата»: «Мистическое не то, как мир есть, но то что он есть. — Созерцание мира (с точки зрения вечности) есть его созерцание как ограниченного целого. — Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое». К. Поппер считает, что этот холистский универсальный мистицизм стремится занять

<sup>31</sup> Поппер К. Открытое общество... С. 241.

<sup>32</sup> См.: Петров И. И. Ренессанс критического рационализма в Германии и России // На пути к открытому обществу. Идеи К. Поппера и современная Россия. М., 1998. С. 78.

не свое место. «Мир», «целое», «природа» и другие аналогичные абстракции — продукты нашего разума. В итоге мистицизм пытается рационализировать иррациональное и одновременно ищет таинственное в неподобающем месте<sup>33</sup>.

Обращает на себя внимание интерпретация К. Поппером социальных и социально-психологических оснований мистицизма. Он полагает, что мистицизм следует рассматривать как выражение тоски по утраченному единству закрытого общества и поэтому как реакцию на рационализм открытого общества. Именно рациональностью основатели открытого общества (люди, подобные Сократу) отличаются от тех, кто пытался остановить развитие этого общества (подобно Платону). Мистика как реакция на крах закрытого общества может быть охарактеризована как бегство в мечту о рае, в котором племенное единство раскрывается как неизменная реальность. Платоновская мечта о единстве, холизм и коллективизм являются продуктами утерянного племенного духа. Это — выражение чувств тех, кто страдает от напряжения цивилизации, и одновременное страстное обращение к этим чувствам<sup>34</sup>.

Вместе с этим противопоставлением у К. Поппера обнаруживается и взаимосвязь рационального и иррационального, прежде всего в моменте становления открытого общества. Переход к нему знаменуется революцией в сфере духа, передающей всю полноту власти Разуму. Но человек, доверившись одному только Разуму, подвергает себя мучительному напряжению. Оно особенно усиливается, когда рациональный поиск истины наталкивается на препятствия, кажущиеся непреодолимыми, топчется или мечется, не видя выхода из тупика. Тогда на помощь Разуму должны прийти иные душевные способности, например интуиция, хотя бы на время восстанавливающие разрушенную или давшую трещины целостность бытия, утраченный «комфорт» бездумного и безответственного общения с миром.

Интуиции Красоты, Справедливости, Бога — это средства поддержания духовных сил перед угрозой отчаяния и безволия. Однако, преодолев очередной кризис, Разум вновь и вновь отодвигает в сторону и подчиняет своему суждению все прочие движения души человека<sup>35</sup>. Парменид первым пытался искать спасения от этого

<sup>33</sup> См.: Поппер К. Указ. соч. С. 97.

<sup>34</sup> Там же. С. 246.

напряжения при помощи интерпретации своего видения остановленного мира, как выражения истинной реальности и текучего мира, в котором он жил, как в иллюзии. Но уже в XIX в., особенно у Гегеля и А. Бергсона, К. Поппер находит эволюционную мистику, которая в своем поклонении изменению, прямо противопоставляет ненависти к изменению, культивируемой Платоном и Аристотелем. И все же, как полагает К. Поппер, глубинный опыт этих двух форм мистики един. Им обеим свойственна сверхчувствительность к изменению. И тот, и другой вид мистики представляет собой реакцию на страшный опыт социального изменения: опыт, который у одних мог сочетаться с надеждой на остановку изменения, у других — с несколько истерическим (и, безусловно, двусмысленным) принятием изменения как реального, существенного и желательного.

К. Поппер признает, что мистика достаточно многообразна, чтобы работать в различных политических направлениях. Мистики и мистика имеют своих представителей даже среди апостолов открытого общества. Именно мистическая интуиция лучшего, менее разделенного мира, безусловно, вдохновляла не только Платона, но и Сократа. В целом, противопоставляя собственную позицию бергсоновской, К. Поппер считал, что мистицизм — следствие перехода к открытому обществу, а не наоборот — открытое общество как продукт мистической интуиции. А. Бергсон имел в виду вполне конкретную интуицию открытого общества как его предчувствие, а К. Поппер переходит на общефилософские позиции критики мистической интуиции и мистицизма в целом как способа постижения мира.

