

С.Е. Ячин

**АНАЛИТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ:
ВВЕДЕНИЕ В ОПЫТ САМОПОЗНАНИЯ.
СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК**

Москва
ИНФРА-М
2014

ББК 87
УДК 130.3

Рецензенты: д-р филос. наук Ф.Е. Ажимов,
д-р филос. наук И.И. Докучаев

Ячин С.Е.

Я95 Аналитика человеческого бытия: введение в опыт самопознания. Систематический очерк. — М.: ИНФРА-М, 2014. — 217 с. ISBN 978-5-16-

Основываясь на принципах экзистенциальной аналитики, автор раскрывает многомерность человеческого бытия-в-мире, как бытия, рефлексивно соотношенного с Иным. Ключевым является вопрос, как субъект онтологически *проживает* и вместе с тем экзистенциально *переживает* свои жизненные мироотношения. Различение проживания и переживания установлено в качестве принципа онто-феноменологической дифференциации. Показано, как в рамках базовых жизненных мироотношений формируются четыре грани опыта любого человека: трансцендентный, символический, предметный и чувственный. Конечным итогом понимания человеческого бытия является высшая форма соотношенности с Иным: отношение соучастное, т.е. этическое.

Работа рассчитана на всех, кого интересует загадка человеческого бытия.

Ключевые слова: Аналитика человеческого бытия, экзистенциальный анализ, опыт самопознания, феноменологический подход, рефлексивная соотношенность, человеческие способности.

Yachin S.E.

The Human Existence Analytics: an Introduction to the Experience of Self-discovery. A Systematic Study. — М.: INFRA-M, 2014. — 217 p.

ISBN 978-5-16-

This paper aims to reveal the multidimensionality of human being-in-the-world within the human existence analytics and to show that human existence is reflexively correlated with the Other. The key question is how the subject ontologically lives and at the same time existentially experiences his relations to the world. The distinction between be-living and living through human's being-in-the-world is substantiated as the principle of onto-phenomenological differentiation. Within the irreducible multiplicity of human relations to the world four modes of human experience are formed: the transcendent, the symbolic, the objective and the sensual ones. Ultimately, it is shown that the key to understanding the human existence is the highest form of its correlation with the Other: the ethical relation. Thus, the universal for the world philosophy understanding of man as ethical and, as such, reasonable being is expounded.

The paper can be of interest to anyone who is concerned with the problem of man and who is familiar with some basic philosophical approaches to it.

Keywords: Human existence analytics, existential analysis, the experience of self-discovery, a phenomenological approach, reflexive correlation, human abilities.

ББК 87

ISBN 978-5-16-

© Ячин С.Е., 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Историко-философские и системные основания аналитики	9
Дельфийский принцип мудрости: «Познай самого себя» — как начало всякой философии	12
Феноменологические основания аналитики человеческого бытия	18
К систематике феноменологической аналитики	30
Аналитический принцип онто-феноменологической дифференциации	41
Глава 2. Сущность и существование человека	48
Парадокс сущности и существования человека	48
Свобода	50
Смысл творчества	61
Я	63
Что такое наша экзистенция?	64
Экзистенциальное априори и экзистенциалы	72
Сознание: тайна рефлексивного знания	81
Глава 3. Способность верить	85
Значение данной экзистенциальной способности человека среди других	85
Онтологические основания доверия Миру	93
Феноменологический план доверия	94
Вера в её отношении к мысли, чувству и воле	109
Глава 4. Способность мыслить	107
Что значит мыслить?	107
Бытие как общение: Онтологические условия мышления	118
Феноменальный план мышления	120
Символический план мышления	127
Нормативный план мышления	132
Мышление в его отношении к вере, воле и чувству	134
Многомерность мышления	136
Глава 5. Способность чувства	138
«Тёмная способность»	138
Феноменология тела	142

Присутствие чувства в других измерениях	151
Забота о себе	
Глава 6. Способность повелевать	158
Общий контур проблемы волевого мироотношения	158
Воля в онто-феноменологическом измерении	159
Дискурс власти	163
Предметная деятельность как «осуществление задуманного» и господство	165
Свобода воли	168
Воля в её отношении к мысли, чувству и вере	169
Глава 7. Личность и экзистенция	173
Личность: усилие быть человеком	173
Личность и индивидуальность	183
Глава 8. Этика: нравственное усилие быть	187
Человеческое бытие как нравственное усилие	187
О различении концептов «нравственность», «мораль», «этика»	191
Экзистенциальное априори нравственного бытия	195
Моральный конфликт	197
Антиномия живого участия и этического принципа	198
Моральный выбор	200
Справедливость: антиномия взаимности	201
Методологическое заключение и общие выводы	207
Литература	212

ВВЕДЕНИЕ

Самопознание — самое трудное знание, которое дано человеку освоить. Это воистину странно, поскольку знание себя — первое, с чего вообще может начаться всякое знание. Однако «то, что первое по природе, — говорит Философ, — познается в последнюю очередь». Познаётся с трудом и в последнюю очередь потому, что наше сознание имеет преимущественную и естественную установку на восприятие предметов внешнего мира, «где в непосредственном живом сознании мир внутренней жизни не отделился как особая специфическая реальность от чувственно-предметного бытия» [Франк (1916), 1997:9]¹. В силу этой привычки — замечать внешнее и не видеть внутреннего — мы склонны думать о себе и других лицах как о вещах. Но на деле, хотя и скрыто от себя, мы вовсе так не думаем. Мы изначально ставим себя в привилегированную позицию Субъекта (Я!) и рассматриваем мир и других людей (Субъектов) в отношении к себе, превращая их иногда в объекты. Противоречие явной и неявной установки далее проявляется во всех наших суждениях и даже поступках.

Развеять предрассудок естественной установки сознания и, насколько это возможно, сделать неявное явным составляет просветительскую задачу этих очерков, в той мере, в какой читатель только входит в философско-антропологическую проблематику. Но есть и другая задача — исследовательская (аналитическая), в большей степени обращенная к коллегам. В задачу философской антропологии, как дисциплинарного направления, возникшего в XX веке, входит задача «собрать воедино все данные наук о человеке» (М. Шелер). Задача по-прежнему актуальна. Не только потому, что всё большее число наук находят в человеке предмет для исследования, но и потому, что в силу растущего культурного разнообразия остается загадкой, почему человек может быть таким «ошеломительно разным». Что дает нам основания называть человеком и святого и злодея, младенца и взрослого, «дикаря» и цивилизованного человека. Нет такой нормы, которая была бы обязательной для всех культур и народов. Поэтому по-прежнему остаётся открытой главной задача познающего мышления (в философии представленная наиболее полно): установить, в чем же состоит Единство человека.

¹ Первая работа, в которой на феноменологических основаниях дается систематическая аналитика внутреннего мира человека, принадлежит С.Л. Франку — «Душа человека. Введение в философскую психологию» (1916).

Как мне представляется, экзистенциальная аналитика человеческого бытия предложила принципиальное решение, хотя оно не доведено до конца. Это решение основано на удивительной особенности человека, позволяющей ему ускользать от окончательных определений, а именно: наполняться и быть тем, с чем он имеет дело, *наполняться Иным* и потому *становиться иным*, чем он есть сейчас. Но вместе с тем *самому решать*, чем и как наполняться и кем быть. Вещь и животное заранее определены своими свойствами и инстинктами. В человеке есть и то и другое, но помимо этого есть способность к самоопределению. Человеком мало родиться, им еще нужно стать. Человек *становится* человеком благодаря принципиальной особенности своего бытия: *рефлексивной соотнесенности с Иным*. Последовательное проведение этого принципа понимания человеческого бытия составляет особенность и (как я надеюсь) оригинальность авторской позиции. Я пытаюсь построить теоретическую модель, которая как раз и позволяет понять, на чем стоит и как строится единство человеческого бытия.

В соответствии с принципом экзистенциальной аналитики, мы не можем рассматривать человека отдельно от мира, в котором он живет. Это обстоятельство категориально выражается тем, что предметом аналитики является не человек как особо сущее, но человеческое бытие-в-мире. Бытие-в-мире — исходная категория экзистенциальной аналитики. «Быть — это значит относиться», как формулирует закон всеобщей соотнесенности С.Н. Трубецкой [«Основания идеализма» (1896), 2000: 612]. Если мы примем это положение в качестве основания «теории человека», то дальше с достаточной очевидностью должны поставить два вопроса: (1) «Чем способ человеческой соотнесенности отличается от бытия остальных сущих?» и (2) «Можно ли свести бытие человека к какому-то одному отношению или этих отношений изначально должно быть некоторого рода множество?».

На первый вопрос я предлагаю ответить следующей онтологической формулой: Человеческое бытие есть бытие, *рефлексивно соотнесенное с Иным*.

Относительно второго вопроса. Весь наш опыт свидетельствует, что имеет место некоторая нередуцируемая друг к другу множественность отношений, «в центре» которых пребывает каждый из нас. Выражаясь нейтрально, человек как субъект (как «Я», как самость, как душа и др.) реален (жив!) только потому, что он имеет возможность вступать в четыре разных отношения: в отношение к предметному (окружающему) миру, к другим субъектам, к своей собственной телесности и к трансцендентному. Такова версия знаменитой (идушей еще от Аристотеля) «четверицы» бытия. Вся экзистенциальная аналитика принимает принцип множественности человеческого бытия, но очень по-разному и именно в этом вопросе следует «навести порядок».

Я предлагаю сделать теоретический ход, который в явном виде отсутствует в современной экзистенциальной аналитике. Из необходимости множественности бытийных отношений, в которых

находится экзистирующий субъект, следует, что они в обязательном порядке и неким универсальным образом должны *проживаться* и *переживаться* Субъектом. Ключевой вопрос состоит в том, как Субъект проживает каждое из своих миро-отношений? Мой ответ: как дарованную ему универсальную способность! Отношение к предметному миру — проживается в виде способности к волевому действию (как способность повелевать); отношение к другому субъекту — как способность понимания и вырастающего из него мышления; отношение к своей телесности — как способность чувства; и к трансцендентному — как способность к интуиции веры.

Трансформацию мироотношения в субъектное проживание я предлагаю назвать *онто-феноменологической дифференциацией*.

Сложность аналитики состоит в том, что *в чистом виде* ни мироотношений, ни их проживаний в своем опыте мы застать не можем. Они находятся в синкретичном состоянии, в состоянии, которое характеризуется рекурсивной зависимостью всего от всех. Тем не менее, и это ключевое, каждое мироотношение имеет собственную логику, образуя в душе (в сознании) каждого из нас всегда неповторимый и «многоцветный» рисунок жизни. Значение каждого из мироотношений в их синкретическом единстве бесконечно варьируется и создаёт характер человека. В этом аспекте можно выделить некие «идеальные типы»: художественный тип человека (это тот, кто акцентирует значение чувственного начала человеческого бытия), религиозный тип (тот, для кого интуиция веры является ведущей), мыслительный тип (того, кого по жизни ведет сущностная диалогичность или кооперативность мышления) и волевой тип человека практического действия. А далее бесконечные вариации характеров в зависимости от игры логики мироотношений.

Хотя эти очерки и носят систематический характер, но остаются только введением в опыт аналитики человеческого бытия. Именно в силу синкретической множественности мироотношений и их проживаний нет никакой возможности аналитически рассмотреть все ситуации человека и все грани его талантов. Очень конспективно представлены сюжеты влияния (следов и прививок) одних способностей человека на другие. А именно эти взаимные следы порождают конкретную ситуацию человека.

Особое значение аналитика человеческого бытия имеет для гуманитарных наук. Будучи науками о человеке, о способах и результатах его деятельности, эти науки, в силу общей *объектной* направленности научного метода, имеют смутное представление о субъективной стороне или *субъектности* человеческого бытия, а потому и о сущности человека. Однако все науки, изучающие человека и сферы его деятельности (политическую, экономическую, культурную и др.) по необходимости вынуждены создавать свою модель человека. Так возникают образы человека как *homo politicus*, *homo economicus*, *homo genus* etc. При этом особенности поведения человека в частной

сфере его жизнедеятельности универсализируются и специфический для данной сферы мотив деятельности начинает рассматриваться как едва ли не единственный. Например, специфичный для политической сферы мотив власти трансформируется в образ человека, одержимого стремлением к ней. Или присущий человеку мотив «максимизации полезности» (выгоды), обязательный для всякой экономической деятельности, точно так же начинают рассматривать как единственно возможный. Есть и другие, столь же значимые для разных ситуаций человеческого бытия, жизненные мотивы, обуславливающие их ценности или экзистенциальные установки.

Множественность экзистенциальных установок, или, как их обычно называют, «ценностных ориентаций», — это реальность человеческого бытия. Реальность такова, что каждый из нас в конкретной ситуации вынужден решать, чему отдать предпочтение или как совместить борющиеся мотивы. Так вновь возникает вопрос, каковы основания и условия Единства человеческого бытия в условиях множественности мотивов и скрытых за ними онтологических измерений.

Сразу скажу, с чем связана «неисполнимость» задачи «окончательной систематики». Все дело в том, что значимость той или иной способности человека определяется им самим, тем, какое значение *он сам* придает своей способности мыслить, повелевать, действовать, сопереживать, верить и др. Главная особенность аналитики человеческого бытия состоит в том, что человека нельзя познавать так же, как обычную вещь. Человек как человек является *причиной самого себя* или Свободой. Как таковой человек *существует способом самопознания и самоопределения*. Потому он в полной мере никогда не может стать предметом объективного научного изучения. Это не означает, что у человека нет фиксированных свойств, но не в них состоит суть человеческого бытия. Она состоит в способности человека развивать и трансформировать эти свойства — вплоть «до неузнаваемости». Как точно заметил Ж.-П. Сартр, мы с вами конечно сделаны, но вопрос не в том, что из нас сделали, но что вы сами сделали из того, что с вами сделали.

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ И СИСТЕМНЫЕ ОСНОВАНИЯ
АНАЛИТИКИ**

**ДЕЛЬФИЙСКИЙ ПРИНЦИП МУДРОСТИ: «ПОЗНАЙ
САМОГО СЕБЯ» КАК НАЧАЛО ВСЯКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Согласно преданию, заповедь «Познай самого себя» — это плод совместных раздумий «семи великих мудрецов» Древней Греции: Фалеса, Питтака, Бианта, Солона, Клеобула, Мисона и Хилона (VI в. до н.э.). Собравшись однажды в храме Аполлона в Дельфах, они пришли к общему решению, что началом мудрости является указанная заповедь (принцип) — γνῶθι σεαυτόν [*гноти сэ аутон*], который и был запечатлен на стене храма Аполлона в Дельфах как призыв каждому входящему. (В частности об этом свидетельствует Платон в своем диалоге «Протагор» (343a-b).) Отсюда традиционное название этого тезиса — «заповедь Дельфийского оракула». Хилон эту же мысль развивал так: «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную».

Этой заповеди отдали должное все зачинатели греческой философии. Гераклит в своем великом учении о Логосе — *объединяющем всё в мировом начале* — говорит: <о нём> «я спрашивал самого себя», искал ответ «в душе, глубин которой не найти». Парменид, в поиске истинно сущего, противопоставляет внутреннее умозревание внешнему «многоопытному знанию». Впоследствии Сократ положил этот принцип в основу своей этической проповеди, разъясняя его ученикам и широко используя в своих беседах, отчего ему даже стали приписывать авторство этой заповеди.

Этот тезис действительно выражает существо и феноменологический настрой дальнейшего хода всей европейской философии. И не только европейской. С этого принципа начинаются все великие учения «осевого времени»¹. Например в конфуцианстве: «Исчерпавший до конца своё сердце познает свою природу. Познавший свою природу познает Небо» (Мэн-цзы, 13.1, глава «Исчерпать сердце И»). В даосской традиции: «Знающий людей мудр, знающий себя просветлён. Побеждающий людей силён, побеждающий себя могуществен». («Дао

¹ На эти параллели обратила мое внимание Н.Ю. Приходько.

дэ цзин», 33). В буддизме: «Так как Дхарма ни в каком ином месте, кроме как в уме, не находится, нигде в другом месте нет Дхармы, посредством которой может быть достигнуто Освобождение. Снова и снова вглядывайся внутрь своего ума». (Падмасамбхаве, VIII в. н.э.).

Трактовки заповеди неоднозначны¹, но независимо от них все понимают, что этим принципом *открывается дверь во всю* собственно философскую проблематику. Дело в том, что то *предельное*, о чем мыслит философия, — буквально находится «внутри» каждого из нас и открывается посредством методической *рефлексии*. Когда мы размышляем о Боге, Космосе, Бесконечности, Справедливости, Истине, Красоте, Причинности, Сущности и т.д. (берите любую философскую категорию), то эти «предметы» мы открываем в себе, в своей душе, разуме или сознании. Но никоим образом не стоит думать (и мудрецы точно так не думали), что эти «предметы» философского размышления имеют только субъективный статус, что они есть собственные мнения каждого из нас. Ведь достаточно заметить, что эти категории (идеи) имеются у каждого, мы все заранее знаем о них, хотя можем не замечать. Сегодняшняя принята говорить, что эти категории (идеи) имеют интерсубъективный статус (потому слово *внутри* взято к кавычки). Правильнее полагать и говорить, что человек обладает особым *рефлексивным внутренним видением*, которое открывает перед ним феномены особого рода, не имеющие непосредственного эмпирического существования. К этому видению предельно и зывали мудрецы и впоследствии Платон. Устами Сократа он ставит вопрос, который можно считать эпиграфом ко всей аналитике человеческого бытия: «И вы думаете, что можете познать природу души, не познав природу целого?» [«Федон», 270c]².

Этот принцип характеризует разрыв мифологического и философского мировоззрения. Миф опирается на опыт внешних чувств и даже богов помещает во внешнем пространстве, например на Олимпе. Новое мировоззрение находит Логос в душе. Но отсюда риск субъективизма, от которого мифологические были чрезвычайно далеки. Например, обнаружив идею Бога в душе (в сознании), можно попытаться трактовать ее как конструкцию ума, как некую значимую иллюзию. (Так, например, полагал Фрейд.)

¹ Об этом см. в работе «Герменевтика субъекта» (1982) М. Фуко [2007].

Обычно принципу дается морально-психологическая интерпретация, якобы он подразумевает призыв человеку о необходимости понять, что он хочет, что сделает его истинно счастливым и какими возможностями для достижения этой цели он располагает. Хотя этот момент имеется, но принцип не сводится к нему.

² И действительно, этот вопрос в качестве эпиграфа использует Л. Бинсвангер в работе «Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии» [Бинсвангер 1999].

Категории бытия, которые анализирует философия, относятся к такого рода феноменам внутреннего видения. *Сущность, Вечность, Время, Причинность* как таковые не имеют для нас эмпирического существования, их нельзя потрогать руками или узреть глазами, но их вполне можно *умо-зреть* <в самом себе>, что с самого начала и делает философия.

Да, действительно, человеку в его обычном состоянии не свойственно размышлять о том, что есть *Сущее, Бытие, Качество, Мера, Действительность, Цель, Свобода...* Однако фактически, не оперируя такого рода категориями, человек (каждый из нас) без опоры на них просто не мог бы существовать как разумное существо. Именно это греческие мудрецы и имели в виду: только обратив внимание <своего познающего> разума на его собственные условия и способности, человек начинает жить по человечески.

Девиз «Познай самого себя» фиксирует определяющую особенность человеческого бытия, о которой в основном и пойдет речь в этих очерках, что человек существует способом самоописания, или, более строго, способом *рефлексивной соотнесенности с Иным*. Человек творит сам себя, осознавая, что он есть, и, главное, задавая то, каким он *должен* и хочет быть. Человек живет особым, отличным от животного способом — он пробрасывает себя в будущее, пробрасывает своими осмысленными мечтами и проектами. Человек сам себя выбирает¹. А если он этого не делает, то он уже не живет². Таким образом, в этом девизе свернуты феноменологические и экзистенциалистские интенции всей европейской философии. Однако то, что философия по существу есть феноменология, что она изначально начиналась как таковая, целиком обнаружилось не сразу.

Я особенно хочу подчеркнуть изначальную феноменологическую интенцию этого принципа, которая, получив дополнительный импульс от Декарта и Канта, вполне развернулась только в начале XX века. Так, метод феноменологической редукции (методической рефлексии) как основной в феноменологии Э. Гуссерля — есть по сути строгое методическое следование заповеди греческой мудрости. Но дополнительный импульс был нужен, поскольку рассматриваемый принцип допускает субъективно-идеалистическую или эмпиристскую (психологическую и упрощенную) трактовку. Согласно этой трактовке человеческое живое существо просто обладает имманентными

¹ В той или иной форме эту мудрость исповедовали многие древние учения. Мысль выражалась примерно так: если человек поднимает свои глаза к звездам, то он возвышает себя, если же он смотрит на мусор, то им в конечном итоге и становится.

² Можно было бы сказать «...живет не как человек, но как животное», да только как животное (не мечтая и не проектируя) человек вообще жить не может. Лишенный этой способности (или возможности) он просто умирает.

свойствами в качестве функций его органов. Поскольку речь идет о мышлении и познании, то этим органом считается мозг. Этот орган, в силу своего устройства, вырабатывает функциональные структуры, которые видятся человеком как общие категории мышления. Таким образом, способность мыслить, например процессы в соответствии с категорией причинности, определяется способностью мозга вырабатывать функциональную структуру причинности и т.п. Признаем возможность понимать принцип: «Познай самого себя» — в смысле: «Познай устройство собственного тела» или как «...своего психического аппарата» (разница между последними двумя утверждениями есть, но небольшая). Выскажу однако убеждение, что греческие мудрецы так не думали и не это имели в виду, придя к согласию, с чего начинать философию. Формула Хилона (см. выше) не оставляет на этот счет никаких сомнений. В современном звучании эта формула выражена М. Хайдеггером: «*Онтология возможна только как феноменология*» [«Бытие и время» (1926), Хайдеггер 1997: 35]¹. Есть и дополнительные соображения, но о них ниже.

Заложенный в этих двух трактовках спор философских течений продолжается более двух с половиной тысяч лет, но заметим, что идейный источник этого философского спора — один и тот же.

Имея в виду возможность иной трактовки нашего философско-антропологического принципа и, безусловно, не рассчитывая своими аргументами завершить тысячелетний спор, я принимаю и буду развивать феноменологическую позицию. Поясню, на чем она базируется.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНАЛИТИКИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Что человек находит в себе?

Если говорить коротко и просто, то феноменологическая позиция утверждает, что сознание и всякое познание явно или неявно *начинается* с признания своего собственного существования как мыслящего (познающего): «Есть тот, кто познает». Все наши утверждения о мире в качестве безусловной предпосылки имеют вот это явное или неявное признание. Более того, всякое утверждение о чём бы то ни было неявно предполагает, как правило, слабо

¹ Хайдеггер имеет в виду, что доступ к познанию бытия как такового открывает анализ *бытия такого особого сущего*, которое уже само (a priori) *поняло* бытие вообще. (Ср. Также: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. [2001: 267]).

отрефлексированное представление о человеке как субъекте познания. Проблема состоит в том, что обычное сознание, в своей *естественной установке* на предмет знания, не замечает своих истоков и потому в принципе не способно отличить то, что идет от предмета знания и что априорно присуще самому сознанию. Признание же себя как познающего (мыслящего) равнозначно пониманию того, что человек обладает *внутренним сущностным видением*, и это не есть разглядывание того, что происходит в нашем организме, но взгляд *изнутри «наружу»* и восприятие особой <подлинной, высшей, идеальной> реальности¹. Эту реальность именуют по-разному: «Мир идей» (Согласно Платону) или «трансцендентное» (в самой распространенной философской традиции), или «Бытие», или просто «идеальный мир сознания». Основная формальная особенность этой реальности (если не вступать в спор о ее содержании) в том, что она имеет отчетливый вневременной характер; она *показывает себя* как образ *вечного* (непреходящего), в отличие от того изменчивого и конечного, что человек видит чувственно во вне себя. Стремление к вечному — определяющее и собственно человеческое стремление, существующее во множестве экзистенциальных вариаций.

Таким образом, если первый феноменологический шаг состоит в том, чтобы признать факт существования мыслящего, то второй — признать факт сущностного (эйдетического) содержания мышления, который самому мышлению (как психологическому процессу) не принадлежит. Это такое содержание мышления, «к которому применимо понятие истинности» [Фреге 1987 (1918):21].

Ссылаясь на позицию выдающегося философа и логика Г. Фреге, который является основоположником аналитической, но не феноменологической традиции в философии, я хочу подчеркнуть общепризнанное значение указанной очевидности (фактичности). Фреге называет мыслью (в отличие от представления) то, что может принимать значение истинно или ложно. Этим значением мысль выходит за рамки мышления (сознания) как психического процесса, но является «свидетелем» Иного в сознании. Этим Иным для мысли являются не чувственно воспринимаемые вещи, но смысл. Так, смысл $2 + 2 = 4$ и остальных математических выражений — независим от какого-либо положения вещей.

Позволю проиллюстрировать эту позицию. Сегодня (благодаря современным техническим достижениям) феноменология может образно представить человеческий организм в виде приемника (допустим — телевизора или другого информационного устройства),

¹ «Видение» — нужно понимать как метафору, более точно — некоторой внутренней данностью, доступной пониманию. Тем не менее метафора *видения*, т.е. зрения, сыграла важнейшую роль в понимании природы знания и сознания.

который имеет набор программ (настроек) для восприятия «Иной реальности» — в данном случае информационного сигнала. То, что идет на экране телевизора, содержательно не имеет никакого отношения к техническому устройству приемника, но при этом приемник должен обладать технической *способностью* принимать сигнал. (Прошу с осторожностью относиться к этой иллюстрации, поскольку на ее счет имеется масса псевдонаучных спекуляций.)

Герменевтическая версия феноменологии (Хайдеггер, Гадамер и др.) обращает внимание на то, что феномен (некоторая данность сознания) возникает только благодаря языку (именованию!). Сам по себе внутренний образ мира или предмета может никак не осознаваться, присутствовать в виде сплошного фона. Чтобы превратить психический образ в феномен — его нужно выделить из фона. Достигается это посредством именованя (в более общем случае — символическим обозначением). Образ становится субъективной данностью только тогда, когда он связывается именем (словом).

Все феноменологически ориентированные философы признают трансцендентный (или онтологический) характер сущностного (эйдетического) видения и, соответственно, наличие у человека трансцендентального опыта, но опять-таки вступают в собственный, «школьный» спор о том, какого рода реальность открывается при этом человеку. Религиозно ориентированная феноменология считает это видение духовным созерцанием реальности Бога и определяет в качестве мистического опыта, а в атеистической версии считается, что это видение открывает обезличенную реальность Бытия или Ничто.

Однако это мировоззренческое разногласие не мешает обеим версиям феноменологии занимать близкие методологические позиции. Суть этих позиций в том, что именно *внутренняя связь человека с трансцендентным* является ключом к пониманию структуры его сознания (души) и всего его опыта. Характер связи с трансцендентным изначально определяет (правильно говорить — конституирует) связи с внешним миром, структурирует опыт человека. Но далее самое интересное — этот подход позволяет поставить вопрос: а как человек распорядился дарованной (открывшейся) ему связью с этой особой реальностью? При любых (религиозных или атеистических) вариантах в феноменологии признается, что эта реальность открывается как инстанция Свободы, которой человек может и должен распорядиться, включая и попытку отказаться от нее.

Вернёмся к греческим истокам феноменологического подхода. Характер греческой философии в значительной степени определяется метафорой зрения, гносеологический смысл которой — с одной стороны, *непосредственность*, но, с другой — *дистанцированность* видения. Отсюда вырастает принцип теории как умо-зрения, методологический идеал очевидности, понимание истины как несокрытости (явленности сущности) и другие конструкции греческой

философии. Собственно это соображение и позволяет трактовать дельфийский принцип в феноменологическом, а не натуралистическом плане. Именно эта метафора зрения позволяет допустить аналогию, что умозрение, например идеи добродетели, структурно ничем не отличается от созерцания кувшина. И в том, и в другом случае содержанием видимого является *иное* по отношению к самому созерцающему. Добродетель <как реальность особого рода> точно так же относится к нашему пониманию добродетели, как реальный кувшин — к его осознанному образу «внутри» человека. Если мы будем оспаривать это единство, то нам потребуется отдельное объяснение, почему мыслимые категории (космос, причина, сущность, бесконечность) даны человеку иначе, чем предметы. (И, вступая в спор, это объяснение придется дать.)

Что же касается современного положения философии, то она решительно ориентируется на логику *опосредованного* отношения человека к Миру; отношение, опосредованное языком и культурой. Как таковая она оспаривает возможность непосредственного видения и корректность метафоры зрения вообще. Этим определяется в целом герменевтический характер современной философии. Философские проблемы освещаются и решаются «на путеводной нити языка» [Апель 2001]. Отсюда замена метафоры зрения на метафору слуха. Так, по словам Хайдеггера, «метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку *слышит* (Выделено мною. — С.Я.) требования Бытия» («Письмо о гуманизме»(1947) [Хайдеггер 1993: 198]).

Хотя в целом греческая философия ориентировалась на метафору умозрения, но за одним великим исключением. Это Гераклит. Всё его «темное» учение сцеплено и метафорически и по существу метафорой речи и, соответственно, слуха.

Заметим, что метафора зрения может быть обманчива тем, что, предполагая дистанцию, она одновременно скрывает её кажущейся непосредственностью видения¹. Мы видим только на расстоянии. Слышимое — одновременно и внутри и вне нас. Отсюда — метафора «внутреннего голоса» <разума, совести, вины и пр.>. Если мы попытаемся перевести философские метафоры зрения (очевидность, умозрение, картина мира, образ, «это ясно» и др.) на язык и логику слуха, то получим совсем иную онтологическую модель, <но так и хочется сказать — «картину мира»>. Главный «недостаток» видения это

¹ О дистанции см. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция [Марион 2009].

— его кажущаяся непосредственность¹. Нам кажется, что между смотрящим и видимым нет никакого оптического устройства и фильтра. На самом деле это не так. Видению, как и слушанию, нужно учиться. Именно слушание речи является ключом к пониманию внутреннего мира и всей субъективности человека.

Обманчивое преимущество видимого в том, что оно редко воспринимается как бессмысленное. Как-то, но мы всегда «знаем», что видим. (На обмане зрения построены все фокусы.) Кроме того, кажется, чтобы видеть, не нужно прилагать особых усилий. Слышимое гораздо чаще может восприниматься как лишенное смысла. Более того — оно начинается в онтогенезе как «бессмысленное». Кроме того, слушание всегда предполагает умение и усилие, т.е. полностью соответствует формуле человеческого бытия как *умения и усилия быть*.

Слушание вызывает к пониманию, а понимание — это такая способность, которая востребована отношением к Ближнему (отношением «Я-Ты»), т.е. общением.

Априори своего присутствия

Признание феноменологического факта *внутреннего видения*, однако, не является беспредпосылочным. (Именно поэтому оно опускает и предполагает спор о природе видимого.) Это признание *очевидным* образом предполагает, что есть тот, кто видит, т.е. Я САМ². В пределе можно допустить, что кроме меня нет ничего (эта позиция в философии именуется «солипсизмом»), но, не впадая в дурацкое противоречие <с самим собой>, нельзя отрицать, что любое мое осмысленное высказывание уже предполагает *фактичность* существования моего мыслящего Я. (Таков вкратце смысл знаменитого аргумента Декарта — *cogito ergo sum*, и позже мы его рассмотрим подробнее). Именно в силу ближайшей к нам очевидности, мы, не задумываясь, опускаем обязательную часть любого высказывания: «Я думаю, что...». Допустим некто говорит: «Мое сознание есть электрохимический процесс в коре головного мозга». Мы тут же можем поставить говорящего перед этической альтернативой: либо он признает себя автором этого высказывания и должен тогда дополнить высказывание — «<Я думаю, что> сознание есть... и т.д.», и тем самым признать факт наличия своего Я, либо заявить о *безответственности*

¹ Только в XX веке категориальная опосредованность процесса зрения стала доказанным научным фактом. (См.: Грегори Р. Л. Разумный глаз [Грегори 2003]).

² Впрочем, эта очевидность была принята далеко не сразу (и потому общим основанием феноменологии следует считать все же указанное в п. 1). Классическая античная философия не рассматривала человека как Я (как аналитическая категория «Я» появляется много позже).

своего высказывания, поскольку винить в чем-либо породивший его «электрохимический процесс» не представляется возможным.

Вот почему в качестве беспредпосылочного постулата развита феноменология принимает фактичность «Я есть». Говоря точнее и с учетом того, что *Я открывается* человеку не сразу (в возрасте около 2—3 лет при нормальном развитии), постулируется только реальная возможность быть Я — *Присутствие*. Среди прочих именовании «феноменологии как строгой науки» Э. Гуссерль использовал название «эгология», подразумевая, что из постулата «Я есть» можно логически строго вывести всё остальное знание о сущем. Однако указанный постулат является пустым без признания факта, что Я конституировано *внутренним видением Иного*. Гуссерль называл такое видение *эйдети́ческим*.

Термин «присутствие» призван выразить изначальную включенность человеческого сознания (Я, Самости, Субъекта) в бытие. Феноменология призывает видеть сознание в двойственности этого включения. С одной стороны, сознание *интенционально*, это всегда сознание иного (что не является моим сознанием); с другой стороны — сознание всегда *рефлексивно*, оно полагает того, *Кто* познает, действует, верит и чувствует. Единство интенциональности и рефлексивности характеризует внутренний план активности сознания и позволят нам предложить в качестве базовой формулы человеческого бытия, что это есть *бытие, рефлексивно соотношенное с Иным*.

Мир феноменов

Из фактичности Я (Присутствия) вытекает особый феноменологический принцип описания (дескрипции) «внутреннего» мира человека как мира *феноменов*. Суть принципа состоит в том, что непосредственно переживаемое нами <в сознании> или в опыте обладает абсолютной достоверностью (фактичностью). Феномены нашего опыта есть то, что они есть. По определению и Гуссерля, и Хайдеггера *феномен* — это то, что *себя-в-себе-самом показывает*¹. Этой особенностью обладают только определенные состояния нашего внутреннего мира. Объекты внешнего мира не являются феноменами именно потому, что их явление не тождественно их сущности. Вещь всегда указывает на Иное, как на причину себя. Феномен тоже указывает, но особым *символическим* способом (об этом далее).

Наши, даже простейшие, ощущения обладают особым качеством самоотождественности. Заметим, что данное нам в ощущении, как сладкое, не имеет в качестве причины химический состав сахара. Сладость — это конструктор нашего опыта, образ, выработанный в опыте

¹ Слово «феномен» происходит от греч. глагола, означающего «показывать себя».

отношения к веществам особого рода (при этом будем заранее иметь в виду, что всякий опыт интересубъективен). Допустим, вы ошибаетесь (в силу вкусовых аномалий) и принимаете сладкое за горькое. Но ощущение горького — не может быть отменено никакими разъяснениями. Невозможно велеть человеку, который находится в сознании: «ощущай сладкое», «люби нелюбимое» и проч. Как выразился Кант, «чувства не ошибаются, однако не потому, что они правильно судят, а потому, что они вообще не судят» [«Критика чистого разума», 1994: 215].

Аристотель в трактате «О душе», произведении, которое с точки зрения постановки вопросов о душе (сознании) сохраняет полную актуальность и сегодня, в частности рассматривает два подхода к пониманию состояния души. Вышеуказанное различие эмпириков и феноменологов Аристотель зафиксировал как «рассуждающих о природе» и диалектиков. Например, спрашивает он, как бы каждый из них определил, что такое гнев. Диалектик бы определил гнев как «стремление отомстить за оскорбление или что-нибудь в этом роде, рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара возле сердца. Последний приводит в объяснение материю, первый — форму и сущность» [О душе, 402b]. Феноменология в этом случае, никак не удаляясь от Аристотеля, говорит, что все внутренние состояния души обладают самоожесточенностью, есть то, *чем они себя показывают*. «Гнев есть гнев», «Любовь есть любовь». Можно указать, что происходит в организме, когда человек испытывает гнев, но не кипение крови причина гнева, но гнев есть причина кипения крови. (Феноменологическая психиатрия хорошо знает, что любая психическая аномалия характеризуется переворачиванием этой зависимости, человек перестает владеть собой, поскольку у него не от обиды и гнева закипает кровь, но кровь у него кипит и потому он обижается и гневется.) Более простой пример — физическая боль. Наука точно знает, что происходит в организме, когда болит зуб, но само осознанное переживание боли не зависит от физиологии. Боль — это эффект *внимания* моего Я, направленного на происходящее в организме. (Известны психологические техники, которые снимают боль, переключая внимание. Значит — процесс в организме есть, а боли нет!) Строго говоря, переживается не состояние «возбуждённого нерва» или органа, но значение этого возбуждения для всего организма, т.е. *переживается отношение*. Человеческие переживания (хотя и не все) субстанциальны в том смысле, что осмысленное состояние души не требует обоснования, почему она находится *сейчас* в этом состоянии. Самоожесточенность состояний (переживаний) души есть манифестации ее ипостасности и потому — Свободы. Далее я постараюсь показать, что проживание свободы равнозначно напряженному сознанию актуальной возможности Иного.

При этом философия (феноменология) никоим образом не отрицает праверности для «рассуждающих о природе» научно исследовать

человека, но рассматривает этот подход как дополнительный к главному. Различие философского и естественно-научного подхода очень простое. Философия рассматривает человека в *действительном* движении всех душевных и духовных процессов *во вне, от себя к Иному* (феноменология называет это движение «интенциональным») ¹, и тем самым в измерении его Свободы, а наука, наоборот, *снаружи* → *внутри*, в измерении Необходимости. И такое обратное движение тоже не выдумка, хотя не оно определяет суть человеческого бытия.

Аналитика опыта

Но в одном пункте современная феноменология значительно отличается от позиции греческих мудрецов. Различие состоит в существенно ином понимании опыта [Agamben 1993]. С точки зрения современной феноменологии, *внутреннее видение* именно потому, что оно есть видение *Иного*, составляет лишь сторону реального бытийного *отношения*, на другом конце которого находится «предмет» созерцания. Человек не мог бы созерцать, если бы до самого акта видения он уже не находился в реальном отношении к созерцаемому, если бы он изначально не был *открыт* Иному, если бы он не находился в поле этой *возможности* ². Опыт — это не только то, что находится «внутри» человека, как его память, умения и знания. Опыт одновременно представлен и как реальные отношения, в которых человек находится к миру, он есть в первую очередь проживание этих *отношений*, и только потому и затем в их контексте человек может различить, с одной стороны, видения себя (как субъекта), а с другой — то Иное, на что направлено его внимание.

Далее, опыт никогда не является сугубо индивидуальным. Большая часть того, что мы знаем и умеем, получено нами от других людей. Интерсубъективность опыта решающим образом отделяет его понимание в современной философии от античного и вплоть до новоевропейского. Собственно греки понимали под опытом (*эмперейя*) лишь чувственный опыт, не включая в него опыт интеллектуальный, трансцендентальный, мистический и опыт общения с другими людьми.

Современная феноменология понимает опыт в самом широком смысле. Базовая структура, в которой осуществляется человеческий

¹ Это «Иное» не обязательно находится во вне человека. Интенциональный объект может быть воображаемым. Но в любом случае интенциональный акт предполагает различения Я и предмета его внимания. Этим предметом может быть, например, боль.

² Трудность феноменологической аналитики в значительной мере состоит в том, что она рассматривает не столько эмпирически данное (действительное), но условие, при котором действительное возможно. «Возможность — стоит выше действительности» — утверждает Хайдеггер, вступая здесь в спор с Аристотелем, который считал наоборот [Бытие и время, с. 38].

опыт, это есть *бытие-в-мире*. Понятие фактичности, о которой шла речь выше, коррелятивно такому понятию опыта. Категории фактичности и опыта уходят от абсолютности дихотомии объекта и субъекта классической философии, полагая объективное и субъективно только сторонами одной ситуации.

Категория опыта стала в феноменологии основанием всей аналитики человеческого бытия. Ключевой вопрос, который должен задать аналитик (каждый из нас, вставший на путь самопознания): «При каких условиях я могу иметь опыт?». Этот вопрос влечет за собой следующий: «Является ли мой опыт полным и достоверным?». Ставя эти вопросы, мы с очевидностью должны постулировать основополагающую *норму* опыта <бытия-в-мире>. Такой нормой является *открытость* человека Миру. Только при условии открытости Миру (миру — во всей его размерности) мой опыт может рассчитывать на какую-то меру подлинности или *истинности*. Условие открытости является объяснительным принципом феноменологии при наблюдении всякого рода отклонений от нормы. Принцип открытости опыта позволяет Хайдеггеру вернуть нас к исконно греческому пониманию истины как несокрытости (*алетейя*) и тем самым раскрыть связь истины и свободы. Исходя из этого же принципа, М. Шелер выстраивает нормативную модель человеческого бытия. И далее оказывается, что этот принцип позволяет в одном ключе объяснить разного рода психические аномалии. Все психические отклонения это, так или иначе, расстройства, связанные с «повреждением в исполнении основной характеристики бытия-открытым (*Offenstandig-sein*) и свободы *Dasein*»¹.

Дальнейший вопрос, который становится для нас отправным, состоит в том, какова размерность человеческого бытия-в-мире, т.е. опыта. Ставя вопрос о размерности опыта, мы используем аналитический метод, впервые открытый Декартом. Этот метод позволяет описать динамическое состояние (в простейшем случае — движение тела в пространстве) в заданной аналитической системе координат. Метод нашел воплощение у Декарта в созданной им аналитической геометрии и далее определил характер всего научного (математического) мышления нового времени. В рамках этого способа мышления каждое динамическое состояние предмета выступает как синтез (слагаемое) его позиции в системе заданных отношений (координат). Аналитический метод, позволяющий *различить, но не расчленив* единство человеческого опыта, может быть обозначен как метод *де-ком-позиции*.

¹ Босс, Медард. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии (Эл. ресурс).

Способности человека как предмет феноменологической аналитики (де-ком-позиции)

Философия, как это явствует из дельфийского принципа, есть по существу — феноменология. Выражаясь по-современному и более сложно, «философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая, исходя из герменевтики присутствия, как аналитика *экзистенции*, закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно *возникает* и во что *отдает*» [Хайдеггер 1997: 38]. *Возникает* философия, как мы видим, на путеводной нити вопрошания человека о самом себе, а отдает, <<закрепляет конец нити>>, в понимании человека как существа принципиально отличного от всего остального сущего (чего греческая мысль в целом не предполагала). Человека нельзя понимать и исследовать так же, как понимаются и исследуются другие вещи. При том, что человек также есть сущее (вещь).

В соответствии с двоякой направленностью движения на границе внутреннего и внешнего, отличие подхода феноменологии к человеку от соответствующего в естественно-научном познании состоит еще и в том, что в ней человек рассматривается преимущественно не с точки зрения свойств, но как совокупность *развивающихся способностей*. Говоря философски, способность — это *человеческое умение и усилие быть* в перспективе онтологических возможностей или *открытостей*¹. Обратим внимание на то, что такие способности, как ум или музыкальный талант, мы обычно не понимаем в том же смысле, как свойства характера (например, меланхолик) или как свойства тела (например, худой). В чем разница?

Принципиальное *прагматическое* отличие способности от свойства заключается в том, что первые существуют только в своей потенциальной активности и развитии, а это означает, что их обязательно нужно как-то воспитывать, а вторые (свойства) — существуют как данности (так, например, нельзя *развить* тяжесть или цвет, хотя они могут изменяться и *расти* по величине или интенсивности; но ум, воображение, воля — требуют воспитания). Между свойствами человека (его природой) и его способностями безусловно есть корреляция: развитие способности предполагает некоторые свойства человека (в этом отношении педагогика называет их задатками), развитая способность — становится его «второй природой».

Способности в их собственно человеческом качестве обладают собственной активностью, некой *жаждой развития (становления)*, чего мы не наблюдаем у животных. «Ибо в духовной области есть общий закон, согласно которому — что не умножается и не растет, то

¹ Определение Dasein через *умение быть* — один из ходов мысли Хайдеггера.

скудеет и умалется» [Ильин 2002:179, «Аксиомы религиозного опыта» (1953)]. Современная психология человека (психология личности) в качестве центральной темы выдвигает «психологию развития». То, каким образом формируются речевые или музыкальные способности, принципиально отличается от «способности» слышать, видеть или переваривать пищу. Но даже физиологические свойства человека приобретают качество способностей. Так, умение ходить (на ногах) не является врожденным. Человека надо *ставить* на ноги, по физической склонности индивид будет только ползать.

Видение человека в перспективе его способностей-возможностей сегодня вошло во всю ткань культуры и самосознание современного человека. Видение — достаточно тревожное. В его рамках человек большей частью предстает как нереализованная возможность. По выражению А. Бергсона, «человека можно представить обломками того, кем он мог бы стать, но не стал».

Пусть не покажется странным, но привычное для нас понимание человека преимущественно через его способности (возможности, потенции, энергии), а не через свойства, не является изначальным. В самосознание европейской культуры оно было введено христианской установкой на принципиальное различие (но не расчленение!) природы человека и способа его существования в виде диалектики — *essentia et existentia*. В философии такой взгляд на человека укрепил И. Кант, знаменитую работу которого «Антропология с прагматической точки зрения», можно считать точкой отсчета современной философской антропологии. До Канта мышление, воображение, чувство, воля — категориально не рассматривались как способности (возможности) человека, но скорее полагались его неотъемлемыми свойствами.

Сказанное не означает, что до Канта не знали о различии свойств и способностей. Поскольку это различие действительно есть, то в той или иной форме его не могли не замечать. Скорее всего Аристотель первый стал мыслить сущее в перспективе его способностей-возможностей. Однако рассмотрения того, чем свойства вещи отличаются от их *динамис*, какова диалектика их связи, у него нет. Собственно и Кант лишь по факту установил это различие, сосредоточив свое внимание на человеческих способностях¹. Самого категориального различия он нигде не поясняет.

Феноменологическая аналитика рассматривает человека в перспективе его возможностей и в этом отношении близка обычной *практике* (прагматике) человеческих отношений. Если мы к кому-то относимся по-человечески, то это означает, что мы воспринимаем его не

¹ См. об этом: Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях [Делез 2001].

как вещь, данную нам в ощущении, но символически, с пониманием¹ значения (смысла) его зримых действий.

Способности как человеческие энергии

Концепт (понятие) способности является вполне традиционным и общеупотребительным. Но именно в этом традиционном контексте «способность» привязана к «свойству», т.е. может пониматься как налично и целиком данное. Между тем, и я хочу всячески подчеркнуть эту особенность человеческих способностей, что они являются *силой-энергией* человеческого бытия, тем, что существует только в своем осуществлении. Человек не существует и не мыслим вне процесса своего становления в энергии его деяний. Бессмысленно говорить о какой-либо сущности (или природе) человека вне осуществления (т.е. энергий) этой сущности. Это просто факт человеческой жизни. Таким образом, способности человека нужно понимать в смысле его энергий, т.е. им самим порождаемым «энергичных действий». В этом ключе я хочу присоединиться (с некоторыми оговорками) к разрабатываемому в отечественной философии т.н. «энергичному дискурсу». Этот дискурс разрабатывался В.В. Бибихиным [2010] и ныне С.С. Хоружим [2000]. Тематически близкий нам замысел С.С. Хоружего состоит в создании нового философского учения о человеке — *синергичной антропологии* как философии нового типа. Хоружий полагает, что современное состояние философии обусловлено кризисом представления о человеке как об устойчивом субъекте с неизменной сущностью, состоящей в способности мыслить. Признавая обоснованность критики новоевропейского взгляда на человека, развернутую в современной философии (прежде всего у Ницше и Хайдеггера), Хоружий считает необходимым отказаться от эссенциализма аристотелевского типа (*essentia* — сущность) и от его новоевропейской разновидности, получившей развитие в философии Декарта, у которого эссенциализм принял форму учения о неизменном человеческом субъекте, трактуемом как мыслящая субстанция (*res cogitans*).

Согласно этому замыслу альтернативный подход к новому пониманию человека может предоставить восточнохристианская исихастская и, шире, аскетическая, традиция с ее представлением о «пластичности» человека и человеческой сущности и о возможности преобразования человека (его «обожения») через участие в жизни Бога. Теоретическое обоснование такого рода «пластичности» должно содержать в себе употреблявшееся в исихастской богословской литературе (прежде всего, у Григория Паламы) понятие энергии как «осуществления» сущности. Возвращаясь к исходному контексту использования этого понятия у Аристотеля, достаточно произвести смещение смысла энергии

¹ Согласно М. Хайдеггеру, «понимание — есть полагание сущего в перспективе его возможностей».

от полюса энтелехии (как осуществленности) к полюсу потенции, чтобы энергия приобрела значение «„энергии почина“, начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность» [Хоружий 2000: 324]. Как полагает Хоружий, человеческое бытие можно целиком свести к «энергиям», которые лишь потому называются человеческими, что определяются границами, не характерными более ни для каких иных видов энергий (это границы с инобытием, бессознательным и виртуальным).

Однако *энергийный дискурс* не покрывает всей экзистенциальной ситуации человека, к чему клонит философская позиция Бибахина и Хоружего. Предлагаемое в этой работе понимание человеческого бытия не предполагает полного отказа от сущности или природы человека¹. Используя образ Плотина, можно сказать, что человеческие энергии — это распространяемое вокруг тепло огня человеческой души. Но и тут мы пойдем дальше: чтобы душа горела, ей нужен «внешний» горючий материал, который горит в смеси, поставляемой внешней природой, человеческим телом и Ближним.

Для дальнейшего будем иметь в виду, что человеческие способности будут пониматься как осуществляющиеся силы-возможности, энергии человека.

Герменевтика присутствия

Феноменологический подход к аналитике человеческого бытия является вместе с тем и по существу герменевтическим, т.е. основанным на принципе понимания². «Прививка герменевтической проблематики к феноменологическому методу, по словам П. Рикёра, открыла новые пути перед современной философией» [Рикёр 1995:3]. Познание в любой его форме начинается с первичного понимания. В то время как знание — только эпифеномен (побочный продукт) понимания. Соответственно, самопознание в истоке и в принципе основано на самопонимании. Мы сначала понимаем и только потому и затем познаем. Поэтому разъяснение того, что означает понимать, есть условие входа в аналитику человеческого бытия.

Феноменологическая онтология рассматривает понимание как фундаментальный способ человеческого существования (экзистенции), как само умение (*способность быть*) [Хайдеггер 1997:143]. Это умение состоит в том, чтобы понимать себя и Мир, исходя не столько из того что есть, но из возможности. «Присутствие всегда „больше“, чем оно

¹ См. Ячин С.Е., Конончук Д.В., Поповкин А.В., Буланенко М.Е. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа : монография [2012: 241—253].

² Понимание (как будет показано далее, гл. 3) — *это способ символического присутствия одной субъективности в другой.*

эмпирически есть» <...> «Но кто есть „ты“? Тот, каким себя выбрасываешь — каким ты *становишься*» [Там же: 145, 442 (прим.)]. Коротко говоря, «быть по-человечески» означает полагать себя из способности развиваться, быть иным, чем теперь, видеть себя в возможности.

Онтологически способность видеть себя в возможности коренится в специфической <врожденной> расщепленности человеческого бытия, которой нет у животных. Внутренний мир человека изначально, еще до формирования самосознания и позиции Я, переживается как *напряженное возможностями субъективное пространство*. Хотя эта способность врождена человеку, но механизм способности должен быть открыт и запущен. Запускает этот механизм наш Ближний, *в той мере и поскольку он не допускает иного способа отношения к себе, кроме понимающего* (подробнее об этом далее). Понимание, как способ существования, в первую очередь разворачивается в общении и далее расширяется до всего горизонта человеческого бытия. Возможность такого расширения принципа понимающего общения до отношения человека с природой, с самим собой и с трансцендентным призывает философию к тому, чтобы *положить общение в качестве основания онтологии*.

Психоанализ, безусловное достоинство которого состоит в тонком знании психических механизмов, заметил, что сущностной особенностью человека является специфическая озабоченность *нехваткой бытия*. Человеку всегда не хватает бытия¹, ему не хватает себя, но как правило он идет ложным путем, пытаясь компенсировать нехватку бытия «хватанием» вещей². Тем самым, на своем языке психоанализ выразил вот эту ситуацию человека *всегда быть в возможности*.

Только благодаря врожденной способности к самопониманию, человек начинает видеть в перспективе возможностей окружающий его мир природы. Видеть вещь (сущее) в перспективе ее возможностей — в этом суть творческого воображения и всего предметного творчества. Понимая, человек творчески созидает свой собственный мир культуры.

Приведу пример рельефного отличия понимающего отношения к вещам от простого разглядывания. Заметим, что орудия и инструменты нашей предметной деятельности (утварь) мы видим с точки зрения того, что они *могут* делать. Ручка — это то, что *может* писать и т.д. Пригодность утвари не дана непосредственно нашему глазу, но воспринимается умом. Мы *видим* и ощущаем предмет определенной

¹ Идея нехватки бытия коррелятивна «нищете духа» в христианстве (еще раньше это позицию выразил Сократ). Именно нехватка («нищета») является условием жажды бытия, стремления к бесконечному познанию.

² Идею нехватки бытия наиболее полно развил Ж. Лакан. В другой терминологии эту проблему всесторонне разработал Э. Фромм (См. его работы «Иметь или быть?», «Человек для самого себя» и др.).

формы и качества (продолговатый, черный и т.д.), но *понимаем*, что это есть карандаш. Механизм, который переводит сущее в план понимания, всегда с нами. Это — именование (язык). Вещь поименованная положена в перспективу своих возможностей. Понимая, что означает слово «карандаш», мы вовсе не обязаны представлять себе какое-то физическое тело. (Это и невозможно, поскольку мы просто не успеваем формировать предметные образы в темпе обычной речи).

Таким образом, герменевтика присутствия подчеркивает основополагающий характер человеческого бытия как умение всегда быть в возможности (на простом языке — быть в готовности). Понимающее общение есть такое общение, которое проходит во все расширяющемся горизонте смысловых возможностей.

Значение фактичности

Опыт и фактичность, к которым апеллирует феноменология, обуславливают ее специфический «эмпиризм» — внимание к фактическим обстоятельствам человеческого бытия. Поскольку человек со всеми его субъективными способностями рассматривается как факт бытия, то противопоставление объективного и субъективного (парадигма, в рамках которой в основном работает новоевропейская философия) не отвечает условиям познания ни бытия, ни человека. Понятие фактичности идет на смену объективности. Если диалектической противоположностью объективного является субъективное, но фактичного — виртуальное (возможное).

Показательно, что работа, от которой принято вести отсчет современной феноменологии, называется «Психология с эмпирической точки зрения». Она принадлежит Ф. Brentano — учителю Э. Гуссерля. Философия как феноменология исходит из основного факта человеческого бытия — факта сознания. Игнорируя этот факт, все остальные научные факты «повисают в воздухе». Мы будем всячески подчёркивать следующее обстоятельство, всякое наше утверждение или суждение о мире фактически и фундаментально базируется на предпосылке «Я есть <мыслящий это>».

Послегуссерлианская феноменология рассматривает факты сознания в контексте опыта (experience), понимаемого как человеческий способ бытия-в-мире. Человек — это существо способное иметь опыт: познавать, иметь память, предвосхищать, творить и др. При таком понимании «экспириенса» в центральную позицию выходит научно установленный эмпирический факт: человек обретает свою человечность только в окружении другими людьми. Известно несколько десятков случаев «воспитания» человеческих младенцев животными. При этих обстоятельствах у индивида не возникало сознания (рефлексивной соотнесенности с Иным). С точки зрения упомянутого ранее различения души и сознания это означает, что душа не

наполнялась необходимыми для сознательного существования знаниями. Быть может, еще более показательными являются специально поставленные эксперименты по жесткой изоляции человека от окружающей среды вообще и человеческой среды в частности. Полная сенсорная изоляция (погружение в специальную ванну) является «абсолютно кошмарной» и ведет к безумию. Изоляция социальная — типа тюремного карцера — в среднем случае в течение месяца «вымывает» сознание (но реабилитация остается возможной).

Категория бытия-в-мире, исходная для феноменологической аналитики человеческого бытия, таким образом, имеет два смысла: фундаментально онтологический как условие возможности человека и эмпирический (онтический) — как фактическое обстоятельство человеческой жизни.

Для входа в феноменологическую аналитику эту фактичность нужно постоянно иметь в виду.

Феноменологический и естественнонаучный взгляд на себя и на мир

Философия познает Мир, исходя из основополагающего Факта: присутствия в нем разумного существа — человека. Последовательно исходя из этого факта, мы должны признать, что истинное положение вещей в Мире можно постичь, только принимая во внимание факт их данности человеку. Это и есть позиция феноменологической онтологии. Однако в своей повседневной практике удержаться на этой позиции трудно, если не невозможно. Вещи проявляют упрямство и заставляют считаться с собой. В узких пределах практической жизни Мир *окружает* человека в виде объективно независимых от него *естественных* процессов и вещей. Человек начинает понимать Мир, исходя не из факта своего *разумного присутствия* в нем, но из факта *окружения* себя вещами. Природа — становится «окружающей природой». Мировоззренческая позиция замещается натуралистической, которая при определенных условиях формируется в научное естествознание. Мир становится картиной мира, человек из участника мирового процесса становится его наблюдателем. Ученый-естественник вначале отвлекается от того факта, что наука есть его собственное творческое и духовное начинание, а затем и вовсе забывает об этом. Он забывает, что наука, как и разум, — факт самого Мира. Таким образом, сила и эффективность научного естествознания — в его объективности, оно состоит в <неисполнимом> стремлении исключить всякую субъективность при познании мира. Но за всякую эффективность (как за всякую односторонность) приходится платить. Естествознание как таковое вынуждено полностью исключить факт свободного целеполагания <идеально должного> из картины мира.

После того как естествознание сформировало свою объективистскую картину мира, оно постаралось осмыслить в ее рамках и человека, осмыслить как естественную вещь среди других вещей. Что имеет в виду естествознание? Главное: оно видит человека как существо, подчиненное естественной <причинной> необходимости, исключая в нем всякую возможность свободного целеполагания.

Для дальнейшего следует иметь в виду различие целесообразности и целеполагания. Лист дерева целесообразен относительно своей функции, поведение животного целесообразно, поскольку служит сохранению жизни, человек же способен *полагать цель*, т.е. формировать цель в виде идеального (субъективно реального для себя) плана или представления. Смешение целесообразности и целеполагания приводит ко многим недоразумениям.

Естествознание предприняло многочисленные попытки редуцировать свободу целеполагания к функциональной целесообразности и тем самым к причинной необходимости. Для этого оно жестко привязывает функциональные свойства предмета познания к его материальному составу (состоянию), утверждая, что все функции системы однозначно определяются состоянием ее элементов. Именно в этой логике появляются утверждения типа: «мышление — функция мозга». Хотя о самой функции физиология как таковая ничего сказать не может. (Она ничего не говорит о способности мышления планировать, изобретать, воображать, использовать сложные логики для расчетов, наконец — создавать саму науку). Тем не менее кажется вполне убедительным, что мозг порождает мысль, так же как любой другой орган тела выполняет свою функцию: целесообразная функция сердца — качать кровь, желудка — вырабатывать кислоту и т.д. Весь феноменальный план человеческого бытия в этом случае оказывается исключенным. Перечеркнутым в своей неестественности (искусственности) оказывается и все культурное (искусство, религия, мораль). Заметим — перечеркнуто и исключено то, что фактически существует способом целеполагания.

Но помимо естественнонаучного познания (физика, химия, биология и др.) существует еще и гуманитарное (история, филология, психология и др.). Гуманитарное познание не может существовать, не принимая во внимание реальность феноменологического плана. Ибо исследовать исторический процесс, творчество художника, мотивацию человека, не учитывая логику идеального целеполагания — невозможно.

Впрочем, сегодня вступать в спор относительно природы человека на базе данных классической физики и физиологии, которые не знали о существовании информационных (кибернетических) процессов, — дело совершенно бесперспективное. Очень странным (но объяснимым) видится то обстоятельство, что средние представители указанных естественных наук часто сами не учитывают современное состояние

науки, ее сдвиг в информационную проблематику и признание информации в качестве реальности особого рода, реальности, не редуцируемой ни к веществу, ни к энергии.

В рамках информационного подхода современная наука (и именно естествознание — как, например, генетика) вплотную приблизились к феноменологическому взгляду на мир. В свете этого подхода приходится делать вывод, что если уж человек и вещь, то как минимум напоминающая больше сложный компьютер, чем животное [Деннет 2004]. Науке самостоятельно приходится делать вывод, что сознание неким (непонятым пока образом) есть способность человека воспринимать информацию независимо от ее носителя в чистом виде [Дубровский 2007].

Заметим на последующее, что этот вывод находится в соответствии с законом теории связи, что информация действительно не зависит от своего носителя (чему мы являемся постоянными свидетелями, ведя разговор по телефону). Классическая физика и физиология не знала об этом, и приходится только сожалеть, что многие естествоиспытатели до сих пор не принимают информацию как реальность.

Тем не менее феноменологический и информационный подходы не тождественны. Феноменология получила поддержку со стороны современной науки, но естествознание не может само по себе в рамках своей методологии перейти границу, которая разделяет информацию и знание (со-знание)¹. Вопрос о том, почему действительно имеющиеся место <в мозгу> информационные процессы должны быть представлены феноменально, т.е. в виде субъективной реальности, внутреннего мира, самосознания, не может получить естественнонаучного объяснения. Не может быть объяснен в том числе из чисто логических соображений. Любое объяснение уже будет содержать в себе посылку о существовании того, кто объясняет, т.е. это будет круг в доказательстве. Нельзя объяснить сознание, заранее не полагая, что оно уже есть.

Логический выход один (к этому приему прибегает строгая математика). Если нельзя объяснить, значит надо постулировать. (Математические теоремы часто начинаются с фразы: «Допустим, что...» или «Дано...»). Необходимо постулировать: сознание есть тот исходный факт, который лежит в основе всего того, что мы можем утверждать о мире. Это и есть базовое феноменологическое допущение, из которого разворачивается аналитика человеческого бытия в Мире.

Я буду отстаивать следующий вариант феноменологической позиции. Человеческое со-знание, прежде всего в его исходном пункте: сознание того, что Я есть — это продукт внутреннего видения (восприятия, отражения, приема, понимания) иной трансцендентальной

¹ В отличие от информации — знание это *форма сущностного присутствия Иного в чьём-то сознании.*

реальности, трансформированной природой человека (природой его телесности). Хотя это допущение носит вполне идеалистический характер, но как таковое оно целиком поглощает классическую материалистическую теорию сознания как отражения. Сознание действительно есть отражение! Вопрос только в том: чего?

Эта позиция позволяет дать полную и непротиворечивую систематику человеческого бытия и особым образом решить задачу, которую перед философской антропологией поставил М. Шелер: показать, как из основной структуры человеческого бытия «вытекают» все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и бесправия, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [Шелер 1994:187].

К СИСТЕМАТИКЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АНАЛИТИКИ

Декомпозиция как особый вариант аналитического метода (в смысле Декарта) предполагает не разделение целого на части, но различение («де-») некоторого единства («ком-») на множественность взаимосвязанных позиций. Отдельная позиция внутри единства будет называться измерением или мироотношением.

Измерения человеческого бытия

Основания систематики. Мы будем рассматривать человека в *единстве* его *различных* способностей. Именно поэтому точнее будет говорить о систематике человеческого бытия (процессуально), а не о человеке как вещи (статически). Наша систематика — это аналитика человека в перспективах, которые *открыты* перед ним его способностями (энергиями). Способности открывают перед человеком *мир возможностей*. Возможности положены во множестве мироотношений («открытостей») человека к миру.

Таким образом, единство многого или *многоединство* — будет для нас формальной структурой человеческого бытия. Полагая так, мы будем опираться на одну из ведущих интуиций русской религиозной философии — идею Всеединства (Вл. Соловьев) и симфоничности (соборности) личности (Л. Карсавин). С другой стороны, нас будет вести чисто фактическое обстоятельство существования хорошо известных человеческих способностей: мышления, чувства, воли и веры, — где каждая способность соответствует одному из жизненных мироотношений, в которых всегда пребывает человек.

Добавляя к феноменологической традиции только систематику, я буду трактовать *размерность* человеческого бытия-в-мире в виде четырех не редуцируемых друг к другу мироотношений (позиций).

Будем говорить: Субъект *раскрыт* в четырех отношениях. Это отношения к Абсолютному (или Трансцендентному), к Ближнему, к Природе (к предметному миру) и к своему телу. Эти отношения образуют основу того, что будет именоваться *экзистенциальным априори* человеческого бытия. Феноменологическое *проживание* (отличать от «переживания») этих отношений в совокупности составляют человеческую *экзистенцию*, а в отдельности — *экзистенциалы* человеческого бытия. Каждому из отношений соответствует одна из указанных способностей. Я обращаю внимание на фактичность этих отношений. Они есть в опыте человека независимо от того, обращает он на них внимание или нет. Экзистенциальная способность — это *умение и усилие быть* в рамках тех возможностей, которые полагаются мироотношением¹.

(1) Отношение к своему телу в наиболее чистом виде феноменологически и экзистенциально представлено как любая форма чувства (в том числе и таких «физических», как голод, боль, усталость) или душевного переживания (скука, тоска, ужас), то есть это такие состояния, которые отнесены не к предмету, но характеризуют данность человека самому себе в его телесном существовании². В традиционной религиозной формулировке это отношение души и тела, а в восходящей к Аристотелю философской категоризации — отношение формы (сути бытия) к своей материи (материальному составу). Таким образом, важно иметь в виду, что любое чувство — это, в первую очередь, *самочувствие*. Будем использовать для обозначения того, *Кто* вступает в это отношение, нейтральный термин *Субъект*.

(2) Отношение к Ближнему дано как сознание того, что я имею дело с другим разумным существом, с другим Субъектом, который допускает и требует *понимающего* отношения. В привычной форме это тот, с кем я могу фактически или в принципе вступить в разговор. Как ни покажется странным, но именно в отношении к Ближнему, в *интерсубъективном* отношении, только и может открыться процесс мышления. Мышление начинается с *понимания* <Ближнего>.

(3) Отношение к предметному миру — самое простое и очевидное, мимо которого наше сознание никогда не проходит. Предмет — это то, что дано нам в акте направленного внимания, то, что мы активно выделяем из массива сенсорной информации. В норме мы легко

¹ Хайдеггер в целом характеризует присутствие как умение быть, т.е. через способности [Бытие и время: 143]. Здесь прямое наследование Канта, критическая философия которого есть учение о способностях (Ср. Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях.). В этическом плане умение быть — это мужество быть. Так ставит вопрос П. Тиллих [«Мужество быть»(1952)].

² Негативный характер этих данностей неслучаен. Психианализ считает, что «нехватка бытия» — основной мотив жизни (Ж. Лакан), а экзистенциальный анализ кладет в основания экзистенции такие переживания, как тошнота (Сартр) или ужас (Хайдеггер).

различаем предметные восприятия (ощущения типа гладкий, тяжелый, желтый) от внутренних чувств именно потому, что законом предметного восприятия является воля (волевое целенаправленное действие), а не чувство. Предмет нам дан не потому, что мы его ощущаем или воспринимаем, но потому, что мы активно направляем на него наше волевое внимание. Отношение к предмету как таковому всегда носит деятельно-волевой, повелительный характер. В классической новоевропейской философской традиции это *субъект-объектное* отношение.

(4) Что же касается четвертого, то именно потому, что оно является ближайшим к нам, оно замечается в последнюю очередь. Суть этого отношения — изначальное и фундаментальное *доверие к миру*, вне которого душевная жизнь невозможна и с которого эта жизнь фактически начинается (в онтогенезе). Доверие трансцендентно относительно любой фактической ситуации, в которой находится человек. Доверие формируется как инстанция со-вести.

Будучи нераздельно друг с другом связаны, способности специализированы на определенной «работе». Образно говоря, доверие как инстанция со-вести отвечает за прием «благих вестей», мышление — за понимание смысла этой вести, чувство — за субъектное значение этой вести, воля — за ее предметное воплощение.