В. М. Лейбин, обращаясь к проблеме соотношения рационального и иррационального у К. Поппера, подчеркивает, что в основе критического рационализма лежит вера в разум. Речь идет об исходной установке исследования, согласно которой вера, как нечто иррациональное, предопределяет знание, являющееся продуктом рациональной деятельности человека. Выходит, что предпосылка рациональности — иррационализм, т.е. иррациональная вера в разум. Поэтому критический рационализм, как считает В. М. Лейбин, можно иначе назвать иррациональной рациональностью<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> См.: Порус В. Н. Идея «открытого общества»: от теории к российской практике // На пути к открытому обществу. Идеи К. Поппера и современная Россия. М., 1998. С. 31–32.

<sup>36</sup> См.: Лейбин В. М. Открытый мир: рационализация самообмана // На пути к открытому обществу. Идеи К. Поппера и современная Россия. М., 1998. С. 119.

Более того, он формулирует принципиальную концепцию «критического иррационализма», в которой принцип критического иррационализма берется за исходный постулат исследования человека, общества и культуры. В. М. Лейбин подчеркивает, что вовсе не выступает с радикально противоположной позиции по отношению к критическому рационализму К. Поппера. Речь идет об ином понимании исходных оснований исследования и следствий, из этого вытекающих.

Во-первых, общим является вера в разум, провозглашаемая К. Поппером. Она представляется В. М. Лейбину более предпочтительной, чем ниспровержение разума. Такая вера в разум, целесообразная по существу, является тем не менее иррациональной по своей природе. Во-вторых, выбор веры в разум для К. Поппера — это этическое основание деятельности; и логика рассмотрения как исследовательской, так и человеческой деятельности в целом осуществляется в направлении от этики к эпистемологии. Для В. М. Лейбина свободный выбор веры в разум является эпистемологическим основанием и логика рассмотрения деятельности осуществляется от эпистемологии к этике.

В-третьих, с точки зрения К. Поппера, утверждение, что человек поддается эмоциям, а не рациональным аргументам, не является обоснованным, и поэтому следует большее внимание обращать на взаимную аргументацию, а не на человеческие страсти. На взгляд В. М. Лейбина, рациональные аргументы человека часто являются рационализацией его бессознательных влечений, порывов, переживаний, страстей, и, следовательно, в процессе общения людей и обмена мнениями важно понять не только то, что представляют собой аргументы, но и то, что за ними стоит.

В-четвертых, для К. Поппера самоанализ не может заменить собой практические действия, связанные с установлением демократических институтов, являющихся единственной гарантией свободы критической мысли. Установление демократических институтов первично по отношению к свободе критической мысли. В. М. Лейбин считает, что самоанализ способен привести к свободе критической мысли и в условиях отсутствия демократических институтов. Таким образом, формулируется проблема оснований, предпосылок установления демократических институтов. По мнению В. М. Лейбина, без самоанализа невозможно установление демократических институтов. Самоанализ, пишет он, может способствовать пробуждению критического мышления человека и осознанию того, что созданные им демократи-

ческие институты сами по себе не являются надежной, тем более единственной гарантией свободы мышления и действия, что в конечном счете таким гарантом для себя выступает он сам.

В-пятых, согласно К. Попперу, рациональный подход ведет к осуществлению контроля над свободой человека. Власть закона действительна в силу того, что порождает у человека страх оказаться лишенным свободы. Это означает, что этический срез критического рационализма ограничивается исходной предпосылкой исследователя и не распространяется на результат человеческой деятельности. В. М. Лейбин же считает любой закон, стоящий на страже завоеванной человеком свободы, но навязанный ему извне, принуждением, насилием, подталкивающим свободолобивого гражданина к таким рациональным действиям, которые направлены на поиск путей и средств, способствующих обходу закона ради удовлетворения своих потребностей, желаний и запросов.

В-шестых, критический иррационализм не подвергает сомнению необходимость установления закона, но по-иному, чем критический рационализм, подходит к пониманию самого закона. Никакой закон, даже выведенный на основе межличностной теории разума, не будет достаточно действенным, пока он не станет внутренним законом самого человека. Таким законом может стать внутреннее убеждение человека поступать именно так, как велит его совесть. Та со-весть, которая представляет собой не столько сознание того, что плохо или хорошо, сколько самосознание, основанное на вести, почерпнутой из исходной установки нравственного отношения человека к себе, к другим людям и миру. Лежащая в основе исследовательской деятельности иррациональная вера в разум дополняется иррациональной верой в добро, благо, создавая тем самым необходимые предпосылки для перехода от эпистемологии к этике.

Таким образом, если критический рационализм ставит во главу угла разум человека, то для критического иррационализма основополагающим является благоразумие. По сути В. М. Лейбин утверждает, что основой демократических институтов России может быть страсть, т.е. страстная готовность принять эти институты. Они могут быть приняты только по со-вести, т.е. совпасть с чаяниями людей добра и блага. Следовательно, их должны почувствовать и пережить как добро и благо. В этом и заключается видимое противоречие: в России без страсти ничего не делается, а по страсти демократические институты, со-

гласно К. Попперу, не построишь, поскольку они имеют рациональную основу.

Как видим, в пространстве культуры у человека есть возможность обрести «свой» мир, путь к которому зависит от него самого и на пути к которому он становится самим собой. Л. Витгенштейн заметил: Борясь, ты борешься. Надеюсь, надеешься... Лишь отыскав, узнают, что искали.

С рационалистической точки зрения на основе мистики и иррационализма складываются ценности закрытого общества; демократические ценности возможны лишь на рациональном основании. Оппоненты критического рационализма, напротив, полагают, что рационалистические основания ценностей есть лишь выражение иррационализма. Представляется справедливым обращение к одному из критериев, полагающих демаркацию между рационализмом и иррационализмом: иррационалист, понимающий, что он иррационалист, таковым не является. Это означает, что вполне правомерен рациональный подход к существованию иррационального. Классический пример был продемонстрирован З. Фрейдом. Следует, таким образом, различать иррационализм как позицию принципиальной непостижимости и таинственности первооснов бытия и иррационализм как допущение иррациональных уровней сознания как области формирования ценностей и смыслов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В последнее десятилетие XX в. аксиология как область теоретической философии развивалась достаточно интенсивно. Вместе с тем сохраняется задача обоснования общеприкладной теории ценности. Обращение к области аксиологии требует предварительного понимания тех парадигм, в которых могут рассматриваться такие ее проблемы, как природа ценности, место человека в ценностном отношении с миром, эвристические и мировоззренческие возможности аксиологии. Такими парадигмами выступают субстанциальный подход, с одной стороны, и реляционный подход, — с другой. Современный субстанциализм представлен, в частности, постмодерным эссенциализмом, основу которого составляет не натуралистическая, а антропологическая метафизика. Всеобщая единая действительность должна быть познана, с этой точки зрения, не через мир, а через человека. Именно человек, а не природа без человека составляет основополагающую модель всеобщей действительности. Автор разделяет убеждение, что сейчас главное в метафизике и онтологии — соединить сущностное мышление с философией субъективности. К познанию и объяснению предметов нужно идти от человека, а не наоборот — познавать человека через предметы.

Главная задача проведенного исследования состояла в выявлении круга понятий, идей, подходов, которые бы были содержательно связаны между собой и в этой взаимосвязи давали определенный единый уровень понимания человеком себя и мира. В процессе анализа выявлено несколько дискуссионных узлов современной философской рефлексии, в том числе соотношение метафизики и философии; соперничество «двух метафизик» — метафизики бытия и метафизики становления. Обсуждение онтологических вопросов непосредственно затрагивает теорию ценности. Это касается таких проблем, как релятивный характер диспозиционности; значение потребностей для установления цен-

ностного отношения к миру; intersubъективность как способ формирования ценностей.