И хотя все эти мироотношения есть полная реальность, именно как таковые в своей чистоте они нам не даны. Субъект погружен в Мир, гипотетически имеющий указанную четырехмерную размерность. Каждое измерение рекурсивно полагает другие и потому они всегда синкретичны. Вот почему отдельные способности человеческой самости (души) стоит рассматривать не как части целого, но как его аспекты. Можно приблизительно полагать эти способности гранями тетраэдра (четырёхгранника), в котором каждая сторона обращена к своему «предмету» и в пространстве которой (грани) формируется соответствующий «чистый» опыт: чувственный, символический, предметный и трансцендентальный. Грань имеет ребра, которыми её образуют и связывают с другими гранями. Но именно по условиям фигуры («фигурного синтеза» — как мог бы сказать Кант) человек не может иметь опыт, локализованный только в пространстве одной грани. Всё, что испытывает и делает человек, всё, что он переживает, имеет структуру *фигурного синтеза*, т.е. соединяет в себе трансцендентальный, символический, чувственный и предметный аспекты.

Синкретизм внутреннего мира (сознания) человека в свете его декомпозиции

Нам привычно, имея дело с предметным миром, расчленять конкретное целое (какую-либо вещь) на части и называть эту процедуру анализом. Применительно к внутреннему миру, к сознанию такой

анализ невозможен. Сознание не имеет частей в том же смысле, в каком его имеют предметы или вещи. При аналитике сознания в нём можно *различить* множество позиций, но которые нельзя *разделить*. Методологическая ошибка, которая сопровождает почти все научно-психологические аналитические направления (в первую очередь — классический психоанализ), состоит в том, что анализ сознания (психики) осуществляется по аналогии с обычными предметами, т.е. по схеме «целое-часть». Эта ошибка делает такой анализ весьма популярным, поскольку он вполне соответствует предметному опыту современного человека, получившего в школе научное образование. Но тот человек, который ещё не впитал в себя азы арифметики, классической механики, аналитической химии и пр., видел мир и себя иначе. Он видел мир синкретично. Изначальный синкретизм мировосприятия полагает, что «всё во всём», всё взаимосвязано, каждая вещь при изменении условий может трансформироваться в другую вещь и т.д. Такого рода синкретизм — сущностная черта так называемого мифологического или магического мышления.

Опыт такого магического мышления всем нам знаком по сновидениям, в мире которых «вещи» и ситуации вне всякой предметной логики трансформируются друг в друга. Но этот же принцип «всё во всём» демонстрирует нам и современная квантовая физика, показывая ограниченность применения идеи части (частицы) к взаимодействию субатомных образований.

Но опыт такого магического мышления всегда с нами и не только в сновидениях. Синкретической логике мифа подчиняются все наши эмоциональные переживания (внутренние осмысленные чувства). Как заметил Ж.-П. Сартр, «эмоция это падение сознания в магическое». Здоровое сознание обладает фундаментальным единством, и оно становится больным, когда распадается на части (впадает в шизофрению). Здоровое сознание не видит в себе частей, но готово знать о множественности своих позиций.

Достоинства мифологического сознания не стоит преувеличивать. Недостаток такого сознания состоит в том, что оно, правильно отказываясь различать в себе части, вместе с тем отбрасывает и свои позиции (аспекты). Оно не видит *разнонаправленности энергий* способностей сознания, принципиального различия их логик. Вот почему в рамках традиционного мифа и магического мышления энергии человеческих способностей взаимно гасят логику друг друга. Магическое мышление не позволяет создавать собственные инструменты для развивающихся способностей. Пусть примером будет невероятно мощный инструментарий мышления, которым является математика. Даже в собственно магической сфере мифологическое сознание сильно проигрывает отточенным органонам мистического опыта, созданным в мировых религиях. А этот опыт знает о множественности своих аспектов.

Исторический смысл демифологизации и расколдовывания сознания, который осуществили монотеистические религии, а затем европейская философия и наука, состоит именно в том, чтобы раскрыть собственный энергетический потенциал человеческих способностей: мышления — в философии и науке, чувства — в искусстве и художественном мастерстве, волевого действия — в его техническом вооружении и веры — в духовном религиозном опыте.

Однако известно, что за всякую эффективность принято платить. Эффективность инструментария неизбежно ведет к односторонности и ограниченности человеческого бытия (ср. «Одномерный человек» Г. Маркузе). Сегодня процесс демифологизации сознания, т.е. его расчленения на части, достиг некоторого предела, предела, угрожающего самому человеческому сознанию. (Ср. «Капитализм и шизофрения» Делёза и Гваттари). Величайшие достижения в области аналитических техник мышления и искусственного интеллекта отменяют необходимость живой человеческой мысли, новые инструменты разного рода художеств вырождают искусство в шоу и перформанс, технические достижения приводят к вырождению смысла человеческого труда, а строго регламентированная обрядность религий отчуждает ее от полноты реальной жизни и, с одной стороны, ведет к формализму религиозной жизни, а с другой — способствует формированию религиозного фанатизма.

Стоит ли мечтать о возвращении к мифологическому состоянию сознания? Надо думать, что это невозможно даже теоретически. Тем не менее некоторое диалектическое снятие (отрицание отрицания в логике Гегеля) можно продумать. Условия задачи таковы. Необходимо сохранить расчлененную мощь энергий человеческих способностей, но так, чтобы они понимали и принимали свою зависимость друг от друга. Для общей характеристики такой возможной ситуации я предлагаю использовать концепт *десинкретизации*, коррелятивный методу и принципу декомпозиционности. Этот концепт призван подчеркнуть, что сознание не расчленяется на части, но различается в своих аспектах. Соответственно метод декомпозиции предполагает аналитическое удержание единства сознания в круговой рекурсивной динамике человеческих способностей, в их постоянной взаимной отсылке друг к другу. Практически это может означать возможность десинкретических форм искусства, философии, труда и верований. Это означает, что эти формы безусловно идентифицируют себя в своей особенности (искусство как искусство, философия как философия и т.д.), но вместе с тем — апеллируют к единству человеческого сознания. (Анализ этих возможных форм выходит за рамки задач этой работы.)

Рефлексивность

Относительно Субъекта — Бог, Ближний, Предмет и Тело есть *Иное*, чем Я. Именно *инаковость* «другой стороны» конституирует

мироотношение как регулятивный принцип человеческого бытия. Онтология человеческого бытия выражается формулой: это *бытие, рефлексивно соотносённое с Иным*. Обращаю внимание на слово: «рефлексивность», которое будет означать самое изначальное, что есть в человеке — *субъективную самоотнесённость* как способность *быть самим собой*. Самоотнесённость, которая возможна только благодаря соотносённости с Иным, отвечает за то, что позволяет субъекту быть самим собой, *ведать* себя, иметь *со-весть*. Но как таковая самоотнесённость (рефлексивность) не есть отношение к Иному.

В качестве демонстрации этой странной самоотнесённости я сошлюсь на каноническую проблему соотношения души и духа в христианском учении о человеке [См.: Православное учение о человеке 2004]. В христианской антропологии спор о том, двухчастным (душа-тело) или трехчастным (дух-душа-тело) является строение человека, так и остается нерешённым. Дух то рассматривается в качестве отдельной инстанции, то в качестве аспекта души. Проблема в том, что человеческие душа и дух «нераздельны, но неслиянны», как таковые они не могут рассматриваться как стороны отношения, они не являются «иным» в отношении друг друга. Не будучи «пятым» отношением субъекта, соотносённость души и духа остается назвать *самоотнесённостью*.

Способность быть самим собой (рефлексивность бытия) — самое непостижимое, но и самое очевидное, что есть в человеке. Когда человек именуется «Я», то он имеет в виду именно эту способность.

Принцип «жизненных отношений» в антропологии М. Бубера

Вычленение четырех отношений, в которых экзистенциально осуществляется человеческое бытие почти полностью соответствует той аналитике человека, которую предложил М. Бубер. У человека, говорит он, есть три *жизненных отношения* и четвертое — отношение к своей самости (оно у него имеет особый статус). «Тройное жизненное отношение человека — это его отношение к миру и к вещам, его отношение к людям, т.е. к отдельному человеку и к человеческому множеству, и его отношение к той тайне бытия, которая хоть и просвечивает в вышеназванных отношениях, но бесконечно превосходит их, — к тайне, которую философ называет абсолютом, а верующий — Богом; тот же, кто отвергает оба эти определения, все равно не может исключить ее из своей бытийной ситуации» [Бубер (1947) 1995:209]. «Кроме тройного жизненного отношения у человека есть и другое отношение — к своей самости» [Там же: 211], но это отношение, считает он, «не следует рассматривать как некую самостоятельную реальность», поскольку ей не хватает «реальной двоичности» [Там же]. Бубер замечает, что рефлексивное отношение к себе не является реальным отношением, поскольку в нем нет «другой

стороны», Иного (и здесь он прав). Однако в этом отношении к себе (по Буберу) совмещены две совершенно разные ситуации: рефлексивная самоотнесенность <души и духа> и совершенно реальное отношение души к телу. Тело при всей его сопринадлежности с душой является Иным относительно Субъекта. Поэтому я буду рассматривать отношение Субъекта к своему телу как полноценное жизненное (экзистенциальное) отношение, обладающее именно «реальной двойностью», отличая это отношение от субъективной самоотнесённости (рефлексивности).

Несмотря на очевидную простоту модели «жизненных отношений», ее достаточно сложно помыслить. Для этого необходимо разорвать привязанность обыденного сознания к вещам, к неперемennomу желанию что-либо видеть. Отношения не видятся, но в истоке сначала понимаются, а затем осмысляются. Занять позицию *понимания отношений* можно только в экзистенциальной перспективе, т.е. в своем личном опыте осознав, что они существуют как особая реальность. Открывает эту перспективу диалогический принцип бытия, бытия как общения, который всегда был известен философии и религии, остро пережит в христианстве, открыт великой литературой (Достоевский) и впервые целиком принят как философский аналитический принцип у Бубера. Заслуженно М. Бубер считается основоположником диалогического подхода в современной философии.

Экзистенциальная аналитика как психотерапевтическая практика

Исследование феноменов человеческого опыта и сознания наталкивается на принципиальную трудность: в нормальном состоянии они почти или совсем не наблюдаемы, поскольку органично встроены в нормальный процесс жизнедеятельности. Вот почему для феноменологически ориентированной философии очень важны данные психопатологии. Формальной стороной всякого патологического состояния является расщепление, когда элемент системы перестает органично вписываться в целое и тут-то он становится заметным. Достаточно точная аналогия: мы не знаем о существовании внутреннего органа, пока он не болит. Исследуя эти состояния, психиатрия экспериментально, в чистом виде обнаруживает «собственную» логику указанных способностей. (Скажу прямо, что новейшая философия любит рассматривать всякого рода отклонения от нормы, как впрочем и современная нам художественная литература. Хотя и чрезмерно, но основания для этого понятны).

Философская аналитика человеческого бытия, которая стоит на позиции феноменологической онтологии М. Хайдеггера (именуется — дазайнализ), имеет достаточно внятное прагматическое приложение и развитие. На ее базе возникли влиятельные психотерапевтические и

психиатрические школы. Прямо апеллируя к учению Хайдеггера, Медард Босс создал Институт дазайнанализа в Цюрихе. На этой же философской основе создал школу Людвиг Бинсвангер¹. Дазайнанализ является разновидностью многочисленных школ экзистенциальной психотерапии.

Общий принцип всей экзистенциальной психотерапии состоит в том, чтобы дать возможность клиенту осознать травмирующие обстоятельства его жизни, научить владеть собой. Общая симптоматика, с которой работает психотерапевт состоит в том, что клиент закрыт опыту, «заиклен» на факторах и обстоятельствах прошлого, объективно утративших свое значение. Таким образом, открыть сознание миру — задача экзистенциальной терапии.

Различие между терапевтическими школами связано с разным пониманием структуры и значения факторов, влияющих на состояние и самочувствие человека. Однако теоретические различия в таком понимании не оказывают решающего значения на результативность терапии в силу того, что у него есть условие, перевешивающее все теоретические соображения: терапевтический эффект влияния «здоровой» личности терапевта на «больную» клиента. Принцип личного общения методически фундирует всю практику психотерапии. Независимо от своих теоретических убеждений экзистенциальный психотерапевт верит, что личностное общение является основным рецептом лечения.

Уровни человеческого бытия

Значительно усложняет задачу аналитики еще она структурная особенность человеческого бытия: оно имеет несколько уровней или слоёв формообразования. Эти уровни достаточно явно выражены в онтогенезе. Первый из них — собственно онто-феноменологический или экзистенциальный. Это уровень проживания человеком базовых отношений к миру, которые являются основанием для образования граней опыта и фиксируются в форме априорных (врожденных) способностей. Второй уровень — культурно-символический. К нему относятся все те содержания и умения, которые человек получает посредством культурного научения. Главное их этих научений — родной язык. Третий уровень — институционально-нормативный. К нему относятся все усвоенные человеком (интериоризированные) правила общежития, социально функционирующие как нормы, запреты, ограничения или табу, нарушение которых влечет какие-то санкции.

¹ Программные работы: М. Босс «Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии». Л. Бинсвангер «Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии».

Именно в этой последовательности развивается ребенок. Он рождается как живое экзистующее существо, как живая форма, жаждущая своего содержательного наполнения, затем он вступает на уровень научения и воспитания, поверх которого формируется и уровень социальных норм (запретов и табу). Так же как и измерения, уровни не существуют отдельно друг от друга. Они различимы лишь постольку, поскольку каждый из них имеет собственный регулятивный принцип (закон). Приблизительно закон экзистенции можно сформулировать следующим образом: «все внутреннее должно быть выражено вовне». Принципом культурной формы является символический дар (бескорыстный вклад в общее дело, первым из которого является общение и «дар слова»). Социальный уровень регулируется принципом обмена результатами жизнедеятельности: «будешь делать это, получишь то». Указанная последовательность формообразований коррелятивна структуре шагов деятельности: цель (стремление) — средство — результат.

Сложность структуры человеческого бытия текстуально выражается в дробности его аналитики (в разбивке на множество разделов и подразделов). «Сплошное» размышление и рассуждение о человеке неизбежно будет путать картину, поскольку оно невольно стирает те реальные разрывы, которые онтологически имеют место в этом бытии.

К систематике подходов исследования человека

Феноменологический подход к исследованию человеческого бытия является собственно философским, он основан на методе, которым позитивные науки не могут воспользоваться «по своей природе», в силу *объективного* (объектного!) характера естественнонаучного знания. Ведь чтобы *научно* познать предмет, его необходимо отстранить от субъекта. Только при этих условиях познание становится научно-объективным. Объективность — главное достоинство научного познания, но и его основное ограничение. Понятно, что эту операцию невозможно целиком осуществить в рамках самопознания. Несмотря на это, Гуссерль имел все основания, чтобы назвать феноменологию «строгой наукой». Она является строгой в том же смысле, в какой ею является чистая математика. Математика тоже не имеет предмета вне человеческого опыта (сознания). (Почему математика при этом не становится философией — вопрос интересный, но не наш).

Но именно то, что феноменология (философия) стоит над противостоянием субъекта и объекта познания, открывает перед ней возможность синтеза научных знаний. Думаю, из указанной специфики научного познания становится достаточно очевидным, что собрать воедино все данные наук о человеке на почве одной из позитивных наук — невозможно. Предметы научного знания не дают для этого никаких оснований. Обратим внимание на фактическое обстоятельство, на дифференциацию наук по предмету познания (физика, химия, биологии

и проч.) Предметность наук обуславливает их частичный характер и невозможность создать «научную теорию всего на свете». (Иллюзия этой возможности питает ложные надежды некоторых ученых: тех же физиков, биологов и психологов).

Именно эту цель: «собрать воедино все данные наук о человеке», поставил перед собой создатель философской антропологии как дисциплинарного раздела философии — М. Шелер (феноменолог и также последователь Э. Гуссерля). В своей работе «Положение человека в Космосе» он показывает одновременно и правомерность и ограниченность различных подходов к человеку, как в истории философии, так и в современной ему науке. Почему философия может собирать знания отдельных наук? Потому, что она собирает *человеческие* знания. Она это может делать потому, что знание, как человеческое достояние, как факт его со-знания, имеет одну и ту же природу, независимую от предмета знания.

В некотором смысле феноменология распространяет принцип беспредпосылочности и на мыслительные образования, т.е. знание. В особенности это касается философского знания. Она точно знает, что если высказано некоторое *убеждение* (т.е. утверждение, за которое кто-то готов взять ответственность), то оно имеет на то свои *основания*. Авторская мысль всегда имеет некоторое отношение к Истине. Эту позицию замечательно выразил Аристотель, сказав, что в исследовании истины «никто не терпит полую неудачу», хотя и «не в состоянии достичь ее надлежащим образом» [Мет. 993b].

На эту же точку зрения станем и мы в убеждении, что всё ответственно сказанное в философии и науке о человеке имеет на то свои основания <в Истине>. Но всегда надо иметь в виду ограниченность наших знаний. Главным источником ошибок и заблуждений является то, что мы не видим *всех оснований* бытия исследуемого сущего (в нашем случае — человека). Следуя здесь Аристотелю (его учению о четырех причинах существования вещи) подчеркнем следующее. Для того чтобы быть, человек должен иметь *множество оснований*. Упущение любого из них — не позволяет «достичь истины надлежащим образом», т.е. ведет к заблуждению.

Вспомним, что выше было обозначено четыре измерения человеческого бытия-в-мире и соответствующие им четыре грани опыта. Эта размерность человеческого бытия является ключом к пониманию возможности и правомерности четырех базовых подходов к познанию человека. В истории философии так и случилось. В первом приближении (в очень крупном масштабе, который опускает детали) возможны религиозная, натуралистическая, социальная и экзистенциальные концепции человека. Это членение подходов не следует понимать в том смысле, что каждый из этих подходов видит только одну сторону (грань) человеческого бытия. Специфика каждого подхода состоит в том, что он *трактует* все измерения человеческого бытия с позиции одной из граней опыта. Многомерное понимание

человеческого бытия характерно для значимых философских учений и в современной философской антропологии представлено в виде общего признания амбивалентности этого бытия. Другое дело «доморощенные» попытки создать концепцию человека, исходя из данных только одной отрасли знания или опыта и не обращая внимания на другие. (В этих очерках мы не станем обращать внимание на такие концепции). Что же касается грамотных подходов, то они обладают удивительной особенностью — споря и взаимно отрицая друг друга (как религиозная и натуралистическая), споря и пытаясь совместить подходы (как экзистенциальная и социальная, натуралистическая и социальная и др.) все они *практически* работают, все порождают те или иные практики: педагогические, художественные, политические, исследовательские, технические, психотерапевтические. Действенность теорий такого рода объясняется сущностной особенностью человеческого бытия, его Свободой или свободой выбора. Другими словами, человек сам себя выбирает, он действительно обладает возможностью создать проект самого себя. Человек выбирает себя способом самоописания. Мысля себя существом *в первую очередь* движимым инстинктами (как например — в психоаналитической модели *homo natura*) человек реально самоопределяет себя в качестве «человеческого животного» (термин А. Бадью). Мысля себя *преимущественно* существом социальным (например, в парадигме марксистской модели *homo genus*) человек реально становится агентом социальных сил и особым психологическим типом личности. И так по каждому измерению и во множестве их комбинаций.

Это обстоятельство человеческого бытия остро подчеркнуто философией постмодернизма, который довел до крайности экзистенциалистский принцип приоритета существования человека над его сущностью (такова, например, известная позиция Ж.-П. Сартра), утверждая, что «нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот человек должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику... для нас (на «Западе») такая сущность действительно просто исчезла» [Нанси 1994: 151—152].

Считая важным внимательно отнестись к этой позиции, я предлагаю всё же ее оспорить, как всякую крайность. Крайность снимается, если мы ставим вопрос об условиях возможности того, что человек действительно может быть «ошеломляюще разным» (С.С. Хоружий). Не можем ли мы саму эту возможность «быть разным» положить в основание *общего понимания* человеческого бытия? Тогда это и станет для нас парадоксальной природой (сущностью) человека.

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ОНТО- ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ

О самом принципе

Самопознание человека есть в первую очередь познание своих способностей, т.е. умения и усилия быть в перспективе открытых в мире возможностей. Априорным условием такого бытия является, во-первых, то, что оно изначально положено в отношениях к Миру и, во-вторых, что человеку дано непосредственно проживать эти отношения как свои экзистенциальные способности <мыслить, чувствовать, повелевать и верить>. Это условие я предлагаю обозначать как *онто-феноменологическую дифференциацию*¹. То, что человек знает как свое умение и усилие быть (как способность) является феноменологической данностью бытийного отношения (открытости человека миру).

Принцип онто-феноменологической дифференциации — то новое, что я хочу внести в модель жизненных отношений, которая в той или иной мере исповедуется всей философской антропологией. Новшество состоит в утверждении, что эти отношения как реальность особого рода непосредственно субъективно проживаются человеком, являются феноменологической данностью в форме его собственных априорных способностей. Способность находится в точном соответствии с онтологическим отношением; она позволяет человеку субъективно быть (присутствовать) в этом отношении. Если человек, независимо от своей воли и желания, всегда находится в отношении к Богу (Абсолютному Субъекту), то этому отношению точно соответствует дарованная ему способность с доверием относиться к миру, т.е. верить. Если человек в обязательном порядке находится в отношении к Ближнему (Другому Субъекту), то этому точно соответствует способность к пониманию (и соотв. мышлению). Если человек не может не пребывать в отношении к предметному миру (к Объекту), не может не пользоваться его благами, то этой необходимости точно соответствует способность к волевому действию.

Традиционная аналитика способностей вычленяла в них два момента: собственную активность сознания (акт) и его предмет. Феноменологическое понятие *интенциональности* (акта направленного на некоторый предмет) собственно и фиксирует указанную двойственность способности. Но при этом упускалось третье и самое главное. Упускалось наличие самой способности совершать акты определенного рода (например, мышления). В этой традиционной аналитике акт и способность его совершения отождествлялись. Я

¹ Название взято по аналогии с «*онтологической дифференциацией*», посредством чего А.Г. Черняков [2001] именуется хайдеггеровский принцип различения бытия и сущего.

полагаю, что это не так, что акту должно по существу и по времени предшествовать актуальное *проживание* способности (возможности) его совершения. Само по себе проживание своей способности не является интенциональным. Актуальное проживание своих способностей быть <в-мире> это и есть субъективное состояние <как сознание своего> Присутствия. Феноменологическим критерием различения акта и способности является, то, что акт совершается с *фактическим пониманием (проживанием) иных возможностей его совершения*. Человеческое бытие *напряжено возможностью Иного* и это напряжение есть *Свобода* (См. гл. 2). Сознательные акты жизни невозможны, если человек не усматривает иных возможностей их совершения. Например, речь бессмысленна, если каждое произнесенное слово (смысловой фрагмент) не полагаются выбором в языковом поле других возможностей. Это первое. Во-вторых, существует временной разрыв между актом и намерением его совершения. В этом разрыве живет сознание. На эффект такого отсрочивания обращает внимание феноменологически ориентированная психология.

Собственно в одной части утверждение о различии акта и способности тривиально. Оно подразумевает очевидное обстоятельство: прежде чем познать, я уже должен находиться в отношении с предметным миром; прежде чем поверить в Бога, я уже должен находиться в отношении с ним. Новация состоит в том, чтобы рассматривать отношения к Миру как феноменальные данности. *Способность это и есть феноменальная данность отношения*. Фактически, то что мы называем сознанием это и есть состояние субъективно реальной готовности что-то совершить. Именно поэтому способность не может составлять предмета непосредственного внутреннего видения, она не видится, но проживается. Термин «проживание» равнозначен концепту присутствия, но с иной акцентировкой¹.

Таким образом принцип онто-феноменологической дифференциации разворачивается в последовательность вопросов.

- 1) Какого рода отношение человека к Миру (какое поле возможностей) открывается в данной экзистенциальной способности?
- 2) Почему и как он проживает эту экзистенциальную способность именно в такой форме, а не иной?
- 3) Как формируется опыт проживания этого отношения?
- 4) Каковы могут быть дефектные модусы этого опыта?
- 5) Что привносит в данный опыт его развёрнутая рефлексия?

¹ Концептуальное различение *проживания* (das Leben) и *переживания* (das Erlebnis) использовал Э. Блох в своей экзистенциальной аналитике [Блох 1997].

Указанная дифференциация является главным методологическим правилом аналитики Dasein (das Leben), причем правилом, полученным дескриптивно, из описания того, как обычно «работает» сознание. В отличие от бессознательных восприятий (свойственных и нам и животным) со-знание характеризуется способностью различения предмета и его «внутреннего» образа. Благодаря способности к такому различению образуется собственный внутренний мир, мир, отличный от внешнего. Х. Ортега-и-Гассет эту главную черту сознания называл *самоуглубленностью*, а Ж.-П. Сартр использовал классический философский термин <бытие>-*в-себе*. Сознание как самоуглубленность теперь может существовать в состоянии чистой мысли, чистого воображения, чистого переживания.

Если универсализировать эту способность человеческого сознания к различению образа и предмета до общего различения Себя и Мира, то мы и получим принцип онто-феноменологической дифференциации. Однако обычное сознание рефлексивно (т.е. ясно для самого себя) не видит всей картины своего Присутствия. Как заметил Гегель, многие процессы «совершаются за спиной сознания». Так сознание не видит и не знает, что составляет онтологическое содержание тех категорий, которыми оно априорно пользуется.

Современная когнитивная психология эмпирически и экспериментально подтвердила правоту Канта относительно априорных форм мышления и восприятия. Способность видеть предмет как «этот», во временной последовательности, как имеющий пространственную форму, как множественность и многое другое, дана нам до всякого опыта оперирования с ним. Опыт лишь открывает и развивает эти априорные способности. Феноменологическая онтология интерпретирует эту фактичность структуры опыта как способность видеть отношения (формы) в чистом виде.

Ближайшим образом принцип онто-феноменологической дифференциации подходит к классическому различению трансцендентного и имманентного (в кантовском понимании). Отношения, в которых бытийствует человек, одновременно и трансцендентны, т.е. не зависят от воли самого человека, несут онтологический характер; и имманентны, т.е. это именно отношения самого человека «к...», и потому всегда имеют феноменальный статус.

О реальности мира отношений

Люди обычно не задумываются над тем фактом, что они способны мыслить *чистые* отношения (типа *союз*¹ «и», «если», «или»; временные и пространственные отношения: типа «над», «раньше»,

¹ Есть веские основания считать, что человеческий язык (орудие мысли) начинается с союзов, а не с глаголов, как полагает теоретическая лингвистика. Союзы и производные от них (флексии) — основы глубинной грамматики.

«после» и т.п.) именно потому, что *мир отношений* есть ближайшее нашему мышлению в силу его тождества бытию. *Чистое мышление* (в смысле Канта и Гегеля) есть мышление *чистых отношений* (пример тому — математика и сама идея числа). Мыслимым содержанием любого понятия является отношение или их «фигурный синтез». То, что в научном познании называют «законом» — есть только существенное отношение или регулятивный принцип. Регулятивными принципами (сущностными отношениями) человеческого бытия являются свобода, справедливость, благо, красота, истина и пр. В результате фигурного синтеза отношений возникают состояния и события.

Разработанный в 19, — нач. 20 века раздел формальной логики — *логика отношений* (Д.С. Милль, особенно С.И. Поварнин и др.) показывает, что обычная логика предикатов (свойств) не покрывает всех типов суждений. Более того, логика предикатов является только частным случаем логики отношений. Не только суждения типа «А раньше/больше/причина В», «А брат В», «Платон ученик Сократа», но суждения принадлежности типа «роза красная», полагают принцип соотносительности aRb , где отношение (R) — *регулирует* свойства *a* и *b*. Отношения логически первее свойств. Все свойства возникают в отношениях. Так, пространство есть отношение сущих и как таковое — регулятивный принцип сосуществования («порядок сосуществования» как выразился Лейбниц). Никакая вещь не может создать порядок сосуществования, но может лишь вступить в него. Мужчина и женщина именно *вступают* в брачное отношение (в *порядок* брачного отношения), но не создают его каждой индивидуальной парой. То же самое можно сказать о времени («порядок следования» по Лейбницу). В последовательности своих состояний вещи *следуют порядку времени*, но не создают этот порядок. Таким образом, «закон» или «порядок» — это только разные именования принципа отношения.

Понятие отношений коррелятивно идее бытия. Бытие (в смысле Хайдеггера) легко интерпретировать как мир смысловых отношений, которые находятся не по ту сторону вещей, но образуют универсальный контекст (смысл!) *бытия* всякого сущего. Смысл это *порядок причастности*, в соответствии с которым всякая вещь имеет своё место и назначение в Мире как Многоединстве. Смысл это универсальная форма присутствия Единого во многом. (Тогда как значение — способ присутствия много в Едином). Ещё раньше сформулированный С.Н. Трубецким *закон универсальной соотносительности* гласит: «Быть — означает относиться» [«Основания идеализма» (1896), Трубецкой 2000: 612—622].

Трубецкой показал ограниченность классического немецкого идеализма, который мыслил сущее исходно в категориях *бытие-в-себе* и *бытие-для-себя*, не замечая главного отношения: *бытия-для-другого*. Именно приоритет *бытия-для-другого* отличает субъективированное бытие (субстанцию-субъект) от способа существования других сущих. Если мы к указанным трем типам отношений, добавим четвертое:

бытие-в-другом (никак не противореча замыслу Трубецкого; ср. с исходной аналитической категорией *бытие-в-мире*), то получим полную «картину» размерности человеческого бытия.

Отношение есть *регулятивный принцип* формы, как ее понимал Аристотель¹. Форма — одновременно и структура отношений <некоторых элементов>, и целостный образ, и то, как одно сущее дано («видится») другому. Всякая вещь, поскольку она есть целостная совокупность элементов, в этом качестве существует только благодаря тому, что элементы соотносятся друг с другом, отображают свои внутренние формы (структуры) друг на друге.

Понятие отношения относится к разряду предельных и как таковое — претендует на интуитивную ясность. Но попробуем дать приближенную к этому пределу формулу отношения. *Отношение — это есть регулятивный принцип (закон) со-существования кого или чего-либо*. Отношения реальны в том же смысле, в каком реальны законы, управляющие сущим².

Обоснование реальности отношений допускает наглядную демонстрацию. Поставьте рядом два предмета разного размера. Вы *видите* (сознаете), что один предмет больше/меньше другого с такой же достоверностью как и сами предметы. Согласимся, что предметы мы видим глазами, а само отношение «больше-меньше» — умом. Вопрос: как существует отношение «больше-меньше»? В каком смысле оно реально? Возможно три варианта решения. (1) Это отношение — конструкция ума, т.е. отношение существует только субъективно в нашем воображении. (2) Оно существует объективно, как свойство самих предметов (т.е. мы его видим аналогично любому другому свойству типа «красный»). (3) Это отношение есть само по себе и ум может усматривать его в силу своей непосредственной причастности смыслу (логосу) бытия.

Принимая третий вариант решения, которое восходит к парменидовскому тезису о тождестве бытия и мышления, мы вынуждены заключить, что отношение есть «место», в котором реализуются возможности сущего. С этой точки зрения возможность соотносится по размеру («быть больше или меньше») аналитически

¹ Например форма шара описывается формулой отношения объема и радиуса ($V = 4/3\pi R^3$).

² Закон вполне традиционно в научном познании понимается как существенное отношение. Но для современной науки, которая оперирует вероятностными законами, опирается на статистические закономерности, такое понимание не является «удобным». Она заменяет его понятием *симметрии*. Симметрия, пропорция (кстати, это одно из значений *логоса*) — ближе к существу смысла отношения, чем «закон», ассоциативно вызывающий у нас соображения о *строгости* и однозначности.

содержится в идее пространства и предшествует мысли о предмете, как положенного в нём.

Аристотель, наверное, первый осмелился поставить очень странный вопрос, где находилась вещь, прежде чем она стала действительной. Его ответ: в возможности того отношения, которое имеет место между материальной и движущей причиной вещи, например, возможность дома находится между строителем и строительным материалом. Об этом известная притча о Микеланджело, который на вопрос, как вы делаете свои скульптуры, ответил: «я беру камень и отсекаю всё лишнее». Как правило, эта притча понимается в том смысле, что в самом камне уже заложена возможность быть скульптурой. (И Аристотеля можно местами понимать так, что возможности принадлежат материи). На самом деле и Аристотель и Микеланджело помещают возможности *между* строителем-скульптором (ведь именно «Я беру... и отсекаю...») и камнем.

Внимание к проблематике «между» (inbetweenness) — характерная особенность современной философии (её варианты: интересубъективность, кросскультурность, межкультурное и т.д.). Отношение есть та реальность, которая находится «между». Форма может существовать вне своего носителя только в момент перехода от одного носителя к другому. Это, например, «момент» переноса формы ступни на песок. Хотя переход формы есть полная реальность, но нет такого физического момента времени, когда бы форма «висела» между ступней и песком. Момент перехода — вне времени. Я думаю, можно сказать так, что в момент перехода форма касается вечности. Таков онтологический парадокс чистой идеальной формы. Субъективная реальность <человека>, наше мышление, это и есть парадоксальная способность оперировать чистыми формами, *ловя их в момент перехода* с одного материального носителя на другой. Именно потому субъективность и мышление идеальны. Им нет места в физическом пространстве и времени.

Таким образом, Платон и Аристотель дополняют друг друга. Идеи (формы) *эмпирически не существуют* вне материального носителя (Аристотель здесь прав), в то же время они совершенно реальны, и Платон прав, мы их действительно видим умом, в некотором идеальном царстве, где правит закон вечности.

Способности открывают перед человеком мир возможностей. Возможности, как постоянно подчеркивает Хайдеггер, выше, «реальней» действительности. Эта позиция позволяет примирить Платона и Аристотеля. Согласно Платону чувственно воспринимаемые вещи это только бледные копии подлинно (реально) существующих идей. Аристотель предложил мыслить сущие, исходя из того, что ранее они были в возможности. Если мы положим, что идеи (в смысле Платона) суть реальные отношения (законы, понятия как регулятивные принципы или симметрии), которые *уже содержат в себе возможности множества версий*, то мы получаем онтологическую модель, которая с одной стороны признает превосходство силы возможного над действительным, а с другой, принимает его реальность.

Возможность (*дьюнаμισ*) это такая *сила и потенция*, которая всегда проявляется как энергия. Будет правильно понимать отношения как *регулятивные принципы*¹ того, что обретает свою действительность в рамках их потенций.

Резюме раздела. 1) Различать, но не разделять! — таков принцип предлагаемой здесь аналитики человеческого бытия, названный методом декомпозиции. 2) Аналитику человеческого бытия возможно развернуть только на феноменологической почве, т.е. как опыт самопознания человека. Обращаясь к самому себе, в своей внутренней мир, мы находим в нем дарованные нам способности, открывающие нам возможность бытия-в-мире. Эти способности: мыслить, чувствовать, иметь волю к действию и верить — образуют априорную матрицу человеческого бытия. 3) В онтологическом плане человеческое бытие — бытие, рефлексивно соотнесённое с Иным. 4) В феноменологическом плане, развиваемое здесь понимание человека базируется на следующем «окончательном» определении: человек — это существо, способное стремиться к идеально должному.

¹ Не случайно, в кантовской терминологии идеи это и есть регулятивные принципы (разума и рассудка).

СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

ПАРАДОКС СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Относительно любой вещи, которая дана нам в восприятии или в мышлении, мы вправе спросить: ЧТО она есть? ЧТО это такое? — ожидая в качестве ответа общее именование: «дом», «собака», «треугольник» и т.п. Тем самым мы подразумеваем: «есть то общее, что делает вещь тем, что она есть» (греч. *to ti en einai*), что у неё есть природа или род (то, что её рождает — греч. *фюзис*), что она значима не сама по себе, но как представитель класса подобных ей вещей. Это и есть вопрос к сущности (к природе) вещи, к её «чтойности».

Хотя о человеке мы также можем спрашивать как об обычной вещи (например: «что есть человек?»), разумея его в этом случае видом рода животных), но обращаясь к конкретному лицу, мы, (если не хотим оскорбить), так ставить вопрос не можем. Только конкретному лицу можно задать вопрос: Ты КТО? — ожидая в качестве ответа или собственное имя или какое-то самоопределение. Вопрос о КТО спрашивает не о сущности данного лица, но о его экзистенции (существовании). Вопрос подразумевает, что помимо сущности, т.е. того *рода, который определяет существенные признаки* человека, в каждом из нас есть то, что *определяем мы сами*, то, что мы по собственной воле можем вынести наружу (поступить тем или иным образом, высказаться, показать свое чувство), а можем скрыть. Экзистенция это не просто существование, но такое существование, которое свободно «по своему велению, по своему хотению» выступает наружу (экзистирует!). Существо, которое само себя определяет, в этом смысле является *причиной самого себя (субстанцией или ипостасью)*, которое мы вынуждены спрашивать: «ты о чем думаешь?», «ты куда идешь?», «ты на что надеешься?»

К экзистированию способен только человек. В нем (в себе) мы сталкиваемся с проблемой сущности или природы, которая отрицает себя в качестве сущности. Понимание диалектики самоотрицания природы, которая дарована человеку в виде его способностей — самое сложное в аналитике человеческого бытия. (Обычному человеку в рамках его обычного опыта, не используя особую методологию,

провести отчётливое различие между его сущностью и существованием — невозможно). Вместе с тем, такое самоотрицание феноменологический и научный факт.

В антропологии общим местом является утверждение, что быть человеком означает преодолевать (отрицать) свою биологическую природу. Предметом этой науки как раз и становятся сверхбиологические (культурные) проявления «человеческой природы»: производство орудий, искусство, религия и др.

Можно ли, имея в виду эту фактичность человеческого бытия, вообще говорить о сущности человека? Многие современные философы так и думают, что регулятивный принцип (идея) сущности к человеку не применим, ибо «нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот человек должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику... для нас (на «Западе») такая сущность действительно просто исчезла» [Нанси 1994: 151—152]. Следовательно, «в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека» [Фуко 1977: 36]. Экзистенциальная аналитика понимает эту трудность. Один из её сторонников — Г. Марсель, замечает, что «Сегодня более чем сомнительной представляется способность человеческого существа, каким бы оно ни было, нащупать, выделить внутри себя какое-то осязаемое ядро, которое можно было бы назвать его сущностной сущностью» [Марсель (1968) 1988:405].

Можно и не идти столь далеко и не отрицать целиком сущности (природы) человека, но принять, что его существование не сводимо к сущности. В этом ключе В.Н. Лосский предложил формулу личности, как «несводимости человека к его природе» [Лосский 1991]. Но можно в разрешении парадокса сущности и существования предложить иначе понимать саму идею сущности. Ведь попытка отказаться от использования идеи сущности применительно к человеческому бытию возникает при условии, что сущность помещается внутрь вещи, мыслится как ее существенное свойство (именно так — в формальной логике). Но сущность, мыслимая диалектически (как в логике Гегеля) есть просто *основание существования*, то, на чем сущее *стоит*. И тогда эта сущность *выходит в отношение*. Хайдеггер в этой связи говорит, «что вопрос о сущности человека — это не вопрос о человеке» [Хайдеггер 1991:112]. Открытое отношение царит в сфере такого бытия и «всякий раз соотносится с тем или иным сущим» [Там же: 20]. Тогда мы можем переформулировать вопрос и спросить, что является *основанием* человеческого бытия (существования)? Этот вопрос равнозначен другому: «Что значит быть человеком?» или «Как это — быть человеком?» В логике отношения ответ будет следующий: Основанием собственно человеческого бытия является *свободная соотнесенность* с Иным или *Свобода как Открытость Бытию*, которая раскрывается в существовании человека (в его экзистенции) как

умение, усилие и решимость быть. Сущность человека *раскрывается* в его существовании, как *осуществление разумного (свободного) стремления к идеально должным целям*. Вне этого стремления человека нет. Именно поэтому говорить о человеке, *что он есть* и только — означает отказывать ему в человечности. Ведь в отличие от других сущих человек *в сущности не должен оставаться тем, что он есть*. Как раз наоборот: человек соответствует своей сущности, когда стремится не быть тем, *что он сейчас есть*. Он должен постоянно становиться как человек, свободно ставя перед собой какие-то идеальные цели. Человеком мало родиться, им еще нужно стать (см. гл. 7).

В общем виде основной парадокс человеческого бытия можно представить как диалектическую неразрешимость *ставшего* (сущности) и *становящегося* (существования). В отличие от всех остальных сущих, человеком можно быть только *удерживая себя на определенном основании*, тем самым постоянно формируя свою сущность.

Пусть иллюстрацией этого положения будет прямохождение. Мало, кто знает, что человек стоит на двух ногах только благодаря постоянному усилию, которое не замечается только в силу привычности. Так и вся наша жизнь есть усилие *вы-стоять* в качестве человека.

СВОБОДА

Диалектика Свободы

Свобода — парадоксальное основание существования и в этом смысле — сущность и «природа» человека. Как таковая, свобода — ключевая идея, ведущий регулятивный принцип человеческого бытия. Будучи основанием (сущностью) человеческого бытия как такового, сама свобода *ничем не обусловлена*, но она обуславливает — и это парадокс. При этом «Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, эк-зистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком и притом изначально, так что исключительно она гарантирует человеку соотнесенность с сущим в целом» [Хайдеггер 1991:18 (работа «О сущности истины»)]. Свобода человека, согласно Хайдеггеру, исходно состоит не в том, чтобы иметь выбор, делать или не делать что-либо, или в независимости от внешних влияний (всё это есть, но потом), но в возможности «экзистентного участия» в бытии всякого *иного* сущего, т.е. в его *открытости* бытию. (Во всех случаях Хайдеггер обыгрывает греческое понимание истины как *несокренности*, «*алеитейи*»). Быть свободным, проживать и переживать свое бытие как свободное означает рефлексивно соотносится с Иным как *своей собственной открытой возможностью*, а в экстремуме — быть способным этически <соучастно!> поставить себя на Его место.

«Открытость — это свободное человека». (Так ту же самую идею формулирует Я. Буркхардт). Потому свобода — парадоксальное основание становления человеком, условие быть иным, чем он есть сейчас. Соответственно несвободное бытие — это бытие сокрытое, а значит «не-истинное» и зависимое. Таково бытие обычных вещей или животных, которые сокрыты в себе, которые «не знают» своих возможностей, а потому всегда зависимы от Иного. Человек своим свободным творческим действием выводит сущность вещи из потаенности, раскрывает ее в явлении и тем же самым деянием раскрывает и развивает себя. Напекая на библейский сюжет («Я принес вам истину и истина сделает вас свободными») Хайдеггер отождествляет истину и свободу: «свобода есть сущность истины», а «истина есть высвобождение сущего» [Цит. соч. :19].

Важно подчеркнуть эту связь между двумя сторонами идеи свободы. Самоотнесённость и она же — рефлексивность (как способность к «самоопределению») полагает открытость Иному. Открытость Иному — невозможна без самоотнесённости. Экзистенциальная формула свободы — *способность к соотносительному самоопределению*. Образно говоря: только отражаясь в Ином как зеркале, мы можем знать не просто, кто мы *есть*, но какими мы *можем быть*! Любая вещь о-пределена (т.е. ограничена в своем существовании!) иным, но только человек как личность, отражаясь в другой личности как зеркале, бесконечно раздвигает горизонт своего существования способом самоопределения. Самоопределение — диалектически отрицает определение (поэтому «самоопределение» лучше именовать «самоотнесение»).

Понимание свободы как самоопределения восходит к Аристотелю. Но у него еще недостаточно подчеркнут диалектический (парадоксальный) характер свободы, связь самоопределения с соотнесенностью. При этом в учении об истине Аристотель как раз указывает на эту соотнесенность как укладах *инстинствующей* души [Никомахова этика IV 1139 b15].

Диалектический характер свободы отмечен стоиками. К ним восходит понимание свободы как *осознанной необходимости*. (В парадоксальной формулировке позицию стоиков выражают афоризмом: «Человек свободен тогда и только тогда, когда он знает, что он не свободен»). В дальнейшем наиболее последовательно эту установку провел Спиноза. Он называет ту вещь *свободной*, которая существует и действует только по необходимости своей природы. Те вещи, которые *принуждаются* к существованию и действию чем-то внешним — несвободны. Отсюда, Спиноза полагал, что Бог существует хотя и необходимо, но свободно, потому что он существует только по необходимости своей природы. Точно так же Бог

познаёт самого себя и всё другое свободно, потому что только из необходимости его природы следует то, что он всё познаёт. Таким образом, Спиноза полагал, что сущность свободы состоит не в свободном решении, а в свободной необходимости. Так же и Гегель не считает возможным помыслить свободу без её диалектической противоположности — необходимости. Именно переход необходимости в своё иное это и есть Свобода. В пределе (в Абсолюте) различие необходимости и свободы диалектически снимается.

Собственно и человеческая свобода означает способность трансформировать «внешнее» отношение зависимости в субъективно обусловленное соотношение. Пусть примером будет отношение искренней дружбы или любви. Мы конечно же находимся в отношении зависимости от близкого нам человека. Но эта зависимость никак не определяет экзистентное выражение моего чувства. Я сам, согласно своей «природе», определяю способ действия (форму открытости) относительно Ближнего. И именно потому, что в отношениях любви каждый имеет возможность стать наиболее открытым для Ближнего, мы оправдано переживаем благою любовь как царство своей свободы. Понятно, почему свобода как регулятивный принцип бытия, есть *открытость*. (Хайдеггер прав, когда он утверждает свободу как сущность истины в её изначальном смысле «несокрытости»).

Свобода — регулятивный принцип человеческого бытия-в мире, понятого как бытие, рефлексивно соотнесенное с Иным. Соотнесенность может быть только свободной, это *моя* соотнесенность. Но она находится под постоянной угрозой превратиться в зависимость от Иного. Мы все знаем, что такое быть в зависимости от природы, от телесных потребностей, от Ближнего и даже от Бога. Но известно и то, как человек трансформирует эту зависимость в свободу. В отношении к предметному миру природы, он «противопоставляет одну её силу другой и тем самым властвует над обеими» (Гегель). Приблизительно также человек поступает в отношении своих телесных потребностей, контролируя их проявление. Ближнего и Бога человек открывает в Себе и тем самым становится <относительно> независимым от их наличного присутствия. (Примером религиозной зависимости от Бога является ислам (букв. «покорность»), который ждет и требует постоянного вмешательства Бога в земные дела).

Феноменологический образец свободы как открытости. Человек свободен в том же смысле, в каком мы говорим: свободно владеть языком, свободно владеть музыкальным инструментом, свободно исполнять произведение. В этих примерах отчетливо виден парадокс свободы. С одной стороны исполнитель целиком предопределен исполняемым произведением (языком, текстом), но с другой, свободно владея языком и виртуозно исполняя произведение —

творец раскрывает сокрытые в них возможности. Мы скажем ситуацию свободы творчества, если скажем, что язык и исполняемое произведение — есть необходимость, а исполнение — её осознание.

Свобода как внутренний выбор

Предшествующим ходом мысли я хотел показать, что *открытость бытия* это предельное прояснение смысла свободы, духовной и сознательной жизни, а потому и сущность человечности. Однако из такого понимания не следует исключать связь свободы с возможностью выбора. Открытость Иному — всегда возможность и потому всегда — выбор среди множественности Иного. Возможность выбора имеет в виду свободу, как свое условие, но не наоборот: не всякий выбор среди возможностей свободен. Если человек поставлен перед выбором только среди «естественных необходимостей», то это очень мало свидетельствует о его свободе. Так, выбор среди предметов потребности (чем утолить свой голод, например) свидетельствует только о силе соблазна, о естественных склонностях индивида, но ничего не говорит о силе духа (а дух — инстанция свободы!). И если человек делает выбор на основании оценки иерархии ценности, то здесь тоже прямо не работает сам принцип свободы.

Целиком не спасает идею свободы и её понимание как осознанной необходимости. В этом случае преувеличивается значение внешнего выбора, выбора, который предоставлен «внешней природой». (Напомню, что человек способен противопоставлять одну силу (необходимость) природы другой и тем самым властвовать над обеими (Гегель)). Человек действительно может свободно выбирать между силами и законами природы, комбинируя их по своему усмотрению (такова «хитрость разума»), но эта возможность является производной от внутренней, сущностной свободы, которая предоставлена возможностью выбора среди множественности экзистенциальных мотивов.

Сопрягая свободу с выбором среди открытых возможностей, стоит обратить внимание на то, что предельным условием выбора является нередуцируемая <к одному> множественность отношений человека к миру, т.е. *множественность открытостей*. Вопрос о том, какой открытости (какому отношению) в данной конкретной ситуации отдать предпочтение остается принципиально *неразрешимым* в любой объектной логике. Это всегда вопрос субъектного, внутреннего, ничем объектно не обусловленного выбора. Субъект это тот, кто сам решает, по какому пути в данном случае ему следует идти.

Знакомой каждому ситуацией является моральный выбор. Допустим, у вас есть возможность оказать поддержку только одному из ваших Ближних (ситуация исключающего выбора). Вы можете подключить к решению рациональные соображения, но в конечном итоге это решение будет принято не только из этих соображений, но как выбор среди

самих логик: логики мысли, чувства, воли и веры. В самом простом варианте: «хорошо бы нарвать букет цветов, но стоит ли ради этого вставать?» (вопрос Алисы из Страны чудес), — это будет выбор в пользу трех ясных голосов: воли к действию, чувства и рассудка. И никто, кроме самой Алисы не может сделать этот выбор.

Такой же неразрешимостью обладает этический конфликт между собственным интересом и интересом Ближних. Вопрос о том, почему я должен жертвовать частью или всем своим интересом ради Другого — неразрешим в объектной логике. Это вопрос моей свободы и моей совести. Величайший парадокс свободы морального выбора (в случае конфликта интересов) заключается в том, что этот выбор только тогда свободен (ничем не обусловлен), когда совершен по совести, когда он не предусматривает никакой, даже гипотетической награды. Но выбор в пользу себя (своего Блага) как раз всегда обоснован. Он *обоснован* собственным интересом, а значит несвободен. Получается, что свобода сама себя обосновывает, обладает субстанциальным (ипостасным) бытием. Практически это означает, что свободное действие может быть только благим и моральным (в кантовском смысле), не являясь свободным, оно перестает быть благим.

Если на этом выводе остановится, то мы займем позицию т.н. «атеизма постуляторной ответственности», согласно которой человек морален и свободен, если в своих решениях не опирается на Бога, не ждет от него награды за благой поступок. Тем самым этот атеизм ставит ограниченного человека на место Абсолюта. В этом есть героизм, но нет никакого реализма. Имеет место преувеличение (гипертрофия) оснований и «наглая самоуверенность возмнившего о своей исключительности индивида». Надо не только практически, но метафизически признать, что человек не имеет абсолютной свободы. Если Абсолютная Свобода существует, то она может быть только атрибутом Абсолютного Духа, т.е. Бога. (Если такая Свобода есть, то и Бог есть!). Человек может располагать только относительной свободой, свободой по причастности.

Человек может располагать, но не обладать свободой. Ограничение его свободы, во-первых, связано с ограниченностью возможностей выбора, во-вторых, с ограниченностью накопленного опыта, который всегда закрывает видение многообразия мира, в-третьих, с необходимостью «думать о себе», делать в той или иной мере свой интерес основанием поступков. Избавится от этой необходимости нельзя даже тогда, когда мы искренне заботимся о других, поскольку они — «наша жизнь» (человек например думает: «я не могу без тебя жить и потому готов героически тебя защищать»). Богу же нет необходимости «думать о себе», с одной стороны, а с другой, его бытие абсолютно независимо от чего-либо и потому (парадокс!) он может *свободно заботиться о других*. Именно отсутствие таких необходимостей позволяют Богу самоопределить себя как Любовь.

Мы можем обосновать свободу в качестве регулятивного принципа человеческого бытия, т.е. можем рассматривать её как *сущность* человека, если примем, что свобода человека всегда *опирается* на Абсолютную Свободу Бога. Тогда человеческое бытие может быть помыслено одновременно и как обусловленное и как безусловное, т.е. как самообоснованное.

Жизнь, напряжённая свободой

Наш внутренний субъективный мир, мир сознания это и есть такая *актуально проживаемая и переживаемая свобода пространства открытых возможностей*. Свобода духа может быть обоснована только из множественности, в которой пребывает единство. Решение является свободным, если ему предшествовало и его актуально сопровождает *сознание возможности иного решения*. (Каждый раз хочу подчеркнуть, что первично речь не идет о выборе, но только об открытости бытия). Так еще раз подтверждается исходный тезис (гл. 1), что местом пребывания сознания <в единстве мысли, чувства, веры и воли> является пространство *актуально возможного*. Наше сознание *как оно есть* проживается нами как *напряженное возможностями субъективное пространство*. Заметим, что мысль, воля, вера и собственно человеческие чувства пребывают в нас *напряженные* иными возможностями. Если нет этого напряжения, то происходит либо (1) редукция к низшему: мысли — в расчет, воли — в животное упрямство, веры — в простую привязанность, чувства — в гамму раздражений; либо (2) вовлечение сознания в маниакальное состояние: мысли — в навязчивую идею, воли — в параноидальное стремление, веры — в фанатизм, чувства — в наркотическую зависимость.

В философии (как науки осмысления) напряженность мысли иными возможностями открылось в форме сомнения (в другом варианте — удивления). Последовательно и ясно это постарался показать Декарт, фактически отождествив мышление с сомнением. Философское сомнение — только выносит в феноменальную достоверность принцип человеческого мышления, способность мышления достигать *со-стояния мысли*. (Различение доступного всем процесса мышления и малодоступного состояния мысли — отдельный сюжет).

Сознание — это внутреннее напряжение жизни. В строгом смысле это напряжение <иными возможностями> онтогенетически возникает раньше самосознания и Я. Можно предположить, что человек изначально (еще в младенческом состоянии) дан самому себе как *напряжение* открывшихся перед ним *требовательных* возможностей. Напряжение и оно же *требование жизни* не является необходимостью в естественном смысле, но именно это напряжение свободой требует

развития, становления самим собой (см. гл. 7). В связи со сказанным, я полагаю, что *Dasein* лучше понимать не просто как «вот-бытие», «присутствие» и пр., но глубже, как *жизнь, напряженную возможностью Иного (свободой)*.

(1) Это соображение вызывает указать на ограничения, которые стоят перед разработчиками «искусственного интеллекта» и нейросетей, многие из которых убеждены, что в ближайшей перспективе мы будем иметь компьютерный аналог человеческого сознания. Допустим, что это возможно, но только при условии, что будет промоделирована свобода в указанном смысле. Т.е. необходимо создать не просто устройство, способное эффективно производить вероятные исчисления среди объективных возможностей; само это устройство должно быть *внутри себя* поставлено перед выбором, какой инстанции в себе следует сейчас отдать предпочтение. Т.е. это должно быть морально нагруженное существо, нагруженное совестью. Так мы заново возвращаемся к принципиальной кантовской позиции: человек есть в первую очередь существо моральное и только потому разумное.

(2) Следует принять во внимание, что люди сильно отличаются друг от друга напряженностью внутренней жизни. Это отличие соответствует «количеству талантов», которые даруются нам от рождения. Но, как о том свидетельствует евангелическая притча, проблема не в количестве талантов, но как ими личность распорядилась.

Таким образом, хотя человек не обладает абсолютной свободой, но и той свободой, которой он располагает, ему достаточно, чтобы иметь все связанные с ней проблемы. Концентрированным выражением этих проблем является внутренний моральный выбор, который представляет собой неразрешимый выбор среди собственных измерений человеческого бытия.

Измерения и уровни принципа свободы

Проблема свободы достаточно запутана тем обстоятельством, что в ней не видят множественности измерений и уровней формообразования, а потому, как правило, один из её частных модусов представляют вместо целого.

Прежде всего, в идее свободы необходимо видеть множество тех измерений (форм открытостей), в которых изначально пребывает человек. *Единство* идеи свободы развернуто во *множество* отношений свободы. Человек иначе свободен относительно природы, делая ее предметом своей воли, творчески раскрывая скрытые возможности сущего; чем в отношении к Ближнему — вступая с ним в понимающее отношения и принимая или не принимая его субъективность; чем в отношении к самому себе — свободно располагая своим телом и, тем

более, в отношении к Богу — свободно становясь либо в движении к Нему, либо от Него¹.

Во-вторых, как и все остальные регулятивные принципы человеческого бытия, свобода экзистует в трех последовательных контурах самоописания (самореференции): экзистенциально-онтологическом, культурно-символическом и нормативно-институциональном. Все выше сказанное о свободе как открытости больше касалось экзистенциального уровня самореференции, на котором непосредственное субъективное *переживание* «описывает» *проживание* отношений открытости в виде внутреннего напряжения возможностью Иного. Переживание — самореференция проживания.

По мере вхождения в культуру и овладения её символическими ресурсами (языком) у субъекта появляется возможность <символически> осмыслить *переживания своих проживаний*. Осмысленная свобода — уже есть иное по отношению к своему экзистентному состоянию. Символическая самореференция приводит к множественности представлений о свободе в разных культурах и у разных людей. (Возможность такой множественности обусловлена тем, что факторам свободы может быть придано совершенно разное значение). Каждый человек и культура выбирают *свою* свободу.

В институциональном плане свобода предстает как *социальное нормирование* культурно осмысленных переживаний, в основном — как институт права. Кант и Гегель <скорее всего оправдано> полагали, что право — высшая ступень идеи свободы, поскольку только на этой ступени возможно *согласование* представлений о свободе отдельных субъектов². До этого свобода предстает в виде хаоса свободных волей. Не удивительно, что философское осмысление свободы (её концептуализация) началась с размышления о политических свободах. Именно так о ней говорят Платон и Аристотель (как об «эллинской свободе»), но в отличие от Канта и Гегеля они еще не понимают свободу как сущность духа и основание субъективности. Но когда нормативный уровень идеи свободы отрывают от её экзистенциально-онтологических оснований, а это происходит до сих пор в политических спорах, то идея «зависает» и возвращает спорщиков в состояние хаоса политических требований и движений.

¹ На три разных измерения свободы указывает А. Мацейна. Он говорит, что свою свободу по отношению к природе мы осуществляем познавая и преобразуя её, в отношении к другому человеку — ограничивая себя, но «мы нигде не бываем настолько свободны, как в отношении с Богом» [Мацейна 2008 : 125—137].

² Право, говорит Кант, это условие возможности при которой свобода воли одного субъекта может быть согласована со свободой воли другого.

Свобода — атрибут субъекта

Свобода — сущность человека как субъекта осмысленной жизни. Но ведь быть субъектом одновременно означает быть *причиной самого себя* (*causa sui*). Поэтому субъективное бытие — бытие субстанциальное и потому свободное. Человек свободен ровно в той мере, в которой он способен к субстанциальному бытию, к бытию в качестве *субъекта*.

Именно этот смысл вкладывает в понятие субъекта классическая философия (в особенности Гегель). Субъект это тот, кто способен к свободной активности, тот кто сам вносит определенность в свою активность. Одна активность (как у животных) недостаточное условие, чтобы определить кого-то как субъекта. Такую активность лучше назвать «подвижностью», поскольку ею движет внешняя необходимость. Субъектна только такая активность, которая подвижна *внутренней необходимостью*, когда она *противостоит* внешней. (В этом пункте следует согласиться с пониманием свободы Спинозой). Только дух (духовность) делает человека субъектом его жизни. Сущностью духа является свобода (это главный тезис гегелевской философии).

Субъект — понятие соотносительное. Субъект самоопределяет себя в качестве субъекта относительно какого-то объекта и другого субъекта. Относительно объекта субъект утверждает свою волю, относительно другого субъекта — способность понимания. (Пониманию — в отличие от знания — подлежит *только* субъективно обусловленное!) Двойственность указанной соотносительности составляет главную проблему бытия в качестве субъекта.

К идее свободы можно и нужно подходить с точки зрения субстанции. В этом смысле, Н.О. Лосский (старший) определяет личность в качестве «субстанциального деятеля». Но все-таки принцип субстанциальности не является достаточным для понимания свободы.

Гегель, вся философия которого представляет собой опыт мышления Свободы, исходит из того, что понятие субстанции (субстанциональности, *causa sui*), на которых стоят Спиноза и Кант, и из которой они выводят идею свободы — необходимо, но не достаточно. «Истинное — говорит он — должно быть помыслено не только как субстанция, но и как субъект»¹. И в утверждении этой позиции Гегель не только онтологически точен, но и феноменологически достоверен. Феноменально, т.е. в самих себе, в своей субъективности или данности себе, мы непосредственно

¹ Так, Гегель выражает основную идею «Феноменологии духа». «Истинное» здесь надо понимать как «истинно сущее». Связь истины и свободы — принципиальна для Гегеля. Позже Хайдеггер категорически утверждает: «Сущностью истины является свобода» («О сущности истины»).

демонстрируем то, что именуется «свобода». То, каким образом нам феноменально дана наша субъективность (субъективная реальность) это и есть свидетельство и манифестация того, что есть свобода. Но человеческая свобода, как и его субъективность лишь малое отражение Свободы Абсолютного Духа. Наша свобода (т.е. наша субъективность) уязвима со всех сторон, она обставлена необходимостью, так, что не впадая в антиномии, схватить ее дискурсивно (рассудочно) невозможно. В первую очередь субъективность уязвима со стороны всех своих идеальных содержаний (знаний, желаний, переживаний). Во-вторых, она обставлена со всех сторон природой — природой самих способностей человека, т.е. способностями верить, мыслить, чувствовать и действовать, согласно своей воли. Поскольку каждая способность подразумевает свою логику (или закон), то уже этим она ограничивает человека. И вместе с тем, в каждой экзистенциальной способности имеется потенциал свободы. Свобода каждой способности состоит в *переходе* в свое иное, в некоем отказе от собственной логики ради другого. Мышление свободно в тот и только в тот момент, когда оно переходит в чувство, когда оно поручает себя интуиции, когда оно воплощается в поступке. Соответственно, так же можно сказать о всех других способностях.

Я напомним про парадокс перехода форм с одного носителя на другой. Нет момента, когда форма ноги «зависает» над песком. Форма в момент своего перехода парадоксально свободна. В природе нет места, где была бы чистая форма. Тем не менее она обладает существенной актуальностью, которая отсылает нас к «регулятивному принципу» свободы. «Когда мы видим камень, но в мышлении находится форма камня, а не сам камень». Усиливая этот пример Аристотеля, но в его же логике, мы можем сказать, что «когда мы видим самих себя, то видим не собственное тело, но форму его». «Душа — форма живого тела» — свободно витает в своем трансцендентальном измерении.

Так мы приходим к онтологическому смыслу общения. Общение — способ личностного бытия и имманентное условие свободы, поскольку общение предполагает *взаимную открытость*. Мы говорили: субъективность, существует только как интересубъективность. Это и значит, что только в открытом переходе формы субъективности в другую субъективность она осуществляет себя, осуществляет себя как свободу. Общение феноменально, и в этом смысле наглядно, показывает, что значит свободное бытие. Подлинное личное общение предполагает некое забвение себя, забвения в Ближнем. Но в силу взаимности общения, это забвение возвращается к тебе в виде буквального признания твоей субъективности (свободы) со стороны Ближнего. Эмпирическое общение никогда не достигает до своего «идеального типа», но оно было бы невозможно без него, как своего регулятивного принципа.

(Подробнее в разделе «Личность и экзистенция»)

Отказ от свободы

Свободная личность живет открыто. Она открыта другой личности, она открыта опыту, она способна творчески ставить и решать жизненные задачи. Закрытость, наоборот, источник всех «нарушений личности» (так в психотерапии называют специфический комплекс) и даже психопатологических состояний. Общий симптом закрытости состоит в том, что человек перестает видеть мир и себя таковыми, какие они *есть*. Он видит неистинно! Весь и очень значительный опыт психотерапии (во множестве школ и направлений), а так же т.н. «практик личностного роста» (при всей превратности их исходных допущений) направлены на то, чтобы помочь человеку открыться реальности.

Аргумент, который обычно используют клиенты в своей «заскорузлой» позиции, мол, «я вот так вижу ситуацию и это моё право» — несостоятелен. Дело не в том, что человек видит по-своему, но в том, что он вообще чего-то не видит. Если позиции собственного видения действительно относительны и потому допустимы, но неспособность видеть — абсолютна. Транзактный анализ [Бёрн 2006] одно из тех направлений в психотерапии, которое придает принципиальное значение характеру и опыту общения (транзакциям) в формировании личности. Достаточно рано (до года), благодаря влиянию родителей, у ребенка возникает жизненная *позиция*, на основе которой затем формируется *сценарий*. С одной стороны сценарий совершенно необходим для жизни, но с другой он неизбежно ограничивают видение мира субъектом, закрывает его от всей полноты жизненных отношений. Нужны специальные усилия (и часто — помощь психотерапевта), чтобы сделать привычный сценарий гибким и открытым для опыта.

В развитии личного опыта повторяется парадокс свободы в формате диалектики открытости-закрытости. Свобода всегда означает открытость новому опыту, но всякий наличный опыт закрывает и становится препятствием для принятия нового опыта. С возрастом у любого человека притупляется «чувство новизны», формируется установка на повторение «того же самого». И это означает отказ от свободы, от творческого отношения к жизни.

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Свобода, как парадоксальное основание (сущность) человеческого бытия, раскрывается в существовании человека в первую очередь в виде творчества, понятого как *созидательное исполнение*. Творчество — *созидательная* свобода. Связь свободы и творчества непосредственна, так что мы можем говорить о человеке только как о свободном и творческом существе. Если это так, то любой акт человеческой жизни должен быть в какой-то мере творческим. Это кажется странным, поскольку мы привыкли приписывать способность к творчеству исключительным личностям или редким обстоятельствам жизни. В действительности творчество всегда с нами и в самом привычном виде оно предстает как наша разумная речь в рамках диалога. Мы именно творим, когда обдуманно говорим с кем-то, когда заинтересованно участвуем в диалоге. Но это в принципе. Часто человек сам отказывается от разумной (диалогической) речи, автоматически повторяя кем-то сказанное, шаблонное, избитое.

Хотя способность к речи является наиболее ярким свидетельством разумной и творческой природы человека, но фактически всякое целеполагающее деяние носит такой же творческий характер. Регулятивный принцип (идея) творчества свернут внутри всякого «разумного стремления к идеально должной цели». Поскольку человек стремится к тому, чего *еще нет* (по крайней мере для него самого), к тому, что полагается только в идеальной перспективе, в воображении или в мечте, то это целиком соответствует структуре творческого акта: *созиданию чего-то нового*. Если от человека отнять его способность к созиданию, то от него вообще ничего не останется: останется животное. (Почему не всякое действие является созиданием, почему не каждый продукт жизненной активности созидателен — вы можете продумать сами).

Творческое созидание многомерно. Хотя в творчестве человек являет свою сущность целиком, но модус творчества сильно определяется (соотв. — ограничивается) тем, «что именно и из чего» создается. Создается ли новый предмет из материала природы, как в случае технического творчества; создается ли новый смысл из «материала» языка, как в случае речевого (на высшем уровне — поэтического) творчества; создается ли «лучший» образ тела из материала телесности, как в случае физического воспитания; наконец, находится ли «душа на пути своего совершенствования» (выражение Г. Зиммеля) — всё это экзистенциально разные ситуации. О каждой из них можно говорить подробно. Важно подчеркнуть, что созидательно-творческий характер человеческого существования является его фундаментальным регулятивным принципом. Потребность в свободе и творчестве постоянно присутствует в человеке и если она не удовлетворяется, то субъект впадает в разного рода депрессивные состояния.

Помимо измерений творчества (на *что* или *кого* оно направлено), в созидании следует различать уровни: экзистенциально-онтологический, культурно-символический и институциональный.

В экзистенциально-онтологическом смысле творчество есть превращение (разворачивание) возможности в действительность. Человек проживает и переживает процесс превращения онтологической возможности в нечто действительное как *вдохновение*. Здесь заметим, что вдохновенность (от «вдохвленность») есть состояние всякого осмысленного существования. Человек находится в облике человека ровно в той мере, в которой «вдохвлен». Степени вдохновения у разных людей и в разные периоды сильно различаются. (Вероятно, что тот, кого дух покидает совсем, и такое возможно, становится «зомби»). Быть вдохновенным означает актуально проживать и переживать свое бытие в перспективе возможностей (и способностей), помня, что возможности значимы лишь в своем переходе в действительность. Особенность человеческой природы, помимо прочего, состоит в заложенном в нас стремлении к актуализации возможностей. Это стремление знакомо нам как «жажда самоактуализации» (А. Маслоу).