Для отечественной философии субстанциальная концепция в аксиологии — путь, имеющий прочную традицию, идущую от органической философии XIX в. через философов «серебряного века» к нашим современникам. Таким образом, обосновывается тезис, что одной из предпосылок развития русской философии был органицизм как совокупность взглядов, выражающих стремление к целостному мировосприятию, и архетипическая направленность национального духовного склада. Ценностный характер русского национального сознания отразился уже в органической философии ранних славянофилов. Воплощением органичности стала идея цельности человека и познания, которая содержала положение не столько о противопоставлении, сколько о различении и единстве ценностного (воля и вера) и рационального элементов духа и жизни.

Те же тенденции целостного мировосприятия выражаются в персоналистическом подходе к человеку. Единые устремления, а не показное единодушие возможны только при условии личностного переживания не общего энтузиазма, а индивидуального отношения к происходящему. Такое отношение возможно лишь на основе подлинно-личностного бытия человека.

Понимание двойственной (рациональной и иррациональной) природы ценности позволило раскрыть ценностный способ освоения действительности как отношение, в котором «схватывается» единство устойчивости и изменчивости. Однако подобная амбивалентность оборачивается противоречивостью в своих истоках. В рамках коммуникативных концепций рационализация как способ освоения действительности преобладает. Любые формы эмоциональности, страстности, непосредственности с таких позиций есть лишь наивное, при этом культурно и социально обусловленное, выражение рационализации. В диалогических концепциях, напротив, переживание, эмоциональный, чувственный элемент непосредственно участвуют в процессе смыслообразования. Чувственные и медитативные формы ценностного наряду с рационализацией выявляют специфику данного способа освоения действительности. Ценностное освоение позволяет не просто включить в единую область разнородные на первый взгляд элементы человеческого бытия, но и обосновать их взаимодополнительность.



Программа «Межрегиональные исследования в общественных науках» была инициирована Министерством образования и науки РФ, «ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) в 2000 г.

Целью Программы является расширение сферы научных исследований в области общественных и гуманитарных наук, повышение качества фундаментальных и прикладных исследований, развитие уже существующих научных школ и содействие становлению новых научных коллективов в области общественных и гуманитарных наук, обеспечение более тесного взаимодействия российских ученых с их коллегами за рубежом и в странах СНГ.

Центральным элементом Программы являются девять Межрегиональных институтов общественных наук (МИОН), действующих на базе Воронежского, Дальневосточного, Иркутского, Калининградского, Новгородского, Ростовского, Саратовского, Томского и Уральского государственных университетов. «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)» осуществляет координацию и комплексную поддержку деятельности Межрегиональных институтов общественных наук.

Кроме того, Программа ежегодно проводит общероссийские конкурсы на соискание индивидуальных и коллективных грантов в области общественных и гуманитарных наук. Гранты предоставляются российским ученым на научные исследования и поддержку академической мобильности.

Наряду с индивидуальными грантами большое значение придается созданию в рамках Программы дополнительных возможностей для профессионального развития грантополучателей Программы: проводятся российские и международные конференции, семинары, круглые столы; организуются международные научно-исследовательские проекты и стажировки; большое внимание уделяется изданию и распространению результатов научно-исследовательских работ грантополучателей; создаются условия для участия грантополучателей в проектах других доноров и партнерских организаций.

Адрес: 107078, Москва, Почтамт, а/я 231

Электронная почта: [info@ino-center.ru](mailto:info@ino-center.ru),

Адрес в Интернете: [www.ino-center.ru](http://www.ino-center.ru), [www.iriss.ru](http://www.iriss.ru)

**Министерство образования и науки Российской Федерации** является федеральным органом исполнительной власти, проводящим государственную политику в сфере образования, научной, научно-технической и инновационной деятельности, развития федеральных центров науки и высоких технологий, государственных научных центров и наукоградов, интеллектуальной собственности, а также в сфере молодежной политики, воспитания, опеки, попечительства, социальной поддержки и социальной защиты обучающихся и воспитанников образовательных учреждений.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет координацию и контроль деятельности находящихся в его ведении Федеральной службы по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам, Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки, Федерального агентства по науке и инновациям и Федерального агентства по образованию.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет свою деятельность во взаимодействии с другими федеральными органами исполнительной власти, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органами местного самоуправления, общественными объединениями и иными организациями.

**АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)»** — российская благотворительная организация, созданная с целью содействия развитию общественных и гуманитарных наук в России; развития творческой активности и научного потенциала российского общества.

Основными видами деятельности являются: поддержка и организация научных исследований в области политологии, социологии, отечественной истории, экономики, права; разработка и организация научно-образовательных программ, нацеленных на возрождение лучших традиций российской науки и образования, основанных на прогрессивных общечеловеческих ценностях; содействие внедрению современных технологий в исследовательскую работу и высшее образование в сфере гуманитарных и общественных наук; содействие институциональному развитию научных и образовательных институтов в России; поддержка развития межрегионального и международного научного сотрудничества.

**Институт имени Кеннана** был основан по инициативе Джорджа Ф. Кеннана, Джеймса Биллингтона и Фредерика Старра как подразделение Международного научного центра имени Вудро Вильсона, являющегося официальным памятником 28-му президенту США. Кеннан, Биллингтон и Старр относятся к числу ведущих американских исследователей российской жизни и научной мысли. Созданному институту они решили присвоить имя Джорджа Кеннана Старшего, известного американского журналиста и путешественника XIX века, который благодаря своим старани-

ям и книгам о России сыграл важную роль в развитии лучшего понимания американцами этой страны. Следуя традициям, институт способствует углублению и обогащению американского представления о России и других странах бывшего СССР. Как и другие программы Центра Вудро Вильсона, он ценит свою независимость от мира политики и стремится распространять знания, не отдавая предпочтения какой-либо политической позиции и взглядам.

**Корпорация Карнеги в Нью-Йорке (США)** основана Эндрю Карнеги в 1911 г. в целях поддержки «развития и распространения знаний и понимания». Деятельность Корпорации Карнеги как благотворительного фонда строится в соответствии со взглядами Эндрю Карнеги на филантропию, которая, по его словам, должна «творить реальное и прочное добро в этом мире».

Приоритетными направлениями деятельности Корпорации Карнеги являются: образование, обеспечение международной безопасности и разоружения, международное развитие, укрепление демократии.

Программы и направления, составляющие ныне содержание работы Корпорации, формировались постепенно, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам. Принятые на сегодня программы согласуются как с исторической миссией, так и с наследием Корпорации Карнеги, обеспечивая преемственность в ее работе.

В XXI столетии Корпорация Карнеги ставит перед собой сложную задачу продолжения содействия развитию мирового сообщества.

**Фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США)** — частная благотворительная организация, основанная в 1978 г. Штаб-квартира Фонда находится в г. Чикаго (США). С осени 1992 г. Фонд имеет представительство в Москве и осуществляет программу финансовой поддержки проектов в России и других независимых государствах, возникших на территории бывшего СССР.

Фонд оказывает содействие группам и частным лицам, стремящимся добиться устойчивых улучшений в условиях жизни людей. Фонд стремится способствовать развитию здоровых личностей и эффективных сообществ; поддержанию мира между государствами и народами и внутри них самих; осуществлению ответственного выбора в области репродукции человека; а также сохранению глобальной экосистемы, способной к поддержанию здоровых человеческих обществ. Фонд реализует эти задачи путем поддержки исследований, разработок в сфере формирования политики, деятельности по распространению результатов просвещения и профессиональной подготовки в практической деятельности.



*Научное издание*

**В.П. Барышков**

**АКСИОЛОГИЯ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ**

Монография

Художественное оформление серии *А. Л. Бондаренко*

Редактор *В.С. Сумарокова*

Компьютерная верстка *Л.Н. Проскурина, Н.В. Лезиной*

Подписано к печати 13.06.2005. Формат 60x90<sup>1/16</sup>.  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 12,0.

Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательская группа «Логос»  
105318, Москва, Измайловское ш., 4

По вопросам приобретения литературы  
обращаться по адресу:

105318, Москва, Измайловское ш., 4  
Тел./факс: (095) 369-5819, 369-5668, 369-7727  
Электронная почта: [universitas@mail.ru](mailto:universitas@mail.ru)

Дополнительная информация на сайте <http://logosbook.ru>