В культурно-символическом плане творчество выступает как творческий дар <Другому>, как правило, предполагающий взаимность. Дар это то, что делает благой творец, внося свой вклад в содержание культуры (в пополнение культурной ситуации). Каждый человек жаждет сказать свое слово, но не каждый способен внести вклад в содержание культуры или культурной ситуации. Для того, чтобы это сделать, совершенно недостаточно одного желания и одного вдохновения. Необходимо, во-первых, владение языком культуры и, во-вторых, знание предшествующих творческих вкладов. Не владея языком, вы ничего не сможете сказать; не зная или не принимая во внимание того, что создано до вас, вы обречены на трюизмы. Критерием творческого дара (вклада) является *пополнение* ситуации общения. Простым примером может служить живой диалог. Диалог длится и развивается, поскольку его участники своими высказываниями пополняют ситуацию общения. Диалог вырождается, становится не созидательным, но деструктивным, когда участники действуют не способом пополнения, но пытаются заместить позицию собеседника своей собственной. В этом случае диалог начинает «топтаться на месте». Таким образом, диалог по сути является моделью развития культуры.

Вместе с тем *борьба* за признание своего вклада в культуру (в пополнение культурной ситуации) достаточно важный механизм ее развития. За это признание отвечает социальная или институциональная форма творчества, обычно именуемая «инновацией». Инновация это такой творческий продукт, который получил признание у его «потребителей». В сфере художественного производства такой продукт сегодня именуется «бестселлером».

Связь всех трёх уровней творческого созидания хорошо выражается поэтической строчкой Пушкина: «не продается (1) вдохновенье, но можно (2) рукопись (3) продать».

В современную эпоху, когда человек обрел социальные права и свободы, перед ним раскрылись институциональные возможности для творческой жизни. Эти возможности, прямо скажем, часто понимаются превратно. Вот почему смысл творчества следует прояснять. В середине прошлого столетия И.А. Ильин, отмечая, что «современный человек привык творить свою жизнь — мыслью, волею и отчасти воображением» ставит задачу: «Особенно важно понять и объяснить людям сущность творческой жизни. *Это величайшая задача для поколений идущих нам на смену* [выделено мною — С.Я.]. Строение творческого акта, созидającego культуру, должно быть постигнуто до глубины и обновлено из самой глубины, и притом — во всех областях и духовных призваниях» [Ильин 1998 : 676].

Я

Человек говорит о себе и понимает себя как «Я». Парадоксальность этого самоименования человека тревожит философию как минимум с Декарта. (Ранее, в схоластике, проблема осмыслялась в категориях существования человеческой индивидуальности). Парадокс состоит в том, что «Я», будучи *общим* для каждого именем себя, тем не менее общим понятием не является. Что мы имеем в виду, когда говорим: «Я думаю...», «Я вижу...», «Я знаю...» и проч.?

Первое, что бросается в глаза в этой позиции само-утверждения, это его безусловность. Нет явного основания для существования Я. Оно просто есть! Осмысление безусловно сущего — задача разума (в отличие от рассудка, который призван мыслить обусловленное). Разум осмысляет регулятивные принципы бытия и мышления. С позиции разума «Я» предстает как особый регулятивный принцип сущего, а именно, как принцип *средоточия бытия*, как *манифестация принципа Единого во многом*. Этот принцип фиксирует Кант, когда предлагает понимать Я, как единство апперцепции, т.е. формально, как принцип собирания множества в единство. Таким образом, человеческое Я манифестирует главный онтологический принцип мироустройства, а именно — принцип Единства мира (многоединства).

Дурные спекуляции относительно «Я» (типа «Единственного» М. Штирнера или в мягкой форме в антропософии Р. Штайнера) вызваны игнорированием фактической множественности существ, именующих себя «Я». Я — ярчайший принцип единства многого, поскольку *мое Я возможно только при наличии другого Я*, которого я называю «Ты». Ошибка Фихте, который мыслит в оппозиции «Я — не-Я», состоит в том, что в не-Я он собрал принципиально разные сущности: Оно и Ты. (На значимость этого различия указал М. Бубер).

Следует иметь в виду фактическое обстоятельство, что человек начинает именовать себя Я не сразу (дети начинают говорить о себе как о «я» около 3-х лет), но после достаточно продолжительного опыта встречи с Ближним, который, например, говорит: «Вот я тебе задам!» Кто такой этот Ближний, который говорит о себе «Я», и который тем самым понуждает собеседника занять такую же позицию «Я»? Что это за «Я», которое с одной стороны нас индивидуализирует, но, с другой, прямо указывает на нашу экзистенциальную общность?

ЧТО ТАКОЕ НАША ЭКЗИСТЕНЦИЯ?

Способность к соотносительному самоопределению

Аналитика человеческого бытия — это то же самое, что экзистенциальный анализ, т.е. аналитика того способа, которым человек существует в Мире. *Экзистенция — это собственно человеческий способ существования.* Какова его особенность?

Историю философии со стороны ее феноменологического метода можно описать как нарастание убеждённости, что человека нельзя познавать так же, как познаются другие сущие. Экзистенциальный анализ (как он сформировывался в XX веке) это есть окончательное *философское* признание того, что человек по способу своего существования радикально отличается от других сущих. Как сущее, т.е. по своему онтологическому статусу и достоинству, человек не вещь, но *событие*¹. (И в этом смысле мы вправе сказать своему Ближнему: «Ты — событие моей жизни!»)

Правда, для религиозного (христианского) понимания человека в этом нет принципиально ничего нового. Согласно христианскому вероучению человек отделен от всех остальных сущих (от природы) непосредственной духовной (т.е. личной) связью с Богом. Оставаясь в сознании, человек не может разорвать эту личную связь, но может двигаться в своем личном развитии, либо к Богу, либо от него.

В отличие от Канта, который еще привычно ставил вопрос, «что есть человек?», феноменологическая и она же экзистенциальная аналитика считает этот вопрос не совсем правильным. Эта аналитика требует принципиально различать два способа опрашивания в зависимости от того *Кто* или *Что* перед нами. Сущее, которое «отвечает» на вопрос «что оно есть?», тем самым свидетельствует, что его бытие *уже заранее определено*, определено в своей сущности.

¹ Онтология событийности — примечательная особенность современной философии. Наиболее полную картину следствий из такого понимания бытия нам дает А. Бадью («Бытие и событие»; Badiou [(1988) 2006]).

Сущее, отвечающее на вопрос «Кто ты?», тем самым говорит о своей способности к *самоопределению*. И хотя конечно же человек определен в своем существовании многими обстоятельствами, всегда является чем-то заданным, но человеком (личностью) его делает хотя бы минимальная и очень разная у людей способность быть причиной самого себя (быть субстанцией-субъектом, *causa sui*). *Быть человеком это всегда умение и усилие быть*. Вот почему, в отличие от кантовской постановки вопроса, сегодня принято спрашивать не «что есть человек?», но «*что значит быть человеком?*».

Итак, человек отличается от остального сущего тем, что *он способен к самоопределению в своем отношении к Иному*, а это означает, что ему дано быть *свободным*. Познание человека как свободы составляет главную задачу и трудность экзистенциальной аналитики и призвание феноменологического метода. В силу своей свободы, экзистенция не существует <только> как данность, ее нельзя познать как предмет (в субъект-объектном противостоянии), она открывается только в самопознании и в феноменологической перспективе.

Как замечает Хайдеггер для осуществления этой феноменологической задачи «не хватает не только большей частью слов, но прежде всего „грамматики“» [Бытие и время : 39]. Ведь наш обыденный язык приспособлен в основном к описанию вещей, данных нам во внешнем чувственном опыте.

Тем не менее одна из задач этих очерков состоит в том, чтобы найти дискурс, который более просто и ясно <чем, например, у Хайдеггера> может описать своеобразие человеческого бытия. Я вижу возможность такой ясности в понимании экзистенции как *способности проживания отношений*, в которых человек изначально находится к Миру. Проживание отношений не то же самое, что их переживание. На традиционном философском языке можно сказать, что проживание отношений относится к их переживанию, как трансцендентальное к эмпирическому. Так, проживание отношения любви <к конкретному эмпирическому индивиду> никогда не равняется сумме тех переживаний, которые вы даже в принципе можете испытать за время ваших отношений. Ваши переживания возможны только потому, что у вас есть способность любить, т.е. проживать отношения этого типа. Все дело в <экзистенциальных> способностях, которые позволяют вам в каждой ситуации видеть множество возможностей. Таким образом, видеть возможности, иметь способности и быть свободным — коррелятивны.

Остранение как свидетельство экзистенциальной свободы

Предварительно попробуем дать понять, *что* в нашем опыте свидетельствует об *исключительности* нашего способа существования. Свидетельство исключительности является сама способность дать свидетельство, заявив о наличии у себя желания или намерения что-то сделать, совершить. Свидетельство предъясняется в виде высказывания: «Я хочу», «Я намерен», «Я думаю». Тем самым человек свидетельствует, что он действует осмысленно или рефлексивно. Осмысленно или рефлексивно — значит свободно. Само по себе желание никак не отличает нас от животных. Отличает нас *остранение* своего желания.

Понятие *остранения* будет нам весьма полезным для понимания способа существования человека. Слово было придумано В.Б. Шкловским в 1916 г. (от слова *странный*) для характеристики художественного эффекта видения чего-либо в новом свете. Благодаря Б. Брехту (1936) это понятие (нем. *Verfremdung*) получило широкое хождение как художественный театральный прием. По своему значению слово пересеклось с понятием отчуждения (*Entfremdung*) Гегеля. (В обоих случаях корень «чужой»).

Остранение с феноменологической точки зрения характеризует способность личности встать в отношении инаковости к своим желаниям и потребностям, ко всему тому, что относится к сфере жизненной необходимости. Личность, с одной стороны, остраняет и отчуждает себя от своих желаний и потребностей, делая их «чуждыми» (т.е. не совпадающими с тем, что есть Я сам), но с другой — обозначает себя в качестве их субъекта. Он заявляет: «Это — мои желания!». Заметим, что способность сказать: «Я желаю», предполагает различие «Я» и «желания», предполагает владение своим желанием, *владение собой*. Животное состояние характеризуется именно тем, что субъект становится тождественным своему желанию, а значит, перестает собой владеть. За великое умение человека смотреть на себя «со стороны» отвечает *остранение*. Это понятие только более отчетливо раскрывает смысл слова «со-знание» и «со-весть», как *введение себя*.

У нас получается, что *остранение* от себя является условием возможности самосознания и свободы. Ж.-П. Сартр имеет основания, чтобы характеризовать сознание как разрыв, «дыру» в бытии. В этом разрыве порядка бытия и находится наша свобода (сознание). Хайдеггер решает задачу иначе. Он полагает, что бытие и ничто есть одно и то же и ставит в оппозицию бытия=ничто — сущее. Тогда экзистенция предстает как манифестация бытия и выход за пределы сущего.

Экзистенциальный анализ многим обязан Канту, в особенности тому, как он понимал свободу. Кант связывает свободу человека со

способностью целеполагания. Человек априори свободен в полагании своих целей как должных. Ничего не меняет то обстоятельство, что все наши цели фактически могут быть вполне детерминированы. Все дело в том, что должная цель (как сущая в моем внутреннем мире) есть совершенно *Иное* по отношению к потребности, которая вполне может быть ее причиной. Намерение напиться не имеет в себе ни грана самого чувства жажды. Хотя потребность в еде может быть двигателем процесса приготовления пищи, но образ приготовляемого блюда никак не определяется этой потребностью.

В целом, способ (форма) удовлетворения даже самых простых потребностей имеет ровно такое же отношение к самим потребностям, как форма кувшина к его материалу (допустим, глине), форма дома к кирпичам, облик скульптуры к мрамору и т.д. Они конечно же не безразличны друг другу, но это единственное утешение для материала, потому как форма (способ) всегда и в принципе отчуждаема от него. Более того, только благодаря форме материал становится чем-то действительным. Как таковой он ничто.

В привычку обыденного сознания входит то, что оно, как правило, ставит «то из чего» (данное нам непосредственно в ощущениях) впереди «как и для чего» (данное нам в уме). Гегель (в «Феноменологии духа»), пожалуй, исчерпывающим образом охарактеризовал эту изначальную наивность такого сознания. Чем более оно держится достоверности чувственного опыта, тем быстрее этот опыт исчерпывает себя.

Гегель иронично замечает, что даже животные посвящены в ничтожность вещей данных нам в ощущениях, но «отчаявшись в этой реальности и с полной уверенности в их ничтожности, просто хватают их и пожирают... и вся природа празднует в этих мистериях... и учит тому, что такое истина чувственных вещей» [Феноменология духа 1992 : 58].

Подводя предварительные итоги и отсылая к личному опыту экзистенции в измерении отношения человека к самому себе, в качестве её признака, можно указать, что таков наш способ самоосуществления желаний. В отличие от животного, человек может осуществить свои желания, лишь остранив их, сделав для себя «чужими».

Но этот способ не характеризует экзистенцию целиком. Таково лишь одно из ее измерений и к нему следует добавить еще три. Что означает наша свобода (экзистенция) в отношении к Ближнему? Что она предполагает в отношении к внешней природе? И что она означает по отношению к Абсолютному (Богу)?

К существу свободы относится то, что эти ее измерения не совпадают и это является дополнительной гарантией свободы экзистенции в целом. Тенденция такова, что каждое измерение свободы (экзистенции) стремится втянуть в себя личность, сделать ее зависимой от себя. Нам это знакомо по состоянию увлечения. И только противодействие других измерений свободы позволят нам сохранять

свою автономию. Простые примеры. Так любовь к себе противостоит любви к ближнему и наоборот. Любовь к Ближнему уравнивает любовь к Богу, стремлению к удовольствию противостоит стремление к реальности и т.д.

ВРЕМЯ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ

Время и стремление к его преодолению

Экзистенциальный анализ показывает, что онтологическим основанием экзистенции является время. Указание на время как смысловое ядро понятия бытия, как на *истину бытия* — основная идея «Бытия и времени» Хайдеггера. В SZ курсивом выделено: «надлежит показать, что — и как — в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии» [Хайдеггер 1993:18]. Утверждение: *человеческое бытие есть бытие во времени*, — можно принять как основной тезис этой версии феноменологической онтологии. Для Хайдеггера временность, понятая как конечность, есть фундаментальная онтологическая характеристика человеческого бытия. «Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*» [Хайдеггер 1993 : 331 («Основные понятия метафизики»)]. Только тогда, когда человек осмысляет свою погружённость во время, осознает конечность своей экзистенции, перед ним открывается Истина Бытия.

Указание на время как на горизонт человеческого существования — пожалуй самое глубокое в позиции фундаментальной онтологии. В соответствии с принципом фактичности эта онтологическая установка имеет ясные феноменологические и психологические свидетельства. Феноменология устанавливает, что человек живет вполне осмысленно только тогда, когда он открыто смотрит на свою временность. Об этом же гласит вековая мудрость: *momento mori* — «помни о смерти».

Но обратим внимание на один момент, который неявно прописан у Хайдеггера (периода «Бытия и времени») и который впоследствии, повидимому, заставил его избегать самого понятие бытия¹. Осмыслить время как временность можно при условии, что мы покидаем его пределы, выходим за горизонт своего временного существования. Человеку дано видеть бытие вообще и свое собственное конечное (временное) бытие только потому, что *он смотрит на них с точки зрения вечности* — *sub specie aeternitatis*. Запредельным времени является вечность — это такое понятие разума, к которому Хайдеггер

¹ На завершающем этапе своего творческого пути Хайдеггер открывает тему того, что запредельно бытию.

принципиально не прибегает (оставив его в своем теологическом прошлом). Но на этой позиции изначально стояла философская мысль, противопоставляя бытие и становление (классическая греческая философия); это было вполне очевидно для последующего религиозного (христианского) мышления. Вся суть внутреннего трансцендентального видения состоит в способности видеть и проживать то, что неподвластно разрушающему велению времени: таковы непреходящие сущности (идеи Платона), трансцендентальные схемы, Бог.

Опираясь на эту изначальную философскую интуицию, будем исходить из того, что не время как таковое «правит присутствием», но фундаментальное стремление к его преодолению, т.е. стремление к вечности.

В этих очерках я буду отстаивать убеждение, что не время и временность как таковые определяют суть человеческой экзистенции, но стремление к их преодолению, стремление к вечному или к непреходящему, вневременному (в доступной для каждого форме).

Но, еще раз подчеркну, что для такого *преодоления времени* нужно осмысленно быть во времени и потому формула: «человеческое бытие есть бытие во времени», сохраняет все свое фундаментальное онтологическое значение. Преодоление временности (конечности) своего бытия — одновременно и фундаментальная и, вместе с тем, непосредственно связывающая в каждом человеческом поступке цель его жизни. Как ни странно, но этой целью является бессмертие.

Религиозное стремление к бессмертию — только наиболее явное и «честное» выражение этого мотива. Но сквозит оно в каждом жизненном поступке и первое из них (на первый взгляд ему противоположное) это стремление к опредмечиванию своего бытия. Когда человек накапливает вокруг себя вещи, которые являются или кажутся ему нетленными, тем самым он стремится к преодолению своей биологической конечности.

На современном языке вот это стремление к преодолению конечности своего бытия существует в превращенной форме, выглядит как стремление и иному воплощению, к воплощению в иной форме, (как сегодня говорят — в стремлении иметь свой *аватар*). Этим «аватаром» становятся дети, которые родители буквально и психологически открыто для себя рассматривают как свое продолжение. Это социальный *аватар* — которым является бессмертие рода, что чрезвычайно характерно для восточных народов. Это предметные *аватары* (имущество, нетленное золото и драгоценности, которые человек рассматривает как свидетельства своей нетленности). Это аватары в информационной сети.

Опыт преодоления времени

Понимание того, что именно в преодолении времени состоит суть человеческого стремления, позволят в одном ключе описать схематизмы, которые человек использует, часто иллюзорно, для достижения этой предельной (абсолютно идеальной) цели.

В общих чертах наметим, в чем состоит это стремление в каждом измерении человеческого бытия, в границах каждой формы опыта, в соответствии со спецификой каждой человеческой способности.

1) Пожалуй наиболее ясно и бесспорно человек преодолевает временность бытия в опыте мышления. Общие категории, которыми человек мыслит, прямо и непосредственно отсылают наше сознание за пределы времени. Например, сущность как категория мышления — не знает времени. Сущность вещи как таковая безразлична тому, существует ли данная вещь эмпирически во времени или нет. Однако сам процесс мышления целиком принадлежит времени.

Мышлению принадлежит специфичная только для человека смысловая память (животные, и человек в этом качестве, обладают ассоциативной памятью). Память это способность ума вырывать из потока времени его отдельные моменты посредством их смыслового связывания. Мы не могли бы мыслить, если бы не удерживали как одновременные последовательные шаги мысли, т.е. если бы не помнили, что было раньше и не предвосхищали, что будет потом¹.

2) В опыте данности самому себе, во внутреннем чувстве присутствия — сознание того, что «все пройдет, а я останусь» — является первичным. Человека не надо в этом убеждать, но скорее переубеждать горьким опытом реальной жизни.

3) В отношении к предметному миру человек утверждает свою волю и желание. Для воли вещь только временный момент, материал, поглотив который воля переходит к следующему, утверждая тем самым свой непреходящий характер.

4) Наконец в своем религиозном опыте (в опыте веры) человек прямо и непосредственно формирует свое трансцендентальное стремление к Абсолютному (т.е. Вечному), в пределе уповая на вечную жизнь своей души в Боге.

Упование на вечное есть даже тогда, когда для этого нет оснований.

У Канта есть интересное различие между трансцендентальным видением и трансцендентальной видимостью². Он говорит о том, что некоторые трансцендентальные иллюзии обладают фактической

¹ Понимание процесса мышления как временного синтеза является классическим. Из этого понимания исходил Кант. Этой теме целиком посвящена работа Гуссерля «Феноменология внутреннего сознания времени».

² См. «Критика чистого разума», введение к разделу «Трансцендентальная диалектика».

значимостью, входят в условия человеческого существования. Используя это различие, обратим дополнительное внимание на ряд весьма показательных трансцендентальных иллюзий. Человеку довольно часто кажется, будто испытываемое сейчас будет длиться «вечно», что вот так он будет думать или чувствовать всегда. Такова, например, влюбленность. Влюбленный верит, чувствует и думает (и клянется), что его любовь «вечная». И если бы он не пребывал в этой иллюзии, то он не был бы и влюблен. Но о чем говорит эта иллюзия? Именно о том, что у человека есть стремление к вечному и непреходящему.

Схематизм преодоления времени

Вне проблематики времени нет серьезной философии [В этой связи см. Черняков 2001]. Вместе с тем самые первые философские обращения к аналитике времени (от Гераклита и апорий Зенона) сталкиваются с его парадоксальностью. Соответственно предлагаемый здесь принцип преодоления времени подчеркнута парадоксален. Мы начинаем знать время, когда перестаем его знать. В такой же мере, в какой философия бесспорно признает значение аналитики времени для решения онтологических и феноменологических проблем, в такой же спорным является то, как человек осмысляет и тем самым преодолевает время. Проблема в том, что преодолеть время можно, только используя его собственный механизм (схематизм). Здесь следует иметь в виду связь времени и движения. При всех дальнейших уточнениях и расширениях этого понятия, время в исходном пункте остается «числом движения» (так по Аристотелю). И если так, то вся «хитрость человеческого разума» состоит в том, чтобы запустить это движение по кругу. Собственно и запускать не надо, поскольку круговое движение имманентно характеризует человеческое бытие (сознание). *Круговое, потенциально бесконечное движение составляет базовый схематизм экзистенции в любых ее формах.* Я детальнее покажу это при рассмотрении каждой экзистенциальной способности, а пока в общих чертах.

Во-первых, круговое движение <смысла> — формальное и обязательное условие <понимающего> общения. Общение в обязательном порядке совершается в рамках *герменевтического круга понимания*. Если же оно не идет по кругу, то становится «дефектным модусом» общения, т.е. передачей информации или просто коммуникацией.

В этом пункте стоит обратить внимание на *ритуал*, как преимущественно социальный циклический механизм удержания человека (сознания) в круге понимания.

Во-вторых, круговой характер имеют все мыслительные операции, начиная от фундаментальной тавтологии основного закона логики, закона тождества ($A = A$); через *обратимость* этих операций при конструировании группировок и сериаций (концепция генетической

эпистемологии Ж. Пиаже прямо указывает на вневременной характер операционального интеллекта) и вплоть до кругового характера аргументации при создании философских систем.

В-третьих, на круговое движение указывает феномен рефлексии, который в формальном отношении представляет собой циклический контур самоописания (самореференции). Именно он позволяет нам видеть себя «как бы» вырванными из времени. В своем «чистом» самосознании «Я есть» — время, как таковое, отсутствует.

В-четвертых, по кругу работают наши желания (что установил психоанализ). Сегодня нет оснований оспаривать факт цикличности работы «машин желаний» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари). Человек кажется себе вечным, поддерживая все новым материалом свою жажду власти (имения).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ АПРИОРИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Понятие экзистенциального априори

Это понятие предложил использовать Л. Бинсвангер, отправляясь от хайдеггеровской аналитики *Dasein*. Хайдеггер описывает человеческое бытие (*Dasein*) через совокупность экзистенциалов, таких как забота, заброшенность, понимание и др.

Можно «предварительно определить экзистенциальное(ые) априори следующим образом: они есть универсалии или формы, которые занимают по отношению к опыту *каждого* человека такое же положение, какое кантовские категории рассудка занимают по отношению к объектам, которые мы познаем» [Нидлман 1999: 32].

Смысл концепта *a priori* состоит в указании на то, что любому опыту предшествует способность к его получению. Для того, чтобы познавать, нужно еще до этого иметь способность (условие возможности) познания, чтобы верить — нужно иметь способность вступать в доверительные отношения с Миром, чтобы говорить, нужно иметь априорную способность к речи (языковую компетентность — в терминологии Н. Хомского), чтобы сострадать — нужно иметь врожденную способность к жалости и т.д. Указанные способности обладают особенностью — им нельзя обучить, она даны нам «по природе». Так нельзя научить человека жалеть. Можно только направить и развить эту способность или же ее деформировать, сделав преимущественным объектом жалости самого себя. Способность к речи — врождена, но вопрос на каком языке будет говорить человек — зависит от культуры. С онто-феноменологической позиции всякая

способность есть способность вступать в отношения того или иного рода.

Обладание способностями в указанном смысле ставит человека в исключительное положение относительно других существ. *Способности погружают человека в мир возможностей*. Или иначе, человек единственный — кто видит возможности сущего как таковые. (Правильно полагать, что мир возможностей это и есть бытие как таковое). Видеть и разворачивать возможности сущего — в этом онтологический смысл человеческого творчества.

Будем иметь в виду следующее онтологическое обстоятельство. Прежде чем возникла некая вещь, она существовала в возможности. И вот это генетическое обстоятельство дано видеть человеку, как говорит Хайдеггер, «полагать сущее в перспективе его возможностей». Способность вот так видеть мир и вещи, как раз и выражается в человеке в том, что он не только обладатель некоторых свойств, но носитель способностей как актуально проживаемых возможностей бытия. Психологически эта особенность человека выражается в том, что он фактически может существовать только развиваясь (развивая свои способности). Если он этого не делает по тем или иным причинам, то вначале деградирует в человеческое животное, а затем превращается в «овощ».

Таким образом, экзистенциальное априори это структура отношений бытия-в-мире, которая позволяет человеку иметь опыт чего-либо: мышления, верования, желания, понимания, любви и т.д. Когда это отношение (способность к нему) как форма наполняется содержанием (опытом) — она становится экзистенциалом человеческого бытия.

Экзистенциалы и категории

Среди экзистенциальных аналитиков отсутствует какое-либо единство относительно необходимого и достаточного набора экзистенциалов при том, что принцип их вычленения более или менее понятен. Общий ход аналитики каждый раз определяется вопросом, какого рода фактичность (онтологические и оптические обстоятельства) раскрываются в том или ином экзистенциальном состоянии или проживаемом феномене. «Экзистенциальность сущностно определена фактичностью» [«Бытие и время»: 192]. Из общей фактичности проистекает и экзистенциальная общность людей. Вопрос можно задать следующим образом: какие формы бытия (опыта — в нашем смысле) обязательны для любого человека независимо от культуры, жизненной ситуации или личного опыта?

Спор возникает в самом истоке. Если Хайдеггер полагает, что исходным феноменом, которым человеческое бытие (присутствие) размыкается в мире является ужас (тревога), избегая которого человек

погружает себя в заботу (таким образом забота становится главной характеристикой целостности человеческого бытия-в-мире), то Бинсвангер утверждает (исходя из своего опыта психиатра), что забота не характеризует целиком человеческую экзистенцию. Он предлагает положить в основание аналитики понятие *экзистенциального априори*, иначе называя ее *смысловой матрицей* человеческого бытия. В отличие от тотальности заботы эта матрица обладает изначальной множественностью (многоединством) и, как таковая, имеет формальный характер.

В этом пункте я присоединяюсь к позиции Бинсвангера. Основанием для этого служит изначальная и формальная множественность человеческих способностей. В первом приближении нам совершенно неважно в кому (чему) с доверием относится человек, что и как о мыслит, что и как переживает, на какие предметы направлена его воля. Нам достаточно, что способность к этому априорно заложена в человеке. Основания этих способностей находятся в отношениях к миру, в которых не может не быть человек. Эти отношения и образуют смысловую матрицу человеческого бытия.

Экзистенциальный анализ предлагает различать экзистенциалы и категории как способы «первичного опрашивания» (Хайдеггер). Этот анализ требует принципиально различать: перед нами *Кто* или *Что*. Для описания и познания бытия *Кто* — необходимы экзистенциалы, для *Что* — достаточно категорий. Основанием различения экзистенциалов и категорий является вышеуказанное различие способностей и свойств. Собственно всякая категория есть наиболее общее родовое свойство сущего. А экзистенциал — универсальный способ, каким человек *сам* умеет быть, т.е. универсальная способность. К такого рода способностям (способностей первого рода) мы отнесли способности мыслить, чувствовать, повелевать и верить.

Различение способностей и свойств <сущего> требуется не всегда. Его нет смысла проводить для неодушевленных вещей. Можно говорить, что свойство твердости есть одновременно и способность камня противостоять внешнему давлению. Необходимость различения возникает только тогда, когда вещь осознает себя субъектом своего свойства, начинает отвечать за него. Поэтому способность <в эволюционной перспективе> и можно определить как субъективированное свойство.

Экзистенциал это то, что человек осознает *в себе* как то, относительно чего он может иметь и имеет опыт, что он осознает, как необходимую (универсальную) форму своего существования или как *свою* универсальную способность. Мышление есть экзистенциал, поскольку человек имеет опыт мышления и понимает, что без мышления он не существует как человек. Любовь — экзистенциал, поскольку человек обязательно имеет какой-то опыт полноты сопричастного отношения и т.д.

С некоторым упрощением экзистенциал можно описать как универсальную человеческую способность, которая позволяет иметь опыт. Как таковой экзистенциал это априорная форма возможного опыта. Я буду различать экзистенциальные способности (мышление, чувство, воля и вера) и экзистенциальные состояния. Экзистенциальные состояния представляют собой каждый раз особенную форму единства способностей.

О способе мышления экзистенциалов

Кто существует иначе, чем *Что*. А потому и мыслить *Кто* нужно иначе. *Что* — допускает и требует о-пределения, *Кто* — себя само определяет. Если мы определим вещь как квадратную, то из этого точно будет следовать, что в круглую дыру той же площади ей не залезть. Если мы определим человека как мыслящего, то из этого ровно ничего не следует, поскольку содержание мышления определяется самим мыслящим, способы мышления бывают несоизмеримы. Вход в философскую аналитику человеческого бытия предполагает изменение обычного способа мышления, воспитанного опытом мышления вещей («чтойностей»). Совершенно спонтанно обычный человек начинает осмысливать свое бытие в категориях, т.е. как обособленной *чтойности*, а надо — в экзистенциалах. Экзистенциальная психология и психиатрия в качестве особой методики изменения отношения человека к миру предлагает клиенту методично заменять выражения «что это такое» на «как это —...». «Как это — понимать» (вместо «что такое понимание»), «как это — любить» (вместо «что такое любовь» и пр.) Если мышление категориями есть дело рассудка, то экзистенциалов — дело нашего разума. Не уловив различия категориальной (родо-видовой) логики рассудка, от диалектической логики разума, перейти в экзистенциальную аналитику невозможно.

Кант назвал логику разума «трансцендентальной диалектикой», а Гегель подразумевал, что это просто «диалектическая логика». Основная особенность трансцендентальной диалектики разума, что она мыслит переходами, отодвигая различия на второй план. Разум не отвергает категориальных различий, но понимает их как условия перехода из одного состояния или события в другое. Т.е. само отношение разума и рассудка разум мыслит диалектически. *Отношение*, понятое диалектически, это только другое именование *перехода*.

Наш разум руководствуется особыми регулятивными принципами (идеями). Все идеи носят субъективный, точнее intersубъективный, а еще точнее — трансцендентально intersубъективный характер. Принципиальная особенность субъективности состоит именно в том, что она существует только в переходе в другую субъективность. Между тем вещи кажутся имеющими обособленное существование. Но это, словами Канта, только «трансцендентальная иллюзия».

Понимая, что разум мыслит иначе, чем рассудок, Кант более или менее последовательно проводил различие между идеями разума и категориями рассудка.

Так, *сущность* и *явление* это необходимые категории, посредством которых рассудок осмысляет бытие вещей. Но отношение между ними носит диалектический характер, т.е. регулируется идеей перехода одного в другое. Гегель потому и предлагает диалектические формулы: «явление существенно, сущность является» и т.п. относительно всех пар категорий «качество-количество», «причина-следствие», «содержание-форма» и пр. Мы выходим на уровень разумного понимания категорий, когда начинаем мыслить так идеи, т.е. принципы самого мышления, которые как таковые относятся к сфере трансцендентальной intersубъективности.

К вопросу о целостности человеческого бытия

Характеризуя человека как личность или как индивидуальность (букв. — «неделимый»), мы тем самым полагаем идею конкретной целостности или единства человеческого бытия. В отличие от остальных суших (обособленно существующих вещей), которые являются целыми от природы, человек как человек становится целым благодаря собственному усилию или стремлению быть <целым>. В рамках этого стремления человек вполне реально собирает себя во времени в единство своей личности. В результате человек сознает себя как Я. «Я» — есть феноменальное выражение единства личности. Иногда человека постигает неудача и его личность распадается на фрагменты. Клинический распад (расщепление) личности на фрагменты в психиатрии характеризуется как шизофренический комплекс.

Этот вопрос поставлен в титул специального раздела «Бытия и времени» (§ 39). Мы также принимаем, что «Бытие-в-мире есть исходно и постоянно *целая* структура» [«Бытие и время»: 180]. В качестве такого целого Хайдеггер избирает экзистенциал *заботы*. «Выражение „забота“ имеет в виду экзистенциально-онтологический основофеномен, который тем не менее в своей структуре *не прост*» [Там же: 196]. Он содержит в три структурных момента: бытие к своим возможностям («бытие-вперёд-себя»), уже-бытие-в... как-бытие-при... И тут же Хайдеггер задает вопрос, а нет ли еще более исходного феномена, онтологически несущего единство и целостность структурной многосложности заботы? Решение он находит в различении априорно-онтологического понятия заботы и её онтического понимания. Именно первое делает возможным её онтический статус существовать в своей двойственности как «жизненная забота» и как «самоотдача» (преданность)¹.

¹ Хайдеггер специально разбирает значения лат. термина *cura* — тревожная хлопотливость, тщательность, преданность.

Я трактую позицию Хайдеггера как явное признание принципа многоединства человеческого бытия, откуда вырастает вся трудность его постижения и описания. Описание вынуждено двигаться по кругу, многократно пробегая выделенные моменты структурного целого. Тем не менее это целое развертывается в определенном порядке. Принимая общую логику экзистенциальной аналитики, в отношении исходного пункта развертывания априорно-онтологической структуры я предлагаю занять позицию отличную от хайдеггеровской.

*Является ли ужас первой формой
разомкнутости человеческого бытия?*

Поскольку для Хайдеггера бытие и ничто по сути есть одно и то же¹, то человеческое бытие-в-мире, феноменологическое раскрытие бытия должно первоначально раскрыться как ничто. «Если соответственно в качестве от-чего ужаса выступает ничто, т.е. мир как таковой, то этим сказано: *перед чем ужасается ужас, есть само бытие-в-мире*» [«Бытие и время»:187], «бытие разомкнуто ужасом как *бытие-возможным*, а именно как то, чем оно способно быть от себя самого как уединенного в одиночестве» [Там же : 188]. Основной экзистенциал *забота* в этом ключе видится как преодоление ужаса бытия.

Для такой трактовки человеческого бытия есть фактические свидетельства и научные основания. В психиатрии и психологии показано фундаментальное значение тревоги и стремления ее избегания в онтогенезе [Салливан 1999]. Манифестацией такого рода тревоги может считаться плач новорожденного (в этом качестве он обычно и интерпретируется). Но те же самые факты и обоснования можно интерпретировать иначе. Не подразумевает ли фактически наблюдаемая тревожность, что нарушено некое изначальное условие человеческого бытия? Не является ли сам ужас лишь реакцией на ещё более фундаментальное онтологическое обстоятельство? И это обстоятельство названо в исходной аналитической категории: таково *бытие-в-мире*. Человек прежде всего причастен Миру, в первую очередь проживает эту свою причастность и только потому и затем ужасается (тревожится), что эта причастность нарушена. Во многих местах цитируемой работы можно заметить, что Хайдеггер фактически признает эту последовательность, но рефлексивно пытается ее перевернуть. Если почти все направления аналитики человеческого бытия (В лице М. Шелера, Х. Ортеги-и-Гассета, А. Гелена, Г. Буркхарда, Г. Хенгстенберга, Э. Фромма и многих других и в первую очередь самого Хайдеггера) признают *открытость* в качестве ведущего мотива и

¹ Противоположным «бытию» по смыслу является «небытие». «Ни-что» — это сущностная характеристика одной из сторон самого бытия. Но именно поэтому полного отождествления бытия и ничто проводить не следует.

условия этого бытия, то почему *проживание открытости миру* не должно быть положено в качестве общего основания аналитики?

Моё предложение состоит в следующем. Экзистенциальную аналитику следует начинать с признания основополагающего значения для человека его отношения причастности *трансцендентальному единству мира*. Это отношение проживается человеком как *доверие* Миру и самым непосредственным образом конституирует эмпирическое единство человека, его Самость и Я. Человек знает себя как Самость и Я (как единство апперцепции — по Канту) только потому, что он изначально находится в отношении к трансцендентальному единству мира. Я предлагаю положить экзистенциальную способность веры/доверия в основания априорно-онтологической структуры (экзистенциального априори). Тогда обнаруживается, что все остальные отношения бытия-в-мире, т.е. к самому себе, к Ближнему, к предметному миру, хотя и не могут быть редуцированы к трансцендентальному опыту, тем не менее во многом определяются именно этим трансцендентальным отношением. Так в отношении к самому себе только в этом ключе <доверия-веры> можно понять феномен совести, в отношении к Ближнему — феномен любви и верности, в отношении к предмету — феномен его достоверности.

Экзистенциальная установка

По аналогии с важным феноменологическим понятием *естественной установки*, примем дополнительное ему понятие *экзистенциальной установки*. Такая экзистенциальная или *жизненная установка* характеризует то, каким образом личность выбирает себя (свою свободу), как, в частности, определяет свои жизненные приоритеты. С точки зрения логики аргументации экзистенциальная установка фиксирует *безусловное* в человеческом бытии в отличие от обусловленного. Пониманию и объяснению подлежит факт множественности типов личности и, соответственно множественности типов верований, мировоззрения, мышления, индивидуального опыта, вкусов. Понятие экзистенциальной установки призвано к тому, чтобы понять Другого (Ближнего), оставаясь самим собой.

Принципиальная позиция экзистенциального понимания человека состоит в том, что человек сам себя выбирает. В той или ином виде явно или неявно, но каждое разумное существо должно для себя решить, что значит быть человеком. Поступки человека будут сильно зависеть от того, как субъект понимает, что значит быть человеком, как должно жить по-человечески. На обычное возражение, что человек является продуктом обстоятельств (воспитания), экзистенциализм отвечает: «Да, человек сделан! Но вопрос не в том, что из вас сделали, но что вы сами сделали с тем, что из вас сделали» (Это Сартр).

Выделим четыре базовых типа экзистенциальных установок в своем самоопределении. Эти установки соответствуют тому, какое из

жизненных отношений данный субъект (явно или неявно) считает для себя приоритетным. Точнее — эти установки фиксируют значение одной из четырех граней опыта для данного индивида. А вопрос о том, почему именно эта грань опыта стала для данного индивида приоритетной, относится к области «конкретной ситуации человека» (Г. Марсель).

(1) Если предметная грань опыта преобладает в жизни данного человека, то скорее всего он примет такую установку, чтобы полагать себя частью природного (предметного) мира, движимого теми же мотивами (инстинктами), что и обычное животное. Аргументативно эта позиция обосновывается утверждением, что человек возникает в силу случайной игры сил природы, т.е. в результате эволюционного отбора. Мир природы в рамках этой аргументации считается чем-то безусловным.

(2) Если жизнь человека складывается так, что общение для него является наиболее значимым фактором жизни, то он скорее всего будет полагать себя преимущественно социальным субъектом, продуктом родовых связей, социальным существом. Аргументативно эта установка утверждает, что человек есть продукт социального воспитания, норм данной культуры.

(3) Сосредоточенность некоторых людей на своем «внутреннем мире», направленность внимания на собственный чувственный опыт, провоцирует к тому, что человек начинает полагать факт своего существования чем-то безусловным. Аргументативно этой позиции соответствует утверждение, что фактически мир существует в форме исключительной данности Мне¹.

(4) Другая же часть людей обладает особым даром «чувства трансцендентного», выраженной способностью к разворачиванию мистического опыта. В этом случае приоритетной становится религиозная установка, полагание себя частью или творением Абсолютного.

Чистые типы таких установок встречаются редко (скорее всего — никогда). Так же как и типы философских концепций человека (см. гл. 1), жизненные установки вынуждены так или иначе интерпретировать в экзистенциальном плане фактичность остальных граней опыта. Если человек в приоритетное положение ставит свои естественные потребности, то всё равно будет вынужден решать, как ему относится к другим людям. Именно несоответствие логики отношения к вещам с логикой отношения к другим людям понуждает создавать некую жизненную, не всегда ясно осознаваемую позицию или «жизненную философию». Например, логика полезности (на которой реально строится отношение человека к неодушевленным предметам)

¹ К этой позиции склонны многие экзистенциальные философы, но наиболее «скандальным» образом ее выставил Макс Штирнер в работе «Единственный и его собственник».

трансформируется в этическую теорию утилитаризма, поскольку речь заходит об отношении между людьми.

Человеку не нужно особо думать (т.е. создавать свою жизненную философию) до тех пор, пока он находится в чистоте своей базовой экзистенциальной установки. Проблема возникает (и она-то заставляет думать), когда нужно увязать фактически разные логики отношений Самости с предметным миром, Ближним, своим чувствующим телом и Абсолютом. Поэтому внутри каждой базовой жизненной установки возможно множество вариантов.

Возьмем пример религиозной установки. В ее общих рамках, но в зависимости от значения, которое придается другим граням опыта, человек может полагать себя радикально по-разному: либо частью Единого божества, либо его творением.

А. Мень, размышляя о единстве и различии понимания человека в индуизме (Упанишады) и христианстве, говорит [лекция «Перевоплощение и оккультизм» 09.02.1990. Дост. в интернете]: «Для Востока спасение заключено прежде всего в осознании единства человека и Божества, их полной тождественности. <...> Собственно, главная беда человека, согласно Упанишадам, в «авидьи», то есть в неведении. Человек не знает, что он часть Божества, его частица. Для христианства человек не частица, он — творение. Он не был и стал. Между бездной абсолютного и нами — относительным — нет перехода, нет того излияния силы, которая бы превратилась в человека и мироздание. <...А. Мень использует образ протуберанца на солнце, который вырастает как временный отросток светила и затем уходит обратно в него...> В конце концов, согласно Упанишадам, единственным субъектом мира является только Бог. Согласно христианскому воззрению — Творец и второй, «малый Бог» — созданный им человек. Не частица, не излияние, а новая воля, противостоящая Ему, причем свободная, способная восстать против своего Создателя, противиться Ему, и если прийти к Нему, то свободно. И спасение без свободы не может осуществляться».

Особо интересно проследить, какая экзистенциальная (личностная!) установка находится в основании того или иного философского учения. Различие личных установок философа приводит к неразрешимому спору философских мировоззрений. Так, надо заметить, что принятый в феноменологии принцип очевидности (после Декарта), как основание построения строгой философской науки, сам не является очевидным. Лица, имеющие разные экзистенциальные установки, будут опираться на разные очевидности.

Так очевидность *Cogito* Декарта вполне соответствует характеру его рациональной экзистенции и совсем не совпадает с очевидностями Св.

Фомы, обобщая духовный опыт которого современный неотомист Ж. Маритен говорит: «Тревога, тоска есть не что иное, как форма духовного опыта философа» [Маритен 1988:259]. Другой экзистенциальный философ — Г. Марсель, утверждает, что в основе философской позиции находится «ожог от реальности» [Марсель 2004]. Заметим, что «обжигает» разное. В эту же ситуацию тогда попадает и рациональный Декарт, мысль которого двигала тревога о том, а не обманывает ли нас Бог. (Эта тревога получила в дальнейшем именование «картезианского кошмара»). Учитывая специфику философской (мыслящей) позиции вообще, экзистенциальную установку философа можно назвать «ноэватической тревогой». Взаимное неприятие философских учений связано именно с различием исходных экзистенциальных установок мыслителей, соответственно, их последователей и читателей.

Я осознаю свою философскую экзистенциальную установку (ноэватическую тревогу) как преимущественную направленность мысли на значимую очевидность общения (взаимопонимания) в жизни человека. Меня лично эта проблема тревожит. Я отчетливо понимаю, что предлагаемая концепция человека призвана к размышлению над неразрешимой проблемой катастрофичного непонимания, которое царит между людьми и народами. Малую надежду некоторой разрешимости проблемы я связываю с аналитикой *конкретной ситуации* человека, примерно в том смысле, как с самого начала понимал задачу философии Вл. Соловьев («Критика отвлеченных начал» 1877—1880), продолжал С.Н. Трубецкой в своем проекте «конкретного идеализма» («Основания идеализма» 1896), а далее вся плеяда русских религиозных мыслителей, и как пытался строить «опыт конкретной философии» Г. Марсель.

СОЗНАНИЕ: ТАЙНА РЕФЛЕКСИРУЮЩЕГО ЗНАНИЯ

Определить понятие — значит найти ему место среди других понятий. Понятию сознания трудно найти *место*, поскольку оно объемлет всё человеческое существо и потому же это понятие одно из самых трудно уловимых. Человеческое бытие в своей основе — бытие сознательное. Общий смысл понятия сознания (формально объединяющий множество «теорий сознания») и позволяющий его авторам вступать в спор, понимая, что они говорят примерно об одном и том же) это *внутренний мир человека, суверенно противостоящий миру внешнему*. Этот внутренний мир еще именуют *субъективной реальностью* или данностью сущего самому себе. Состав слова сознание (*con-scientia*) намекает на это, буквально означая «быть с знанием», «знать о своем знании» или, более строго, это слово отмечает *рефлексивный* характер такого знания. Человек не только знает («знает» и животное), он знает о том, что он знает. Используя слово «само-со-

знание» мы делаем ударение на рефлексивной стороне сознания; говоря «по-знание» — мы подчеркиваем интенциональную направленность сознания. Наконец, словом «само-по-знание» мы высказываем стремление к общечеловеческому знанию самих себя.

Во всех случаях, понятие *сознания* подразумевает непреодолимую двойственность человеческого мироустройства: с одной стороны — соотносённость с Иным в форме знания (интенциональность сознания), с другой — субъективную самоотнесённость (рефлексивность сознания).

По крайней мере для феноменологии главная проблема сознания это его рефлексивность (природа вот этого «со-»). Каким образом субъект осознает свое знание? Проблема становится отчетливо видимой только тогда, когда в качестве очевидной (эмпирически фиксируемой) черты сознания устанавливается его интенциональность, т.е. то, что своим содержанием сознание всегда обязано Иному, тому, на что оно направлено. Но как и почему *иное* для сознания становится *моим* знанием? Смысл феноменологического проекта состоит в том, чтобы методически последовательно описать как сознание работает с данным *извне* содержанием. Поэтому основной метод феноменологии — это феноменологическая редукция, а проще говоря — *методическая рефлексия*. Тем самым феноменология выводит в методический план регулятивный принцип самого сознания, принцип, который от самого сознания скрыт, поскольку рефлексия есть оно само¹. Соответственно феноменологическое решение указанной проблемы (общее для гегелевской и гуссерлевской версии феноменологии) состоит в том, чтобы просто признать изначальность рефлексивных структур бытия и мышления (а это и означает признать субстанциальность сознания, исходить из великого принципа тождества бытия и мышления).

Можно сделать допущение, что рефлексивность это субъективная самоотнесённость, «пятое отношение» субъекта, сущее как самоотношение души и духа. Если мы допускаем, что живая душа есть и у животных, что человек отличается от животного наличием духа (непосредственной связью с Трансцендентным), но «пятое отношение» возникает само собой. Я беру его в кавычки, поскольку «отношением» оно является в последнюю очередь. Предлагаю рассматривать субъективную самоотнесённость как ту самую тайну рефлексии, о которой трудно что-либо сказать.

Попытка указать на внешнюю причину сознания в феноменологии рассматривается как *методологически наивная*. Ведь любая попытка указать на причину феномена сознания возвращает к сознанию того, кто рассуждает о причинах сознания. Сознание уже положено в основание, когда мы пытаемся решить откуда оно взялось. Но невозможность

¹ А мы помним, что «ближайшее познается в последнюю очередь».

установить причину сознания не означает, что нельзя подвергнуть аналитике структуру сознательного акта или всей сознательной жизни.

Различение позиций философского идеализма и материализма имеет по крайней мере одно существенное основание: это отношение к природе сознания. Является ли сознание специфическим продуктом активности мозга (особой материальной структурой) или же само сознание есть идеальная рефлексивная структура, порождающая для себя некоторый материальный носитель (тело и мозг человека)? Хотя теории сознания нельзя свести в двум основным версиям (С. Прист помимо идеалистической и материалистической теорий выделяет дуалистические, бихевиористские, функционалистские, двухаспектные и феноменологические [Прист 2000]), но все остальные есть <вполне оправданные> попытки встать между полярными решениями проблемы. Мы не можем игнорировать устройство мозга (и данные современной нейронауки), но заметим, что все эти данные ничего не могут сказать о природе рефлексии. Рефлексивные структуры есть и всё! Вопрос самих ученых: «Почему ментальные процессы не происходят в «темноте»? Почему существует *ясность* сознания? Даже с позиции научного естествознания требуется допустить наличие принципа или закона со-знания (рефлексии) в самом бытии, согласно которому человеческое бытие можно представить как его более или менее совершенное воплощение.

Неустранимость и одновременно необъяснимость рефлексивных структур и процессов можно показать с математической точностью. Рефлексивность и совесть, как ее феноменальное выражение «подчиняются ясной математической схеме, которая никак не связана с конкретной биологической природой человека» [Лефевр 2003: 139 (в работе: «Космический субъект»)].

Все о чём говорится в этой работе потому можно рассматривать как аналитику сознания. Когда мы говорим о человеческом бытии, то имеем в виду, что это бытие в принципе сознательно. Ключевое феноменологическое положение этой аналитики состоит в признании интенциональности сознания (сознательного бытия) вообще и каждого его акта — в частности. Со-знание есть всегда *знание Иного* («сознание чего») и вместе с тем это *моё* знание Иного. Развернуто это положение фиксируется тезисом: человеческое бытие есть *бытие, рефлексивно соотношенное с Иным*. Рефлексивная соотношенность с Иным это и есть сознание, точнее, развертка его структуры.

В восточной и западной философской традиции понимание сознания часто иллюстрировалось образом зеркала или «восковой дощечки», на которой внешний мир отражается или оставляет свои письмена. Тайна сознания, однако, этой метафорой не раскрывается, поскольку в ней

отсутствует ссылка на то, как зеркалу удастся знать, что на нем отражено.

Проблема сознания есть перенесение в феноменологический план основной онтологической проблемы соотношения Единого и Многого или Многоединства. Бытие, как рефлексирующее в себя множество, есть Со-знание — самосознающее себя Единство многого.

Резюме раздела. Аналитика человеческого бытия или экзистенциальный анализ рассматривают человека в перспективе его экзистенциальных способностей. Способности открывают перед человеком мир возможностей как реальность особого рода. Бытие в перспективе открытых возможностей — условие человеческой свободы и творчества как регулятивных принципов человеческого бытия.

СПОСОБНОСТЬ ВЕРИТЬ

Аналитический принцип онто-феноменологической дифференциации позволяет понять и трактовать знакомую всем способность веры в смысле, несколько отличном от привычного. Мы задаем вопрос: какого рода онтологическое обстоятельство (условие возможности) открывается в фактичности веры, в том, что нет человека, который бы во что-то не верил. Предлагаемое здесь расширение смысла способности верить, сдвигает этот смысл к *доверию*, к тому изначальному доверию к миру, которое является общим условием возможности индивидуальной жизни и основанием личного опыта своего *присутствия*.

ЗНАЧЕНИЕ ДАННОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА СРЕДИ ДРУГИХ

Четыре экзистенциальные способности человека полагают друг друга, немислимы одна без другой, но не равноправны в том смысле, что они разворачиваются в некоторой эмпирической последовательности. Одна раньше, другие позже. Установить порядок значения каждой можно достаточно просто, рассмотрев как и в какой последовательности в онтогенезе эти способности проявляют себя, когда начинает отчетливо формироваться та или иная грань опыта. Способность верить (в общем случае — относиться с доверием) в этом смысле предшествует всем остальным. Ни предметный опыт, ни опыт общения (понимания и мышления), ни опыт самого себя не могут начать формироваться, если *уже* не существует хотя бы минимальный опыт доверия-к-миру. Это есть *опыт присутствия в мире* и вместе с тем опыт трансцендентного как высшей или подлинной реальности. Вера это такая способность, которая обеспечивает человеку доступ к Абсолютному и безусловному, трансцендентному и идеальному, во-первых, как к таковому и, во-вторых, к присутствию трансцендентного в имманентном и эмпирическом. Мир как Единое не является эмпирической данностью, но его единство и целостность трансцендентно сквозит в фактичности существования каждой отдельной вещи. В общем, и потому в формальном смысле, *вера есть опыт трансцендентного*.

Ключ к пониманию веры как человеческой способности и особого состояния души/сознания заключается в простом соображении: *без доверия к миру бытие-в-мире категорически невозможно*. По сути и в своем феноменальном истоке бытие-в-мире это и есть доверие к нему или «живое причастие» (М. Шелер) или «целостное соприкосновение» с ним (М. Бубер). Относительно доверия вера есть только его рефлексивная форма, другими словами — рефлексующее или осмысленное доверие. Доверять мы можем бессознательно, но верить — только осознанно, «с умом» (иногда замещая умом веру). Как таковая вера онтогенетически следует за доверием, является ее производной, но именно умная вера (осмысленное живое причастие) есть то «высшее», что позволяет понять и оправдать «низшее» (т.е. доверие).

Способность верить есть только иное (более формальное) обозначение человеческой духовности. Как говорит А.И. Ильин: «Вера есть *доверие к показаниям духовного опыта*» [Ильин 2002: 93]. Духовность, она же открытость Миру, она же — истинствование души, она же — «верность Истоку, сила личного самоутверждения, живое чувство ответственности, воля к совершенству, способность к бескорыстной любви и самоотверженному служению, дар свободы, потребность священного и это, по-словам Ильина, «всё сразу» [Там же : 35].

Таким образом, мы будем строить свою аналитику из предположения, что вера фундирует все остальные человеческие способности, является основой, на которой разворачивается опыт понимания (мышления), чувства и воли. Вера открывает нам реальность идеального (трансцендентального) бытия, она есть собственно человеческая *духовная способность воспринимать идеальное измерение бытия*.

От веры к убеждению

Формально и с точки зрения рассудка в область *до-верия* относится то, что мы принимаем непосредственно без обоснования или доказательства, как *очевидное*. Этому критерию вполне отвечает вера в моё собственное существование (очевидность собственного существования!), с одной стороны, и вера в существование независимой от меня реальности, с другой. Таковы две стороны фактичности бытия-в-мире и их неразрывность следует постоянно иметь в виду.

Я есть (Аз есмь!) — и это очевидно. Это не требует и не допускает обоснования, поскольку любые обоснования *уже* будут предполагать убежденность в собственном существовании. Таков смысл дельфийского принципа, великого аргумента Декарта и основоположения всей феноменологии. Эта очевидность собственного существования является философски исходным и вместе с тем — достаточно парадоксальным аргументом.

Сразу следует иметь в виду последующую критику картезианского аргумента. Дело в том, что очевидность собственного существования коррелятивна очевидности существования реальности Иного (Не-Я). Заслуга И. Фихте состоит в том, что в своей аналитике сознания, он показал невозможность мыслить «Я» вне и независимо от «не-Я» (См. «Факты сознания» Фихте). Картезианское *cogito* не может ни существовать, ни быть помысленным, если одновременно с ним не полагается иное. Когда феноменология устанавливает, что сознание (*cogito*) «по природе» интенционально (т.е. направлено на отличный от сознания предмет) то она и занимает эту критическую относительно Декарта позицию. (См. «Картезианские размышления» Гуссерля).

С реальностью, отличной от сознания, дело обстоит сложнее. В философии давно известна коллизия невозможности опровержения последовательного солипсизма. Невозможно ни логически, ни эмпирически доказать, что вне меня существует нечто объективное или реальное. Эта неопровержимость и показывает, что признание или непризнание реальности Мира есть акт веры. Именно с точки зрения основоположения веры для человеческого бытия, «Вопрос, если ли вообще мир и может ли быть доказано его бытие, как вопрос, ставимый *присутствием* как бытием-в мире — а кто иначе его должен ставить? — бессмысленен» [Хайдеггер 1997: 202]. Собственно на веру и ссылается Декарт в своем радикальном скептицизме. Мы должны верить, считает он, что Бог нас не обманывает. Но скрыто здесь присутствует аргумент, который можно предъявить последовательному солипсисту. Этот аргумент не является ни логическим, ни эмпирическим. Его следует назвать экзистенциальным. Вы можете верить или не верить в существование Мира (реальности), но если вы хотите жить и фактически живёте, то не можете в него не верить. Поскольку вы совершаете последовательные и в этом смысле логичные действия и поступки, то это и означает, что вы *фактически верите* в существование мира. На словах отрицая свою веру, экзистирующий солипсист попадает в т.н. перформативное противоречие, его слова фактически расходятся с тем, что он делает. Делаем же, мы очевидно должны доверять больше, чем словам.

Дж. Сантаяна, который осуществил опыт самого радикального скептицизма в философии, согласно которому даже существование Я, не является достоверным (потому солипсизм есть всего лишь незавершенный скептицизм), но есть только «данные» (датум), к этому аргументу фактически прибегает. «Охотно или с сожалениями, но если я хочу жить, я должен с открытыми глазами прийти в себя от этого транса, в который меня вверх безоговорочный скептицизм». Выход из интеллектуального транса, по его словам обеспечивает «животная вера» [Сантаяна 2001].

Фундаментальное значение акта веры для познания по сути признает самая последовательная и логичная из наук — математика,

когда она доказывает свои теоремы, начиная с некоторых *вполне осмысленных* аксиом или допущений, которые тем не менее принимаются без доказательства. И даже вывод по определённым правилам следствия из принятых допущений, математик также по-умному *верит*, что требования полноты и непротиворечивости должны соблюдаться. Ведь нет достаточных оснований, почему мир должен отвечать указанным требованиям логического вывода. В близком положении находится любая теоретическая наука, которая, выстраивая свои умозрительные конструкции, вынуждена допускать, что «Бог не играет в кости», как выразился Эйнштейн.

Когда экзистенциальная аналитика человеческого бытия принимает в качестве исходной аналитической категории *бытие-в-мире* (но не *Эго*, как это было принято в декартовской традиции), то это и есть категориально и логически трансформированный «двусторонний» акт веры. В области рациональных построений акт веры трансформируется в убеждение. В рамках этой последовательности экзистенциальная аналитика убеждена и пытается убедить в этом других, что только приняв в качестве общего основания аналитики бытие-человека-в-мире (т.е. исходя из тех отношений, в которых разворачивается его экзистенция) можно выстроить теоретически полную и непротиворечивую картину этого бытия. Эта аналитика стремится убедить, что все иные попытки или подходы к познанию человека будут и непоследовательны, и неполны, и противоречивы.

Таким образом, моя цель предельно повысить значение концепта веры для аналитики человеческого бытия и сразу в двух отношениях. (1) Что доверие к миру выражает основное онтологическое обстоятельство человеческого бытия; (2) что экзистенциальная аналитика человеческого бытия фактически принимает это онтологическое допущение в своей исходной категории бытия-в-мире.

Почему вера не рассматривается в аналитике в качестве экзистенциала?

Мы начинаем аналитику человеческого бытия-в-мире с экзистенциальной способности веры, считая эту способность онтологически и феноменологически главной, но не единственной. Согласно общему соображению, всякий экзистенциал есть проживание <в опыте> некоторого онтологического отношения к миру как безусловного, а значит, предполагающее доверие к нему. Первоначально такое проживание носит нетематизированный (привычно, но не строго, говорят — бессознательный) характер.

Как было показано ранее, систематика философских подходов к аналитике человеческого бытия зависит от того, какая из человеческих способностей (граней опыта) определяется в качестве приоритетной. Классическая аналитика выдвигает на первый план способность человека мыслить (модель *homo sapiens*), философия жизни

ориентирована на волюнтаривную модель человеческого бытия, экзистенциализм в основном исходит из чувственного начала человека, и казалось бы, что религиозная философия должна была создать аналитическую модель человека веры, однако этого, пожалуй, и не случилось. Образ человека веры есть, а аналитической модели нет. Нет потому, что сам феномен веры сразу же начинает рассматриваться в религиозном, а не онтологическом, плане. И при этом все религиозные мыслители прекрасно понимают, что человека без веры не бывает. Вопрос лишь в том, во что человек верит.

Религиозно верующий полагает, что нерелигиозные веры (например, атеистическая вера в материальное единство мира) являются дефектными и хотя так оно может быть и есть, но такая религиозная трактовка закрывает возможность поставить вопрос об экзистенциальном характере веры в целом и, как ни странно, не позволяет дать философское обоснование религии (если принять, что она в таком обосновании нуждается). Значение экзистенциальной способности верить принципиально снижается, когда она исчерпывается рассмотрением с точки зрения религии.

От опыта веры к религиозному опыту

В понимании природы религиозного опыта я предлагаю следовать путем, который предложил И.А. Ильин. В своей аналитике веры он непосредственно подошел к *религиозной трактовке нерелигиозных форм веры*. Фактически в своей фундаментальной работе «Аксиомы религиозного опыта» он показал, что любая форма веры онтологически возможна только как момент или шаг на пути к вере религиозной. Этот шаг необходим по той простой причине, что это есть путь познания себя как духовного существа. «Вера — говорит он — есть *доверие к показаниям духовного опыта*» [2002: 93]. Если мы признаем, что всякий человек есть существо духовное, что все имеют хотя бы какой-то духовный опыт, то это и будет означать, что все имеют опыт религиозной веры. И.А. Ильин, как всякий религиозный мыслитель, исходит из того, что источником духовного опыта является Абсолютный Дух (Бог) и каждый человек независимо от своих убеждений априори находится в живой причастности Ему.

Но здесь Ильин, пожалуй, не совсем последователен. По-видимому, он остается в зависимости от позиции некоторых религиозных ортодоксов, которые полагали, что человек обретает духовностью, только при крещении. Например, мы встречаем фразу: «Человек, лишенный духовного опыта или не считающийся с ним, не будет иметь веры» [там же], которая противоречит общему смыслу его аналитики религиозной веры. Этот смысл ясно просматривается при рассмотрении этических категории религиозного опыта, например, совести — этого «дивного божественного дара». Человек, будучи в сознании, не может быть

совсем лишёнными совести. Как раз «бессовестный» это и значит всё-таки знающий, что такое совесть. Ведь о животном мы так не скажем.

Вот почему философски корректным мне представляется поставить первичный вопрос о вере безотносительно к религии, «в пределах только разума» (перефразируя Канта)¹. И когда вопрос о вере/доверии ставится онтологически, т.е. когда вера рассматривается как первое условие бытия человека в-мире, то при этом обнаруживается однозначная связь между верой и присутствием (*Dasein*), верой и пониманием, верой и нравственностью (этикой). Есть религиозно неверующие, но нет сознательного существа лишённого той или иной этики, а проще говоря — совести. Моральное сознание я буду рассматривать в качестве основного экзистенциального свидетельства способности человека верить и непосредственного выражение его духовности. Совесть — концентрированное свидетельство человеческого духа.

Выдвижение экзистенциала веры на первый план человеческого бытия позволяет аналитически закончено обосновать основную идею понимания человека в европейской философской традиции (и не только)² как существа в *первую очередь этического*. Словами Канта (к которым я полностью присоединяюсь), «человек в первую очередь является существом моральным и только потому и затем разумным».

Подчеркну еще раз аналитическую задачу. Только фундаментально онтологическая трактовка феномена (экзистенциала) веры дает законченное обоснование человеческого бытия как фундаментально нравственного (что означает простое — существа совестливого и движимого стремлением к идеально должному Благу). Только осознавая свою соотносительность с Иным, Самость становится Со-Вестью.

Получить такое «законченное» решение можно, если мы заметим сущностную связь между верой, доверием и *верностью*. Верность — понятие, которое позволяет связать в один узел религиозные, этические, прагматические и гносеологические измерения человеческого бытия.

Рассмотрим доверие/веру в последовательности формообразований согласно предложенному принципу онто-феноменологической дифференциации.

Порядок вопросов будет следующий.

- Какие онтологические обстоятельства открываются человеку в феномене доверия и верности?
- Почему и как он проживает этот феномен (экзистенциал) именно в такой форме, а не иной?

¹ У Канта есть работа под названием «Религия в пределах только разума». Соответственно наш парафраз: «Вера в пределах только разума».

² В этой традиции по линии от Сократа-Платона-Аристотеля и до Канта. А в не-европейских — это конфуцианство.

- Как формируется опыт доверия и верности в норме и каковы могут быть дефектные модусы этого опыта?
- Что привносит в опыт доверия и верности его рефлексия, т.е. превращение в развернутую форму осмысленной веры?
- К какого рода изменениям приводит институализации веры (ее нормативность)?

Философская вера в учении К. Ясперса

Концепция философской веры К. Ясперса — ближайший опыт рассмотрения способности веры в экзистенциальном плане [Ясперс (1948) 1991]. Ключевое утверждение Ясперса состоит в том, что *существует реальность трансцендентная мысли*. Но именно эта высшая трансцендентная реальность (в его терминологии — *Всеобъемлющее*) является источником любого философского познания, поскольку это познание движимо сомнением. Сомнение (и его философская форма — скептицизм) является манифестацией этой реальности. Поскольку сомнение (скептицизм) устанавливает границы знания, то тем самым указывает на нечто непостижимое, что может быть только предметом веры. Ученое незнание для Ясперса не показатель бессилия человеческого ума, но показатель сферы бытия прямо ему недоступного¹. Таким образом, сомнение и ученое незнание в положительном отношении есть все же некоторое знание о существовании трансцендентного. Философия — с обязательным для нее методом систематического вопрошания, с самого начала свидетельствует об этом.

Ясперс не расширяет феномен веры на все человеческое сознание, хотя его трактовка трансценденции вполне этого допускает. Ведь если способность к трансценденции имманентна человеку, то и вера должна быть ему имманентна.

Используя кантовский прием формализации (схематизации) проблемы, можно заметить, что условиям трансценденции отвечает встреча с внутренним миром другого человека, к которому мы относимся с пониманием. Непосредственное понимание Ближнего по сути есть акт трансценденции, акт веры.

Таким образом, вслед за Ясперсом мы можем утверждать о тождестве веры и трансценденции. Вера это всегда выход за рамки эмпирически данного и достоверного к тому, что не допускает дискурсивного познания, т.е. трансценденция.

Об отношении веры и религии

Я буду придерживаться обычного понимания религии как осознанной веры в наличие сверхъестественной (трансцендентальной)

¹ Взвешенную оценку позиции Ясперса см.: [Гайденко 1997: 306—319].

реальности или, по И.А. Ильину, как «потребность священного». В принципе понятно, что вера и доверие не ограничиваются связью с такого рода реальностью, но могут распространяться на любые феномены по тем или иным причинам принципиально или в значительной мере не подлежащие эмпирической проверке. Такова вера в искренность слов другого человека, или вера в вождя, или вера в будущее. Но здесь стоит подчеркнуть, что независимо от статуса структура акта веры будет везде одна и та же (сильно отличаясь по интенсивности и по предмету). Она будет одной и той же, поскольку является обязательной для каждого человека экзистенциальной потребностью. Собственно, об этом далее и пойдет речь.

Однако религиозная вера не просто некая разновидность веры вообще, но есть то высшее состояние веры, которое является ключом к любому ее состоянию или разновидности. Все дело в том, что поскольку предметом веры не является трансцендентная реальность сама по себе (Абсолютное), то это провоцирует человека осуществлять разного рода проверки. Т.е. чистая и подлинная вера возможна только там и тогда, когда никакие проверки и доказательства абсолютно невозможны. Только вера в Абсолютное и безусловное отвечает условиям *чистой веры, её, как ни странно, логике*. И следовательно только чистый религиозный (и мистический) опыт должен преимущественно стать предметом философской аналитики веры. (Аналитике «чистого разума» (как у Канта) может соответствовать аналитика «чистой веры»). Вера имеет свою «логику» и эта логика обнаруживается, когда предметом философского анализа становится религиозный или мистический опыт.

Только в рамках такой аналитики становится видным совершенно мистическое (трансцендентальное) происхождение или Исток базовых феноменов внутреннего мира человека: его знания себя как Самости и Я, а так же исходного этического первофеномена Совести. И я буду настаивать на том, что «Я есть» (Аз есмь!) — суть акт веры, т.е. акт совершенно мистического откровения (вести или зова) высшей трансцендентальной реальности; что *со-знание* в своем истоке (неслучайно в многих языках обозначаемое тем же словом, что и *совесть* — напр., лат. *conscientia*), структурно происходит от связи эмпирического Я с трансцендентальным.

Таким образом, вера, формально не обязательно будучи религиозной, по существу и по истоку является во всех её проявлениях носителем трансцендентального или мистического начала в человеческом опыте. Мы в полном праве сказать, что религиозна любая форма любви, любая форма верности, любое стремление к истине — хотя бы отчасти. Понимая человеческую духовность как открытость иному, как самоотверженность, мы тем самым утверждаем религиозный характер веры.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДОВЕРИЯ МИРУ

Феноменологическая аналитика устанавливает тождество онтологии и антропологии. Человек с этой точки зрения есть феномен бытия, т.е. существо, которое в концентрированном виде содержит в себе образ Мира, тем самым выражает принцип «всё во всём». Если мы в антропологическом плане выдвигаем экзистенциал доверия в качестве первого по рангу, то в онтологическом плане это будет означать, что за этим экзистенциалом лежит первое и главное условие существования самого Мира. И это условие изначально было выведено философией в качестве основной онтологической проблемы — проблемы *единства мира*. Мир либо един, либо невозможен; не будучи единым, он не может ни существовать, ни быть помысленным. Но вместе с тем *Единство мира* никоим образом не дано нам эмпирически. Таков великий и непреходящий тезис Парменида. Но тогда каков статус многого? Проблема соотношения единого и многого разделила и до сих пор разделяет философские школы. При том, что у нас нет оснований оспаривать факт единства мира, из этого не следует, что это единство следует мыслить как Единое или Одно (к чему склонялась мысль Парменида).

Исходную палитру позиций в отношении главной проблемы всей греческой философии, проблемы Единого и Многого, можно выразить четырьмя утверждениями: «всё есть Одно» (Парменид), «Одно во всём» (Гераклит), «Всё во Всём» (Анаксагор), «Всё состоит из одного» (натурфилософия и атомисты).

Современная философия в основном признает онтологическую реальность *Многого* (множества) и, не оспаривая единства мира, мыслит его как *Многоединство*. Т.е. единство мира видится не в существовании *Единого* как такового, но в единых отношениях, которые связуют многое. Приоритет в такой постановке проблемы отношения единого и многого, пожалуй, принадлежит русской философии, которая в лице Вл. Соловьева создала философию Всеединства. (Но термин «многоединство» мне кажется более точным). Концепт многоединства обязывает рассматривать любое сущее (вещь) в отношениях, т.е. в единстве, с другими сущими. Последователь Вл. Соловьева — С.Н. Трубецкой сформулировал этот принцип в виде закона всеобщей соотносительности: «Быть — означает относиться» [2000: 612—622]. Это означает, что всякая вещь существует лишь постольку, поскольку она соотносит своё бытие с другими вещами. Вещь, которая ни к чему не относится и не мыслима, и не существует. Сказанное относится и к самому Богу, поскольку он полагается нераздельным и неслиянным единством трех Лиц.

Таким образом, мы выходим на следующее предположение. Поскольку перед нами существо, способом бытия которого является экзистенция (свободное самоопределение), то невозможно иначе

самоопределить себя в рамках бытийных отношений, кроме как приняв их в качестве безусловных, а это и означает с доверием. Согласимся с Шелером, что «у человека нет выбора — формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, т.е. идею сущего, которое существует лишь посредством себя (*Ens per se*) и от которого зависит все иное сущее. <...> Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного» [1994:4 («Философское мировоззрение»)].

Проясняя вышесказанное, выразим это другими словами. Человек не может каким-то образом не проживать свою причастность Единству мира. Это проживание и есть модус доверия, которое сквозит уже в успокоенности младенца на руках матери, в уверенности, с которой человек ступает на землю, в доверии к недоказуемому чувству к нам другого человека. Человек «обладает способностью в ядре своей личности обрести *живое причастие* к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан» [Там же : 5].

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛАН ДОВЕРИЯ

В европейской философской традиции человек в основном понимался как существо обладающее даром мышления (речью). Но как только мы ставим мышление перед требованием онтофеноменологической дифференциации, но тут же этот модус существования отходит на второй план, уступая место доверию. Вопреки восходящему к Пармениду и Гераклиту убеждению, что «бытие манифестирует себя как мысль», мы должны сказать: «Бытие манифестирует себя как доверие ему». Доверие к бытию это есть само бытие, есть его собственное рефлексивное (самореферентное) отношение. *Доверие к Миру* есть ни что иное, как человеческая *манифестация его Единства и причастности этому Единству*. И тогда понятно почему суждения типа «Бог есть», «Мир есть» действительно суждениями не являются (ср. у Канта), но представляют собой акты веры, только лишь использующие дискурсивную форму для своего выражения. Признавая значение Декарта как основоположника рефлексивной феноменологии, недостаточное значение придают конечному положению его радикального сомнения: мы должны верить, что *Бог не может нас обманывать*. *Cogito sum* уже предполагает *credo sum*. Принимая эту последовательность, мы понимаем, как и почему завышенные претензии разума приводят его к антиномиям.

Доверие — это только переживаемое состояние причастности безусловным условиям своей жизни. Онтологическое условие, которое субъект, если он хочет жить, должен принять субъективно, но не обязательно рефлексивно.

Вера и интуиция

Вера/доверие феноменологически открывает нам трансцендентальное *Единство* мира (Абсолютное) через проживание своей причастности ему. Способность быть непосредственно причастным Иному и переживать эту причастность в философии традиционно именовалась *интуицией*. Интуиция это такая человеческая способность, которая непосредственно схватывает «интимную связь всех существ друг с другом» [Лосский Н.О. 1991: 5]. Используя это понятие, веру в феноменологическом плане можно определить как интуицию причастности, интуицию Единства, интуицию Блага. Но относительно понятия интуиции нам потребуются некоторые оговорки, связанные с различием трансцендентального и эмпирического плана аналитики человеческого бытия.

Интуитивизм как философское направление (а ему явно или неявно следовала вся русская религиозная философия) сформировался на почве кризиса европейского рационализма, который все способности человека так или иначе сводил к мышлению (Декарт — тому самый показательный пример). Один из самых последовательных представителей русского интуитивизма Н.О. Лосский, выражает формулу этого течения мысли, опираясь на учение всеединства Вл. Соловьева, следующей формулой: «*всё имманентно всему*», замечая, что почти все философские учения явно или скрыто исповедовали этот принцип.

Понятие интуиции играет достаточно важную роль в феноменологии Гуссерля. Это понятие возникает, поскольку требуется обосновать интенциональную природу сознания. Гуссерль выделяет три вида интуиции в соответствии с тремя направлениями интенции. Чувственная интуиция, интуиция воображения и эйдетическая интуиция. Но при этом вопрос о природе самой интуиции не ставится.

Пафос интуитивизма основан на утверждении высшего значения человеческой способности *жить* не собой, а Иным, но в двух вариантах: или благодаря, или за счет иного. Отсюда две его разновидности. Одна — представлена философией жизни (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон), в которой жизнь осмысливается как воля или желание; другая — религиозный интуитивизм (это вся русская религиозная философия и весь персонализм), которая подчёркивает непосредственную, живую духовную связь человека с Богом. Относительно философии жизни ориентация здесь прямо обратная. Там — самоутверждение за счет иного (жизнь — это воля к власти); здесь — самоотверженная любовь. Там — присвоение, здесь — свободный творческий дар. Но формально обе версии интуитивизма исходят из фактичности главного условия жизни: живое существо всегда открыто миру, существует в единстве со своей окружающей средой (современная наука, свидетельствуя тому, вторит: «жизнь — открытая система»).

В заслугу интуитивизму следует отнести ясное концептуальное различие чувства и интуиции. До настоящего времени те философские и психологические концепции, которые не оперируют понятием интуиции или его смысловым аналогом, т.е. не рассматривают ее как человеческую реальность, постоянно путают принципиально разную природу чувства <себя!> и интуицию <иного!>.

Интуиция, как правило, сопровождается чувствами, но логика интуиции и чувства прямо обратные. Это различие улавливается классическими философскими терминами «в-себе» и «для-себя». Возьмём для примера моральный принцип долга. Можно заметить, что долг действует наперекор чувству (допустим, страху). Следует ли стремление к преодолению чувства страха само считать чувством или же такое преодоление есть иное относительно него? Это и есть вопрос концептуального различия чувства и интуиции.

Кант относит к области интуиции априорные схемы чувственности, именуя их *intuitus purus*. Так, мы чувственно ощущаем вещи, как они расположены в пространстве, но сама схема пространства никак эмпирически (чувственно) не ощущается, она нам дана в интуиции.

Современная психология, которая открыла для себя исследование творческих способностей, уже не может обойтись каноническим набором психических функций: интеллектом, волей и аффектом, но добавляет к ним интуицию, как способность формировать гештальты (целостные образы). Эта способность не является чувственным фактом. В этом членении интуиция отвечает за смысловую целостность восприятия, мышления и действия.

Таким образом, с научно-эмпирической (психологической) точки зрения необходимость вычленения особой психической способности человека — интуиции, сомнений не вызывает. Философская аналитика, однако, должна удерживать различие эмпирического (онтического) и трансцендентального (онтологического) плана человеческого бытия. Отсутствие ясности в этом различии составляет, на мой взгляд, недостаток классического философского интуитивизма (и это при всем его внимании к кантовскому наследию, которое это различие нам завещает).

При всем почитании русской религиозной философии и в целом следовании его традиции, я вынужден констатировать, что для неё характерно смешение эмпирического и трансцендентального плана философской аналитики. Скорее всего в этом «повинны» гегелевско-шеллингианские истоки русской философии. Во имя тотальности принципов становления и диалектики Гегель сильно смягчил (если не стёр) кантовские принципы трансцендентализма. Сверхзадача

современной философской аналитики состоит в том, чтобы удержать принцип становления (развития) вместе с признанием фундаментального онтологического разрыва в бытии¹. Будем иметь в виду, что последовательно терминологически удержать это различие не представляется возможным. Один и тот же термин может обозначать как трансцендентальный, так и эмпирический план человеческого бытия. Мы не можем исключить эмпирическое содержание концепта веры, но в месте с тем, будем противопоставлять ее трансцендентальное наполнение эмпирической способности интуитивно проживать свою причастность иному.

Определением веры через интуицию (как интуицию причастности), мы имеем в виду только эмпирический план ее фактичности. Если начинать рассматривать человека на уровне его переживаний, то с позицией интуитивизма можно целиком согласиться. Мышление, чувство, вера и воля как субъективные данности не могут состояться, если человек актуально не переживает «интимную связь» с соответствующим предметом. Но в трансцендентальном плане мы обязаны подчеркнуть, что вера есть первофеномен, что эта способность не является видом некоторого рода, что доверие есть изначальная верность Истоку. В этом случае вера это не только *переживание*, но экзистенциальная способность *проживания* своей причастности Богу, Ближнему, себе (своей природе) и окружающей природе. Соответственно, не вера есть вид интуиции, но интуиция возможна только в рамках указанной верности. Таким образом, оказывается, что при определении веры/доверия в трансцендентальном плане ссылка на интуицию является по-сути лишней. Вера — *непосредственно* сопряжена с феноменом сознательной жизни, с проживанием единства Мира (единства-с-Миром) и с источником этого единства — Богом.

Вера как основание духовности и экзистенциальных способностей

Представляя доверие-к-миру в качестве главного в человеке, мы по смыслу утверждаем то же самое, что И.А. Ильин. «Дух есть *самое главное* в человеке. Каждый из нас должен найти и утвердить в себе свое «самое главное» — и никто другой заменить его в этом нахождении и утверждении не может» [Ильин 2002:34].

Собственно утверждение тождества религиозной веры и духовности является изначальным в христианском вероучении и если мы ставим способность верить впереди духовности, то только исходя из общих онтологических соображений. Вера/доверие в большей мере обнаруживают свою экзистенциальную нейтральность относительно телоса веры (а это нам важно, чтобы показать неизбежность веры)

¹ «Ибо в духовной области есть общий закон, согласно которому — что не умножается и не растет, то скудеет и умалется» [Ильин 2002: 179].

нежели духовность. Духовность всеми понимается как возвышенность человека над материальным и чувственным, в то время как верить человек может в совершенно низменные вещи. Тем не менее правильно представлять веру как энергийную силу духа. «Дух есть творческая энергия¹; ему естественно *менять* себе совершаемое и *отвечать* за совершенное» [Там же: 39].

Вера есть сила духовного стремления, способности ставить и достигать идеально должных целей. Формально и нейтрально мы склонны называть духовными те устремления человека, ради которых он готов жертвовать материально-чувственными ценностями и интересами.

Самость как эффект веры

Вышеустановленный порядок различений открывает, что Самость (а затем — Я) есть непосредственный эффект причастности человека трансцендентальному единству мира, хотя и не сводится к нему. Феноменально (= субъективно) умение быть в качестве Самости проживается как простая и безусловная *уверенность* в своем существовании или присутствии <в мире>, как непосредственная чувственная *достоверность*, как вера в себя. Факт моего существования данный мне самому (Аз есмь!) это и есть исходный акт веры, который не может быть обоснован никакими другими причинами, а потому отвечающий всем критериям *causa sui*. Самость есть эффект, который производит живая причастность на стихию чувства, структурируя ее вокруг некоторого аттрактора или духовного ядра. Отсюда понятно, что Самости нет без чувства себя, где чувства являются материалом, из которого строится феномен Самости. Таким образом «вера в собственное существование» есть некоторая внеположенная чувствам форма их собственной организации (дух).

Главным феноменологическим выражением этой причастности логично считать проживание себя в этом же составе как многоединство своей личности. Вначале просто как Самости, которую мы может определить точно так же как Кант определяет «Я», т.е. как трансцендентальное *Единство* апперцепции.

Образ человеческого бытия, которому мы здесь даем обоснование, как бытия во множестве отношений, непосредственно ставит проблему способности приводить это множество к единству. Самость полагает самоидентичность (самотождественность), но не сводится к ней. В противоположность распространённой метафизической точке зрения, которая предполагает, что быть собой — означает некую завершённую автономию; в логике рефлексивной соотнесенности с Иным, Самость видится как эффект состоявшегося трансцендентального синтеза условий человеческого бытия-в-мире.

¹ Точнее и согласно самого Ильина — «творческая синергия».

Совесть

В силу претензии философского познания на всеобщность для нее установлен логический критерий, не имеющий такого же значения для науки: «философ отрицает все, чего он не утверждает». Это означает, что если в философском учении отсутствует некая категория, то тем самым отрицается ее универсальная значимость для понимания Мира и человека. Такова преамбула к идее совести как экзистенциала человеческого нравственного бытия. Дело в том, что многие этические доктрины считают возможным при аналитике нравственности обходиться без этой идеи, либо же упоминают о ней походя.

Учитывая, что человек существует способом самоописания и во многом становится тем, как он о себе думает, то, не думая о себе как существе совестливым, он тем самым склоняется быть бессовестным. Практически это ведет к тому, что он начинает признавать только внешние социальные нормативные регуляторы своего поведения по принципу: можно все, что не запрещено законом. Именно к этому результату приходят нормативные этики, служащие философским обоснованием современной теории и практики прав человека. Фигурально их можно назвать «бессовестными».

Великой заслугой русского религиозного интуитивизма является принципиальная тематизация идеи (регулятивного принципа) совести, рассмотрение совести как сердца человеческой нравственности или морального сознания. Причем тематизация происходит на почве онтологически трактуемого мистического опыта. Согласно *теономной этике любви* Н.О. Лосского, «совесть есть первичное, изначальное свойство человека: она не творится процессом эволюции, а пробуждается в человеке благодаря основным свойствам его, присущим ему как субстанциальному деятелю, носящему в своем для-себя-бытии свою индивидуальную нормативную идею, которая по мере сознания её служит ему критерием для оценки своего поведения» [Лосский 1991: 70]. Восходит эта позиция к Вл. Соловьеву (См. например «Оправдание добра»).

Совесть это такой внутренний взгляд на себя самого, который позволяет видеть себя же как бы со стороны, с точки зрения некоего идеального образца. «Механизм» совести отчетливо состоит в том, что человек сравнивает себя или свой поступок с чем-то идеально должным. Осознаваемое несоответствие между тем, как должен был поступить и как поступил — феноменально представлено как угрызения совести и в простейшем случае — стыд.

Как можно объяснить природу этой специфической двойственности, взгляда на себя как бы со стороны?

Согласно моделям *homo genus* и *homo natura* двойственность человеческого бытия задана тем, что с одной стороны он природное существо (наделенное теми же инстинктами, что и животное), а с

другой — родовое (социальное). Совесть это вмененный воспитанием взгляд других на себя. Хотя акценты ставятся во многом по-разному, но психоанализ и марксизм солидарны в таком объяснении природы морального сознания. (Однако то, что марксизм считает плюсом, психоанализ считает минусом. Совесть это цензура для природных инстинктов, согласно последнему).

Согласимся с тем, что социальный механизм формирования совести действительно существует, что он совершенно необходим для формирования морального сознания. Однако, достаточен ли? Общее соображение для дополнения состоит в том, что вменение социальной нормативности было бы невозможно, если бы человек изначально в себе не был специфическим образом поставлен в рефлексивную позицию самонаблюдения (самоописания). Я уже (*apriori*) должен видеть себя со стороны, чтобы принять какой-либо взгляд со стороны. На традиционном философском языке это обстоятельство выражается просто: человек изначально (можно сказать даже по своей природе) находится в рефлексивной позиции.

Традиционное философско-психологическое понимание рефлексии состоит в том, что это есть способность занять позицию интерпретирующего наблюдателя по отношению к своему телу, чувствам, мыслям и действиям. Важно отметить, что точно так же мы можем интерпретировать и «наблюдать» выражения мыслей, чувств и действий других людей¹. Поэтому рефлексия интерсубъективна. Чисто формальные соображения, выраженные в математической модели, позволили автору (В.А. Лефевру) показать, что рефлексивность лежит в основании совести, и с алгебраической строгостью утверждать, что «наша специфическая особенность состоит не столько в том, что мы очень умны, сколько в том, что мы обладаем совестью» [2003:139]. Наблюдатель это тот же Субъект, а позиция субъекта предполагает самождественность, а значит некую «озабоченность» своим единством.

Поскольку Самость «озабочена» своим единством, поскольку она и есть такое экзистенциальное единство, то она оценивает каждый свой <отдельный> поступок с точки зрения того, а не разрушает ли он это формирующееся единство личности. Нарушения принципа формирования личностного единства феноменально и выглядит как укор совести. Мне становится *не-по-себе*, когда я поступаю вопреки своей Самости (трансцендентальному единству личности).

Хайдеггер понимает совесть как зов заботы, а экзистенциал заботы как образ целого человеческого бытия. Мне представляется более последовательным (в логике самого Хайдеггера) прямо выводить

¹ Такое расширительное толкование рефлексии предлагает В.А. Лефевр, получая важнейшие методологические следствия. [Лефевр 2003].

совесть из Самости, из заданного стремления к единству личности в её соотнесенности с Иным.

Личность хочет быть собой, желает в своем существовании соответствовать своей природе (замыслу Бога о человеке), она стремится *ведать* себя. Проживание и переживание такого устремления это и есть *со-весть*.

Но надо всегда помнить, что требование быть собой осуществляется в условиях и требованиях «быть частью», т.е. быть в причастности Иному. «Непримеримость» этих условий требует *мужества быть*, о чем так ярко говорит П. Тиллих в своей известной работе [(1952) 1995].

Вера и верность

Когда мы осмысляем *веру* и *доверие*, то исходно акцентируем внимание на их направленности. Верю и доверяю *кому*? Но вместе с тем, что представляю я сам, что требуется от меня, когда я верю? Если вера не требует моих усилий, если она не предполагает моей свободы (открытому отношению к Иному и свободы выбора), то это уже не вера, но инстинкт. Самые первые формы доверия (к Ближнему) предполагают выбор и отказ от иных возможностей и соблазнов ради Него. (В этом ключе Г.С. Салливан описывает, от чего готов отказаться младенец ради сохранения близости с матерью [1999]). Пометим вот это *усилие верить*, которое и есть *верность*. Верность это вера, взятая со стороны субъекта, как стремление хранить свою веру независимо от наличного присутствия и свидетельств *Источка веры*. Вера проверяется верностью.

Вера — необходимое условие человеческого бытия и она связывает. Человек оборачивает эту необходимость свободой, когда *принимает веру как верность*. Общее значение этого слова, способность ставить интересы того, чему человек причастен (с кем или чем он связан) — выше своих собственных. Таким образом, верность оказывается общим именованием и квинтэссенцией всего того, что мы связываем с долгом и с нравственной позицией человека.

Понятие верности формально отсутствует как в традиционном богословии, так и в аналитике экзистенциальной человеческого бытия. (Откуда бы оно взялось, если сама способность верить не выделена в чистом виде?). Значимость этого экзистенциала, по-видимому впервые, осмыслил Ален Бадью в рамках собственно этического (но не религиозного) дискурса. Для него верность характеризует исключительную способность человека занять позицию субъекта относительно некоторого события (ситуации). Человек хранит верность событию (встречи, любви, познанию) если он способен событийно пополнять это событие, «изобретать новый способ быть» согласно событию [(2003) 2006]. Такой способ событийного пополнения А. Бадью называет *этикой истин*. «Не сохранять верность есть Зло как «предательство» — говорит он [Там же : 102]... А моё добавление

будет: предательство Истины, Ближнего, Себя самого и Бога. Во многом думая иначе, я принимаю этот концепт этики истин А. Бадью. Человек находится в этике истин, если он хранит верность своей ситуации. Но хранить верность своей ситуации можно только при том условии, если вы <творчески> пополняете ее. Вы храните верность своему Ближнему тогда и только тогда, когда пополняете (развиваете) ситуацию близости. Вы изменяете Ближнему, когда перестаете <творчески> развивать ситуацию близости, когда начинаете действовать не в логике пополнения, но в логике раздора. (Как мне пока представляется, логика раздора и измены это мелочность). Подлинное отношение к Ближнему это отношение творческого соучастия. Полнота творческого соучастия есть подлинная любовь¹.

Самой простой иллюстрацией такого понимания верности будет верность своему обещанию. Обещание есть некоторое событие, которое понуждает меня «перестроить снизу доверху мой обычный способ «обживать» мою ситуацию» [Бадью 2006: 65]. Если я действительно стремлюсь быть верным слову, то буду вынужден постоянно пополнять событие обещания.

В чем эвристика этого понятия? Идея верности позволяет осмыслить то, каким образом вера присутствует и конституирует все остальные человеческие экзистенциальные способности, даже те, где собственно вера и не нужна в явном виде. «Верный» — лучшее слово, *покрывающее своим значением* те человеческие ситуации, в которых одновременно можно любить, быть искренним, точным, твердым, знающим и говорить по-истине. «Ты сделал верный вывод» — здесь «верный» означает гораздо больше, чем «правильный» или «логичный». «Верный путь» — означает более того, что он ведет к цели.

Верность Истоку легко и сразу раскрывается в четырех горизонтах: как верность самому себе, как верность своему Ближнему, как верность предмету знания и как верность Богу.

Ближайшим к такому пониманию *верности* остается «несокрытость» (алетейя). Верность всегда связана с *открытием* в себе места для Иного. Потому задача пополнения ситуации (этики истин) состоит в том, чтобы осмыслить все модусы *истинствования души* (по Аристотелю) как модусы веры и верности, памятуя (опять-таки по Аристотелю), что первое по природе (исток) показывает себя в последнюю очередь. Вместе с дазайнализом мы понимаем, что именно измена изначальной открытости порождают душевные аномалии и заболевания (дефектные модусы присутствия). Дефектный модус бытия это всегда измена истоку.

¹ И потому, как верно ставит вопрос Э. Фромм («Искусство любви») — подлинная любовь это всегда искусство. Общая интенция такого понимания любви та же что и у Вл. Соловьева в его «Смысле любви».

1) Мы храним верность истоку, когда *сообразуем* свои знания с их истоком — с предметом, т.е. когда в предмете собственно и видим начало своего знания. Так верность покрывает традиционное требование его истинности, как соответствия знания предмету (*adequatio intellectus et rei*).

Самый простой и очевидный модус открытости (верности) находится в отношении к предметному миру. Именно этот модус обычно берется в виде образцового. Верность предмету означает открытость опыту, что в частности, но очень характерно, означает способность учиться на собственных ошибках, считаться с тем, что *есть*.

2) Мы говорим истинно, когда логичны и последовательны, когда мы «держим тезис», т.е. способны *хранить верность* исходным посылкам своего рассуждения. Так верность покрывает ситуацию истинности в логическом смысле (ситуация относится к т.н. «когерентной теории истины»).

Как показывает К.О. Апель логичность и последовательность в качестве основания имеют этику. Это перед лицом Другого я вынужден хранить верность ранее сказанному. «Можно утверждать, что логика — а с ней одновременно все науки и технологии — предполагает этику в качестве условия собственной возможности» [Апель 2001:301]¹.

3) Мы подлинны и истинны, когда храним верность тем, кто вывел нас в ту или иную ситуацию, которую вы принимаете и готовы назвать личной (в первую очередь это верность родителям, детям, учителям). Так принцип верности покрывает отношение к Ближнему. Эта форма верности онтогенетически является самой первой. Именно в отношении к Ближнему разыгрывается вся гамма верностей и измен.

4) Мы верны себе, когда живем трезвой и подлинной жизнью — так и говорят «по истине», а значит когда искренны, т.е. не скрываем от себя подлинных истоков своих поступков и чувств.

Под верностью самому себе я предлагаю понимать стремление к подлинности, которое позволяет не скрывать от себя истинных мотивов свой чувств и поступков. Но отношение к себе предполагает и отношение к своему бессознательному или (в феноменологической формулировке) нетематизированному. В этом отношении позиции христианской психиатрии и психоанализа одинаковы и могут быть обозначены как принцип трезвления (ср. с психоанализом: «Там, где было Оно должно стать Я»).

Правильно понятая искренность — достаточно близко состоит к верности себе. Искренним следует называть не то, что индивид эмоционально изливает на других, но несокрытость для личности

¹ См. также: [Хабермас (1983) 2000].

источника своих излиятий. (Например известно, что ревность — есть способ сокрытия истинных мотивов и комплексов).

5) Мы приходим к Истине (к Первоистоку), когда делаем самое важное открытие, когда открываем в душе Бога и начинаем верить в него.

Но верить в Бога одновременно означает верность и всему тому, что предшествовало этому открытию. Нельзя быть верным Богу изменяя себе, своему Ближнему и природе.

ВЕРА В ЕЁ ОТНОШЕНИИ К МЫСЛИ, ЧУВСТВУ И ВОЛЕ

От этом отношении мы можем говорить пока только в предварительном плане. Понятым это отношение станет только после аналитического рассмотрения логики мышления, чувства и воли в соответствующих разделах. Общий принцип взаимных пересечений, следов и прививок между этими человеческими способностями состоит в том, что вера/доверие служит основанием <бытия-в-мире>, а мышление, чувство и воля каждая своим способом — опосредуют это отношение. Мышление — символом, чувство — субъективным образом <человеческой телесности>, воля — целенаправленным действием.

Вера и мысль

В европейской философской и культурной традиции человек исходно рассматривается с точки зрения его способности мыслить, а мышление трактуется в основном как познавательная способность. Показательно, что в греческой античности основные достоинства веры были приписаны мышлению. (Так, интуиция рассматривалась собственной характеристикой мышления, а вера, наоборот, сводилась едва ли не к суевию). Благодаря христианскому вероучению способность верить была отчетливо отделена от способности мыслить. И тогда раскрылась одна из главных проблем этого вероучения и всей религиозной философии: проблема отношение разума и веры. Острота проблемы обозначилась в ясном понимании невозможности помыслить и познать сущность Бога. Поэтому возникла известная формула: «верую, ибо абсурдно», тогда же философия («собственное дело разума») начала трактоваться как «служанка богословия», но позже стали предприниматься попытки примирить веру и разум, отведя им свои области применения (Фома Аквинский). В принципе, такое решение можно считать приемлемым, дополнив его ответом на вопрос: что вера дает разуму, что разум дает вере? (Здесь мы рассмотрим только первую сторону вопроса, отнеся вторую в соответствующий раздел в той мере, в которой эти стороны можно разделить).

Вера есть такое экзистенциальное основание, которое позволяет нам *организовать* свой опыт и свою деятельность (П. Тиллих [1953]), в том

числе познавательную. Вера отвечает за единство опыта, является инстанцией этого единства. Мышление же есть *поиск* единства, поиск единого во многом, общего в частном, сущности (закона) в явлении. Как таковое мышление полагает условием своей возможности «интуицию Единого». Единство мира должно полагаться до самого акта мышления, чтобы этот акт был возможен. Здоровое мышление организовано регулятивным принципом Единого и, напротив, признаком его психиатрического неблагополучия является расщеплённость (шизофрения). Но Единое не является фактом самой мысли, не есть её собственное достояние.

Особенность греческого понимания мышления состояла в том, что способность видеть общее приписывалась самому мышлению, а не его условию. Когда Платон определяет мышление как «способность души усматривать общее во всех вещах», то он, скорее всего, это и предполагает. Мы, однако, спрашиваем, находится ли принцип Единого в самом мышлении или он положен ему «извне». Аргумент в пользу второго решения дала сама история попыток помыслить предельное единство (в философии, в логике и математике). Хорошим примером являются парадоксы теории множеств, которые показывают, что, с одной стороны, мышление предполагает единство континуума, но сам этот континуум мышлением не схватывается. (Не случайно, что интуитивизм стал одним из оснований современной математической логики).

Вера и чувство

Всякое чувство есть само-чувствие. Норма самочувствия — его единство (единство апперцепции). Здесь опять-таки мы имеем дело с исходной онтологической, гносеологической и экзистенциальной проблемой отношения Единого и многого. Должны ли мы считать, что единство восприятия, организованность органов чувств являются способностью самого чувства или же принцип организации задан «извне»? Основания утверждать последнее еще более очевидны, нежели в случае мышления. Ведь сам принцип синтеза актов ощущения и восприятия не является фактом чувства. Кант, которому принадлежит формула «единства апперцепции», имел все основания, чтобы считать это единство трансцендентальным. Кантовское «Я» есть именно «трансцендентальное единство апперцепции». Опять-таки данные психопатологии показывают, что основные нарушения в ощущениях и восприятиях связаны не с тем, что органы чувств неправильно работают. Нарушается способность синтеза чувственных данных, способность образовывать целостные гештальты. А причиной такого нарушения являются разного рода фрустрации (сильные стрессы). У человека есть очень странная потребность, которые психотерапевты выражают правилом: «гештальт должен быть завершен!» Способность к синтезу чувственных данных — один из основных сюжетов

когнитивной психологии. Но при этом не случайно, что сама эта способность принимается как исходный факт, который не может быть объяснен в рамках когнитивного подхода. Гештальтпсихология и связанный с ней когнитивный подход рассматривают способность чувственного синтеза как органическую способность человека (живого организма). Правильнее мыслить эту способность как способность удержания живого причастия предданному нам единству мира.

Вера и воля

Волю мы будем понимать как способность к действию, а точнее, как способность переходить от желания к действию. Именно воля отвечает за способность достигать поставленных целей. Переход от желания (замысла) к действию требует *усилий*. Отсюда воля всегда полагает *силу* воли. А сила воли — веру в свои силы. Если сила аналитически содержится в воле, то вера в свои силы — синтетически к ней присоединена. Вера в свои силы есть вера в возможность осуществления действия. Сила воли сама по себе есть упрямство. Именно внешний характер веры в свои силы придает воле вполне человеческий осмысленный характер. Утрата воли к жизни — симптом многих патологий сознания (депрессивных состояний, например). Причина этой патологии правильно видится в утрате веры в свои силы. Соответственно психотерапевт каким-то образом стремится вернуть человеку веру в свои силы. Этот пример ясно показывает, что вера «внешне» положена к воле, экзистенциально фундирует её.

Резюме раздела. Особенность предлагаемой аналитики заключается в том, что экзистенциальная способность веры рассматривается с фундаментально онтологической точки зрения. Человек не может каким-то образом не проживать свою живую причастность Единству мира. Конституирующие феномены человеческого бытия и сознания (Самость и Совесть) — тому экзистенциальные свидетельства. При этом религиозная вера — наиболее полно и последовательно позволяет проживать и переживать эту причастность.

СПОСОБНОСТЬ МЫСЛИТЬ

ЧТО ЗНАЧИТ МЫСЛИТЬ?

Каждый раз, рассматривая ту или иную человеческую способность, мы решаем одну и ту же задачу: мы пытаемся ответить на вопрос, какое место занимает данная способность в многомерной структуре человеческого бытия. Рассматривать эти способности сами по себе, не имея в виду целого, всегда будет приводить к извращённому пониманию как самой способности, так и всего человека.

Теперь мы принимаем к рассмотрению способность мышления, которая в магистральной линии европейской философии полагалась в качестве сущности человека, и ставим вопросы: каково место мышления в структуре человеческого бытия? Как оно в своей отдельности влияет на другие базовые человеческие способности? Как оно являет себя на разных этапах онтогенеза? И задаем наш главный вопрос: какого рода бытийное отношение проживается человеком в его способности мыслить?¹

Мышление начинается с понимания

Способность к мышлению традиционно закреплена в философии как сущностное определение человека — *homo sapiens*'а. В этой же традиционной трактовке человека как существа разумного принцип мышления определяется как способность усмотрения сути вещей (сущности или общего), сути, *скрытой* за их внешним чувственным обликом. Призвание ума (мышления) — видеть сокрытое, «выводить сущее в непотаенность». Как отмечали многие философы, если бы сущность и явление совпадали, то для мышления не нашлось бы никакого дела. Относительно этого призвания ума не было особых разногласий. Спор в философии и начало самой философии начинается с разногласий о природе общего и всеобщего, с вопроса, каким образом

¹ В своей работе «Понятийное мышление в структуре сознательной деятельности» (1989) мне пришлось уже ответить на первые три вопроса. Но четвертый вопрос, значение которого я осознал сравнительно недавно, заставляет иначе ответить и на первые.

сущность открывается мышлению и что есть сущность как таковая, что есть само *Все-общее*. Открывается ли оно ему в непосредственном умозрении или же конструируется собственной активностью ума, или же определяется человеческим языком, или же всем вместе. Рассмотрение этой проблемы не входит в нашу задачу. Наша цель решить, как мышление отрывается самому человеку, как он узнает, что он обладает этой способностью и как он в дальнейшем ею распоряжается.

Я буду обосновывать положение, что первичной сферой, где обнаруживает себя способность мыслить <общее>, является общение с Ближним, поскольку это общение носит *символически опосредованный* и потому *понимающий* характер. Мышление обнаруживает себя как способность опосредованного взаимопонимания (затем, в развернутой форме, как диалог), т.е. как то, что начинается в общении и составляет его суть. Прозрачно связанное с *понятием* — понимание изначально есть *взаимопонимание*.

Понимание с самого начала есть приятие и включение субъективного опыта Ближнего с смысловое единство своего собственного опыта. Это приятие и включение всегда идет через символическое опосредование интересубъективного отношения.

Мышление же как таковое есть только «отдаленный дериват понимания» (по собственному, но непоследовательному признанию Хайдеггера). Становясь на эту позицию (выводить мышление из взаимопонимания), мы нарушаем одну из базовых установок европейской философской традиции, которая состоит в том, чтобы связывать мышление «в самом зародыше» с познанием и предметным знанием. От Платона и до Хайдеггера приоритет этой связи оставался несомненным: мышление здесь — инструмент познания, а предметное знание — продукт мышления. В этой традиции *умо-зрение* всегда полагалось высшей формой мысли и познания. Познание же представлялось как движение по лестнице: ощущение — восприятие — представление — понятие (мышление как таковое). И хотя такая последовательность вполне реальна, но только носит она прямо обратный характер. Вначале идет понимание, которое делает возможным *осмысленные* ощущения, восприятия и представления. Решающую роль в этой ограниченной трактовке мышления сыграл образ мира (как материального, так и идеального) построенный на метафоре зрения. Когда же мы в приоритетное положение ставим взаимопонимание, то на первое место выводим *вслушивание* и речь¹. Не только диалогическая традиция той же философии указывает на необходимость перестановки «способностей видеть и слышать», но и все последние изыскания в области герменевтики, проблематики

¹ В древнегреческой философии на этой «метафоре» стоял Гераклит, но не случайно, что его учение о Логосе имело периферийное если не маргинальное значение для греческого умозрения.

соотношения мышления и языка, данные онтогенеза мышления и даже психофизиологии восприятия.

Далее я буду утверждать, что в классическом различении двух сторон мышления: разума и рассудка, собственное дело разума есть понимание, а задача рассудка, соответственно, познание. Т.е. мышление, как познание, никоим образом не отвергается. В той мере, в которой человек живет в предметном (вещном, зримом и ощущаемом) мире, он должен обладать способностью познавать <умозреть!> сущности вещей, а это также означает мыслить. Способность к предметному мышлению (и соотв. — познанию) Кант и Гегель называли рассудком. Способность к познанию бесконечного и безусловного (непредметного) — называется у них разумом. И такое различие действительно существенно характеризует мышление. К этому мы теперь добавляем, что безусловное, как не-предметное, не только не подлежит рассудочному познанию, но целиком не схватывается и умозрением. Предельное дело разума — *понимание абсолютно безусловного*. Когда же рассудок берется за познание бесконечного, то впадает в разного рода паралогизмы¹.

Что же является той первой формой Безусловного, с которой *рефлексивно* встречается субъект? Это незримая и дистанцированная субъективность Ближнего. Таким образом, в первую очередь пониманию подлежит субъективность, та самая субъективность, с которой мы вынуждены иметь дело, когда вступаем в общение с Ближним, и благодаря которому мы *рефлексивно* обнаруживаем ее в себе, а затем выносим в интересующее пространство культурного текста. Поскольку понимание охватывает собой и понимание Ближнего, и понимание себя, и понимание языка, и понимание природы, то вбирая в себя эти направленности внимания, оно становится *осмыслением*, т.е. постижением смысла бытия сущего.

Понимание не следует путать с эмпатией, с каким-то погружением во внутренний мир другого. Хотя последнее и возможно, но не в этом суть понимания. Мы понимаем субъективность всегда по ее символическому, т.е. опосредованному, выражению.

Стремление вынести понимание в экзистенциальный план постепенно вызревала в истории европейской мысли. Подспудно эта идея содержится во всех вариантах герменевтики. Но окончательно идея созрела в онтологической герменевтике М. Хайдеггера. Ему

¹ Согласно Канту, ум впадает в невольное искушение смешивать свою разумную функцию с рассудочной. И тогда рождаются паралогизмы как ложные формы умозаключений, когда к безусловному пытаются применить формально-логические правила (указать на причину или определить как род некоторого вида). Кант один из немногих, кто отчетливо различал мышление и познание, за что его критиковали (например, Вл. Соловьев), но зря.

принадлежит великая заслуга показать, что понимание это не только и не столько способ или вид познания, но способ, каким вообще существует человек, способ его бытия. Основная мысль Хайдеггера, которая системно разворачивается в его произведениях (и прежде всего в «Бытии и времени»), выражается простой формулой: *есть сущее, которое понимает, что оно есть — и это есть человек.*

К этой формуле я только добавляю, вслед за М. Бубером, что понимание не единственное отношение человека к бытию, что само понимание должно раскрыть свою тайну в рамках доверительного общения с Ближним (у Бубера в отношении *Я-Ты*). И отсюда становится виден недостаток хайдеггеровской позиции: в ней осталось совершенно неразвернутым, что место и исток понимания есть личное общение.

Таким образом, на вопрос, что значит понимать, мы можем в предварительном плане ответить следующее: это означает <символически> *проживать общность бытия* с Иным. Общее, как обязательная форма мысли, прежде всего проживается в общении с Ближним и только потом набрасывается на всё остальное. Соответственно, *переживается* понимание Ближнего, как *символическая форма присутствия одной субъективности в другой.*

Вера и понимание

Веру и доверие мы определили как живую сопричастность человека трансцендентальному единству мира и, соответственно, как способность к трансценденции. Таково общее и изначальное, а потому и формальное условие человеческого бытия. Человек жив, поскольку он трансцендирует, пусть даже не ведая об этом. Как таковая способность веры является и условием возможности понимания и причем так, что местами их трудно различить. Понимание и как специфический тип отношения (общение), и как *про-жизание* этого отношения, и как его *пере-жизание* невозможно вне сопричастности Ближнему. Означает ли сказанное, что еще раньше, чем мы начинаем понимать Ближнего, мы уже относимся к нему с доверием? Или же понимание это и есть доверие, поскольку другой стороной отношения становится субъективность Ближнего?

Я склонен думать, что правильным будет ответ, предполагаемый первым вариантом вопроса. Доверие предшествует пониманию, но так, что впоследствии оно само должно стать понимающим, *умным доверием.* Означает это простое. Понимание в первую очередь открывает нам фактичность субъективности, в классической терминологии — факт существования духа. Первоначально эта фактичность открывается в форме субъективности <соотв. духовности> Ближнего. Но затем весь мир сущего должен открыться как фундированный духом (Трансцендентальной Субъективностью). Ибо мир как целое и Бог не подлежат конечному познанию (само слово «познание» здесь неуместно), но требуют и допускают понимания.

Здесь стоит иметь в виду основную идею философии Абсолютного Духа Гегеля. Всем своим учением он утверждает, что сущностью или истиной Духа является Свобода. Присоединяясь к этой позиции, мы должны добавить, что рефлексивно человек встречается с фактом Свободы в форме субъективности Ближнего. Как разъясняет Сартр («Бытие и ничто») мы вынуждены принимать Другого как свободу и этим он радикально отличается для нас от обычных предметов.

Хотя временами веру и понимание трудно различить, однако их регулятивные принципы все же различны. Они едины в том, что вере и пониманию подлежат только то, что находится в статусе «ожидаемого и незримого»¹. Но только вера и доверие в своей чистой форме суть *непосредственно* проживаемые отношения. Понимание — *всегда опосредовано* или, что в данном случае одно и то же, *всегда символично*. Понимание необходимо там и тогда, когда возникает символическое удвоение реальности, когда незримая сущность постигается по своему *явлению*, когда незримый смысл является в каком-то предметном облике, когда мы узнаем о незримом субъективном состоянии Ближнего по выражению его лица или жесту, когда мы начинаем понимать изображение как символ иной *ожидаемой* реальности. (Каноническая формула символического — «обозначение бесконечного через конечное»). Короче говоря, способность понимания призывается тогда, когда за объектным требуется постичь субъектное или Смысл. «Чистое» (первозданное) доверие непосредственно, в эмпирическом или психологическом статусе выставляет себя как эмпатия, как «заражение» чувством Ближнего. Понимание возникает в стихии эмпатического отношения (мать-младенец) как *усилие проникновения в смысл того, что Ближний своей свободой имеет в виду*. Понимание добавляет к доверию смысл и тем самым превращает доверие в о-смысленную веру. Дело понимания всегда и везде есть о-смысление.

Способность мыслить встроена с символическую ткань общения, как в опосредованную структуру интересубъективности. Помним, что человеческие способности характеризуются *усилием быть*. Усилие мысли (понимания) состоит в том, чтобы вывести сокрытое в несокрытость, сокрытое сделать явным, смысл проявить в значении. Апории этого усилия концентрированно представлены в интересубъективном отношении (общении). Никогда и ни при каких условиях субъективность (свобода) Ближнего не станет нашей собственной. Она никогда не откроется нам в той же перспективе что Ему, она всегда останется для нас «позитивной тайной». Но субъективность Ближнего открывается в речи (или ином символическом выражении) оставаясь при этом в своей тайне. В этой апории

¹ «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1).

сокрытости/несокрытости (на которую постоянно указывает Хайдеггер в отношении осмысления бытия в целом) обнаруживается ведущая роль доверия относительно понимания. Понимание и затем собственно мышление возможны только при том условии, что мы с доверием относимся к речи Ближнего. Мы верим, что Он искренне выражает то, что думает или чувствует. Таково первичное доверие к субъективности Ближнего, без которого взаимопонимание невозможно¹. Надо представить себе удивление и даже возмущение этого первичного доверия, когда жест Ближнего вдруг не вызывает никакого эмпатического отклика в собственной душе <младенца>. Усилие понимания рождает *удивление*² непонимания. Можно наверное сказать, что мысль (понимание) возникает *в разрыве* отношения непосредственной сопричастности, т.е. в разрыве акта веры. Разрыв и соотв. мысль, выступают как чистая негативность непосредственности акта веры. Это также сюжет Гегеля.

Дело мыслящего духа есть различие — так впервые с радикальными последствиями для последующей философии устанавливает Гегель. Ибо, как он пишет, дух «достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности» [Гегель 1992: 17 («Феноменология духа»)]. Если мы положим, как Гегель и вся ему предшествующая философская традиция, мышление в основу бытия (но ясно, что допустимы и иные основания), то тогда различие как отношение, несущее различие (в смысле *differ.Ance*) «оказывается также абсолютно решающим пунктом его [Гегеля — С.Я.] дискурса» [Деррида 1999:186 («Различение»)]. Разрыв тотальности бытия, который достигается силой мысли, образует ту самую пустоту, или Ничто Бытия и вместе с тем ту Негативность человека, которая онтологически предшествует его свободе и творчеству. «Свобода, которая реализуется и обнаруживается в качестве диалектического или отрицающего действия, есть, вследствие этого, и по самой своей сущности, творчество» [Кожев 1998:179]³. Благодаря разрыву тотальности (всеобщей причинной зависимости сущего), возникают просветы бытия, в которых эк-зистирюя обитает человек [Хайдеггер 1993:198 («Письмо о гуманизме»)]. «Для Гегеля является фундаментальным — и в то же время достойным удивления — то, что рассудок человека (то есть язык, дискурс)

¹ В этом ключе можно интерпретировать принцип интересубъективности Э. Гуссерля, который он формулирует как «аналогизирующую апперцепцию». Мы воспринимаем Другого по аналогии с собой.

² Ссылка на «удивление» Платона и Аристотеля — прозрачна.

³ В своей работе «Идея смерти в философии Гегеля» А. Кожев прочитывает всего Гегеля через идею связи негации и творчества.

обладал силой (речь идет о несравненной мощи) отделить от Тотальности ее конститутивные элементы. На самом деле эти элементы (вот это дерево, птица, камень) неотделимы от всего. Они соединены между собой пространственными и временными, даже материальными связями, которые нельзя нарушить. Их нарушение подразумевает человеческую Негативность по отношению к Природе...» [Батай 1994: 252—253].

Таким образом понимание расшифровывается как способность к символическому восприятию смысла бытия сущего, как способность видеть в предметной форме презентуемый ею смысл. А это есть принцип человеческого языка, языка как орудия осмысления, будь то в форме понимания, мышления или познания. Вот эту способность к символическому удвоению реальности я считаю возможным рассматривать как врожденную и специфичную только человеку. В этой способности быть может сокрыта тайна «языковой компетентности» (см. далее).

От понимания к познанию

Классическая привязка мышления к знанию и познанию не позволяют раскрыть диалектическую суть человеческого ума и двойственность задачи, которую ум решает. В этом случае важная, но вторичная функция мысли представляется в качестве ведущей и первой. На самом деле первое призвание ума — понимание <смысла>. Хотя ум безусловно отвечает за познание сущего, но заметим, что идеальным (желаемым и ожидаемым) результатом познания является не знание (которое всегда дискурсивно и дискретно), но *понимание смысла* бытия сущего, которое всегда континуально. Таким образом понимание стоит в начале и в конце дела мышления.

Всякое понимание есть понимание смысла, а смысл (если совсем коротко) есть *форма присутствия* Единого во Многом (Такова онтологическая формула смысла. Из неё — все вторичных формул, в том числе и феноменологической).

В рамках указанной логики, *знание* есть результирующее актов понимания-мышления, как ставшее содержание чей-либо субъективности (сознания). Тогда как понимание (в его феноменологическом измерении) — это форма символического присутствия одной субъективности в другой.

Классическая теория мышления (начиная с Парменида и вплоть до Гуссерля и Хайдеггера) делала упор на его предметной, познавательной направленности. Это не означает, что теория не видела других измерений мышления, но она явно отводила их на второй план.

Если говорить о Платоне, то он рассматривал способность мышления с двух сторон. Прежде всего, сущность мышления состоит в способности души «открывать общее во всех вещах» [Теэт. 184с], поднимаясь ступенями вверх ко Всеобщему (Единому)¹. Но вместе с тем его знаменитое: мышление, — говорит он в «Теэтете» — это «речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает... Мысля, <человек> ничего другого не делает, как разговаривает, спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая» [Теэт. 190а]. В «Софисте» он повторяет: «Итак мышление и речь одно и то же; разве что одно, а именно то самое, что называется у нас мышлением, есть беззвучный диалог с самим собой, происходящий внутри души <...>, а другое, а именно, звучащий поток, идущий через уста, названо речью» [Соф. 263е]. Более того, все диалоги Платона есть образцовое выражение всей полноты мышления, т.е. одновременно и как <понимающего> диалога, и как процесса познания. Соответственно вот этим способом своего мышления Платон показывает, что постижение Всеобщего может быть только диалектическим. Общее или Единое мыслимо только в диалектическом переходе во многое и наоборот. Эта диалектика присутствует в простейшем акте именованя. Именуя данный предмет: «Это — чаша», мы утверждаем, «единичное есть общее». Не следуя логике своей диалектичности, мышление двояким образом может проявить дефектность: как неспособность подниматься по лестнице Всеобщего (т.е. видеть всеобщие связи) и как неспособность к диалогу (неспособностью видеть и поддерживать диалектический характер этой связи).

Впрочем, насколько можно судить, сам Платон делал акцент на познающей стороне мышления, понимал мышление в его высшем предназначении как умное зрение (ноэзис)². Вопреки этой традиции мы будем исходить из того, что конститутивным принципом мышления является в первую очередь не умозрение, но общение (взаимопонимание). Общение является условием возможности умозрения, а не наоборот.

Равным образом и Хайдеггер признает важную роль общения, бытие-с-другими (Mitsein) в собственно человеческом бытии (Dasein), но отводит ему третьестепенную роль, а это не соответствует фактичности.

Понимание становится познанием, когда то, на что направлено внимание ума, само по себе не является носителем субъективности (т.е. если оно неодухотворено и неодушевлено). Неодушевленное само по

¹ Более строго, смысл этой формулы: *способность усматривать единое во многом и многое в едином.*

² Что в конечном итоге привело к полному отказу от того, что его духовно связывало с Сократом. Платон стал отстаивать образ тоталитарной жизни и такой же мысли («Законы»). См. об этом у Вл. Соловьева («Жизненная драма Платона»).

себе, в той мере, в которой не ставится вопрос о его месте и назначении в универсуме, не требует понимания, его достаточно просто знать. И потому большая часть приложений ума касается знания, а не понимания. Но внутри самого знания, в его иерархическом строении содержится интенция выхода за пределы предметных границ. В пределе, когда знание поднимается на достаточно высокий уровень всеобщности, туда, где границы между сущими становятся размыты, а то и исчезают вовсе, там ум возвращается к своим истокам, т.е. к пониманию смысла бытия. А если еще выше, то «это уже не может быть выражено в словах <...у того, кто слил с этим Высшим всю свою жизнь...> «внезапно, как свет, засиявший от икры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» [Платон, 7-е письмо, 341c-d]¹.

Основная особенность мышления как познания состоит в его дискурсивности. Закон дискурса — различение. Чем более тонким и точным является способность к различению, тем умнее носитель этой способности. Дифференцированное видение мира — выступает как результат познания. Понятно, что различению подлежит то, что само по себе различено, то, что существует или может существовать отдельно, а иными словами — предметно. Тогда этот предмет может получить свое *определение*, в этом случае он может быть осмыслен в своих *пределах*, и тогда для него могут быть указаны причины и условия его существования.

Однако есть такое, что не имеет границ, то, что существует только в переходе и потому нет такого места в бытии, где бы это отсутствовало. Идеи времени, бытия, пространства, свободы, единства, духа, субъективности, реальности и пр. хотя и допускают дискурсивного приближения, но в конечном итоге дискурс восходит к пониманию смысла, в сфере которого всё существует *только в переходе в «своей иное»*. Такое понимание доступно только диалектическому разуму.

Логика рассудка или дискурсивного мышления основана в первую очередь на родо-видовом членении сущего. Исчислению высказываний подлежит только то, что имеет общий род, образуя вид. То, что рода не имеет — не подчиняется этой логике. Хайдеггер на этом основании предложил различать категории и экзистенциалы. Экзистенциалы *свободы* или *вины* или *заботы* не имеют рода, но служат родами своих видов. Эти экзистенциалы субстанциально принадлежат человеческому бытию, но это не значит, что человеческое бытие — их род. Рода не имеют чистые феномены (в смысле Гуссерля). Именно поэтому Гуссерль считал, что методом феноменологии является не теория, но эйдетическое схватывание того, что происходит в сознании, т.е. простое описание (дескрипция).

¹ Эти знаменитые слова Платона следует понимать, учитывая, что в античные времена и позже мышление осмыслялось в рамках метафоры зрения.

Разум, как свое иное рассудка, есть способность *схватывать родовые формы в момент их перехода* с одного материального носителя на другой. Так способность ума понимал Аристотель. Парадокс родовой формы состоит в том, что у них *нет места* в предметном мире. Форма *никогда и нигде* не существует отдельно от материи, кроме как в мышлении, а значит и в том идеальном мире, которому оно принадлежит. Идеальный мир это мир чистых отношений как регулятивных принципов бытия всякого сущего.

Мыслить — значит постигать отношения

Всякое понимание есть понимание смысла, а смысл есть связующее отношение между единым и многим (*форма* присутствия Единого во многом и многого в Едином). Если мы допускаем (верим), что мир един, то для ума единство мира раскрывается в принципе всеобщей связи: «всё есть одно» (Парменид), «одно во всём» (Гераклит) «всё во всём» (Анаксагор), «всё состоит из одного» (атомизм)¹. Декарт первый, а вслед за ним и вся рационалистическая линия в философии отчетливо понимали: «Сказать, я *мыслю* — означает, я *связываю*». Т.е. мыслить означает осмыслять связи и отношения. Отношение — это то конкретно и реально общее, что способен «видеть» только ум. И здесь следует обратить внимание на то добавление, которое Аристотель сделал в отношении учения Платона. Аристотель первый обратил внимание на специфическую активность ума, на его способность представлять форму (структуру отношений!) отдельно от материи. Так, когда мы видим и мыслим камень, то в душе находится не сам камень, но форма его [О душе, III,8]. Вместе с тем форма, по Аристотелю — суть бытия вещи. Таким образом ум обладает способностью видеть общее (родовую сущность) отделяя общую <родовую> форму от материала, хотя сама по себе, отдельно форма в предметном (материальном) мире не существует.

Допустим, мы наблюдаем как форма ступни отпечатывается на песке. Хотя переход формы с одного носителя на другой вполне нагляден, но нет момента времени, когда бы эта форма «зависла» между ними. На вопрос, где находится форма как таковая, мы должны ответить в «переходе», «в отношении», т.е. «нигде!»

Можно сказать, что Аристотель предвосхитил все современные изыскания в области информационных (когнитивных) наук. Ведь все

¹ Так можно обобщить все исходные варианты решения основной философской проблемы греческой философии, т.е. проблемы отношения Единого и многого. Относительно этих базовых решений последующие — представляют собой модификации. Например, важнейшая из них — учение Платона. Это учение есть этически трансформированная формула Парменида. Онтологический принцип Платона: «Всё есть *благодаря* Одному» (Единое представлено в этическом облике Блага).

информационные процессы совершенно наглядно демонстрируют открытый им принцип работы ума: переход формы (в современной терминологии — структуры) от одного материального носителя к другому. Это и есть *ин-форма*-ционный процесс. А это означает, что хотя форма и обязана иметь какой-то материальный носитель, но в своем *переходе* она от него не зависит, имеет парадоксально самостоятельное существование. Теория связи формулирует это в виде закона: содержание информации не зависит от её носителя.

Заметим также, что в современном понимании форма это структура отношений некоторых элементов. Таким образом, отношение есть элементарное представление принципа формы. Хотя отношение есть отношение некоторых элементов, оно не менее реально, чем сами элементы. Но элементы мы в принципе можем чувственно воспринять, отношения же всегда незримы.

Возникает вопрос, каковы условия возможности указанной способности ума. И Аристотель его ставит. Классический ответ состоит в том, что человеческий ум обладает способностью представлять формы в чистом виде только в силу своей родственности Высшему Уму, который творит вещи, мыслью формируя материю (ничто), придавая ей образ. В своем мире человек действует точно так же. Он берет некий материал и придает ему родовую форму: стола, дома, кувшина. То, что в своей сущности есть данная вещь определяется её формой. Эту истину и дано видеть человеческому уму.

Однако у самой родовой формы (сущности) вещи есть предпосылка. Это замысел творца: то, для чего предназначена эта вещь. В мире созданных им творений знание почти смыкается с пониманием. Мы в первую очередь понимаем назначение вещей, даже не зная их устройства (их родовой формы). В своем жизненном мире человек видит (понимает!) вещи прежде всего согласно их значений, только потом вычлняя внутри значений объективированные качества и свойства вещей. Среди значений вещей есть особый слой личных значений, которые указывают и образуют их смысл. Собственно только этой слой делает возможным всякое понимание значений. (Положение будет понятно после разъяснения, что есть личность). Предварительно лишь напомним, что понимание начинается с символического восприятия субъективности Ближнего и именно перенос субъектности понимающего отношения позволят понимать смысл прочих вещей. Среди вещей жизненного мира есть особый класс, который понимается исключительно по смыслу. Это слова родного языка.

Развернем способность мышления (осмысления) в вышеобоснованной онто-феноменологической последовательности, согласно поставленным вопросам.

1) Какое онтологическое отношение бытия человека-в-мире лежит в основе способности понимать и мыслить?

2) Как и почему именно так человек феноменально проживает это отношение (в форме мышления)?

- 3) Что является культурным орудием развития мышления?
4) Что дает и какие риски несет институализация (социальное отчуждение) процесса мышления?

БЫТИЕ КАК ОБЩЕНИЕ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ МЫШЛЕНИЯ

Фактическим обстоятельством человеческого бытия является то, что оно начинается и поддерживается отношениями с другими людьми — Близкими, теми, кто в дальнейшем отзывается на местоимение «Ты» (М. Бубер). Этот тип отношений будем, как и принято, называть общением. Очевидной особенностью этого типа отношений является их взаимность. Общение возможно только как взаимное или соучастное отношение и этим оно отличается от того, что мы разумеем под «коммуникацией».

Но будем сразу иметь в виду, что к Другому <человеку> можно относиться (и обычной жизни так и происходит) не как к Ближнему (Ты), но как к вещи особого свойства, с которой нужно коммуницировать (Он/Она). Под коммуникацией мы будем понимать общение, редуцированное до особого типа взаимодействия (типа команд). По своему принципу осуществления коммуникация не является взаимным отношением и этим отличается от общения. С формально-логической точки зрения общение можно рассматривать как вид коммуникации. Но с позиции диалектической логики (для которой развитое и высшее является критерием простого и низшего), коммуникация только редуцированный (упрощенный) тип общения.

Взаимность общения предполагает, что Близкий обладает презумпцией наличия тождественного со мной внутреннего мира, субъективностью (свободой), которая только и позволяет нам развернуть интересубъективный процесс взаимопонимания. Взаимность по существу конституирована возможностью и действительностью взаимопонимания. Отсюда постулат: другой в той мере является моим Близким, в какой между нами возможно взаимопонимание, *в какой взаимность понимания полагается возможной*.

Таким образом, Близкий отличается <для меня> от других сущих тем, что он требует к себе понимающего отношения. Вне отношений взаимопонимания или общения человек состояться не может. Вне понимающего общения человек не состоятелен. (На два основных факта мы обратили внимание в первом разделе). Строго говоря, Близкий не оставляет нам выбора. Принять его в «качестве» ближнего можно только при условии, что вы откроете в себе способность к <взаимо>пониманию, а значит взаимно признаете свободу друг друга. В противном случае перед вами будет просто более или менее полезная, а временами и вредная вещь.

Поскольку человек полагается в феноменологической онтологии феноменом бытия, т.е. существом, которое концентрированно выражает (манифестирует) смысл бытия, то указанное фактическое обстоятельство должно быть развёрнуто до вопроса: каковы онтологические условия того, что человек формируется в общении? Каков вообще смысл общения? Обоснованию подлежит следующий тезис: общение является конститутивным принципом смысла бытия и условием возможности того, что есть сущее способное к пониманию (мышлению) смысла. Другими словами, требуется дать онтологическое обоснование тому факту, что в мире есть существо способное к пониманию самого бытия. (Такова постановка вопроса Хайдеггером).

Соглашаясь с Хайдеггером в главном, что понимание есть один из основных экзистенциалов человеческого бытия, дополнительно примем, что понимание «вычерпывает» из Бытия аспект его сообщительности. Бытие есть общение в основном из своих измерений или, более строго в пределах постигающего разума, условие возможности общения.

Понимание общения как конститутивного принципа Бытия относится к сравнительно недавним феноменологическим открытиям в философии. В этом направлении (критическом относительно учения Хайдеггера) пошли М. Бубер, Г. Марсель, Э. Левинас, Ж.-Л. Марион и др. Но по существу именно на этом принципе всегда стояла христианская мысль, понимая общение как способ бытия Лиц Св. Троицы.

По причинам, о которых нам еще придется говорить, *онтология общения* может быть целиком осмыслена (понята) только с христианской религиозной позиции. Дело в том, что общение это категория сугубо *личностного* (свободного) бытия. Только тогда, когда Высшее разумное начало мира принято как Личность (ипостазированное Лицо), способом бытия которой является общение, бытие мира и человека может быть помыслено в этом же ключе. Митр. Иоанн Зизиулос пишет: «Троица — понятие онтологически изначальное; это ни в коем случае не приращение к божественной сущности и не ее производное <...> Вне общения у божественной сущности, «Бога вообще», нет онтологического содержания, нет реального бытия» <...> «Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как «индивидуальность», данная сама по себе. Таким образом, общение оказывается онтологической категорией» [Зизиулос 2006: 11, 12].

Заметим, что установление общения как принципа бытия было невозможно для мировоззрения древних греков, поскольку они строили свою культуру «на преобладании чувства зрения, в ущерб всем другим. Идеальный мир Платона — видимый мир образов». М. Бубер пишет о гигантской, непосильной и все же выполненной задаче, которая стояла перед Апп. Павлом и Иоанном: переложить истину культуры вслушивания (Библию) на язык культуры зрения. Нужно было передать

библейскую культуру вслушивания в знакомое грекам, неодолимое стремление *видеть* Бога [Бубер 1995: 11 (Предисловие)].

Для того, чтобы раскрыть общение как онтологический принцип, будем исходить из феноменологического правила: высшее и сложное — ключ к пониманию низшего и простого. Хотя с логической точки зрения общение есть только особый вид отношения, но это такое отношение, которое раскрывает смысл любого отношения вообще. Смысл отношения в со-участии, в соучастном единстве сущих. Онтологически помысленный принцип общения предлагает нам понимать Всеобщее или Единое как *соучастное единство* (Всеединство). Тогда понятно почему полнота соучастного отношения должна быть понята как принцип любви. Общение в своем концентрированном выражении, т.е. как любовь, является условием такого существования, когда, чтобы быть собой, необходимо отказаться от себя ради Другого. И Евангелическая мудрость гласит: чтобы себя спасти, нужно себя потерять¹.

Понимая о чем идет речь, обозначим онтологический смысл общения как условие возможности выхода за пределы себя самого, как возможность быть иным, а значит, как условие развития.

Мыслить онтологические основания человеческого бытия непривычно и не просто (как было сказано, для этого не хватает ни слов, ни грамматики). Не просто именно потому, что это есть ближайшее нам самим. Однако в собственном опыте можно обнаружить некоторые свидетельства того, что мышление требует от нас «потерять себя». Ведь когда мы мыслим (познаем), то мы вынуждены покинуть себя, свою субъективность, думать не о себе, но о предмете мысли. В этом смысле *мышление обрекает нас на объективность*². Мышление требует от нас *считаться с Иным*. Научает нас этому — Ближний.

ФЕНОМЕНАЛЬНЫЙ ПЛАН МЫШЛЕНИЯ

Мышление как дериват понимания

Трансцендентальный принцип общения феноменально представлен в эмпирическом общении с Ближним. Человек *узнаёт* или открывает для себя то, что он способен мыслить, только потому, что он имеет дело с мыслящими «предметами» — другими людьми, с теми, с кем он находится в *общении*. Нельзя говорить, что другие люди научают

¹ В своей философской герменевтике П. Рикёр [1995] придает этому положению принципиальное значение, устанавливая его в качестве основания рефлексии (самопонимания).

² Обреченность на объективность как принцип человеческого бытия особо подчеркивает Г. Хенгстенберг [Проблема человека... 1988 («К ревизии человеческой природы»)].

каждого из нас мыслить. Правильно: они *открывают* в нас эту способность, формируют и *развивают* ее.

Сразу следует пояснить, почему понимание не равнозначно мышлению, хотя с него оно и начинается. Согласно Хайдеггеру, «„Созерцание“ и „мышление“ суть оба уже отдаленные дериваты понимания» [1997: 147 («Бытие и время»)]. Все дело в том, что Ближний только в самом начале дает нам «чистую» возможность понять себя, в дальнейшем общение всегда складывается, во-первых, по поводу того, о чем идет речь и, во-вторых, посредством орудия понимания — языка. Особенно важно последнее — язык и речь есть то, что всю дальнейшую жизнь требует от нас непосредственного понимания. В живой речи/слушании слово не объясняется, не познается, но понимается. Такова фактичность нашего *осмысленного* бытия. Поскольку речь идет о предмете, то здесь понимание уже лишается своей непосредственности, от нас требуется категориальное знание (осмысление) предмета: того, о чём идет речь.

Ребёнок, скорее всего, непосредственно понимает смысл жеста, когда взрослый протягивает к нему руки. Но когда в этих руках оказывается предмет, то от ребенка требуется еще и категориальное понимание того, что это. Такое категориальное понимание уже есть мышление. Однако на ранних этапах онтогенеза предметное понимание (мышление) встроено в общение, в межличностное понимание.

Собственно о мышлении мы можем говорить, начиная с того момента, когда понимание покидает свое лоно (межличностное общение) и становится (1) пониманием предметов — рассудочным мышлением, (2) пониманием себя — осмысленной рефлексией, (3) пониманием априорных регулятивных принципов мышления — разумом. Во всех этих случаях мышление (дериват понимания) разворачивает себя исключительно через язык (символический план — о чем далее). Вот это *опосредованное языком понимание чего-то* — уже есть *собственно мышление*. В мышлении понятность радикально сдвинута с кого-понимания, на что-понимание и орудие понимания — язык. Каково это понимать — нам прямо и непосредственно говорит родной язык. Слово в своем обычном звучании понимается, но не объясняется и не познается в том же смысле, как мы познаем предметы.

Но опять-таки, используя методологическое правило аналитического движения от результата к началу, мы только так можем увидеть момент зарождения того, что позже становится мышлением. Здесь справедлива диалектическая формула Гегеля: «Вещи еще нет, когда она начинается». Мышления «нет», когда оно начинается. А начинается — как способность видения отношений как таковых. Поначалу в форме *личных отношений*. Формальная суть этих отношений в том, что они обратимы, носят круговой характер, полагают герменевтический круг понимания.

Гарри Стек Салливан, представитель одного из ответвлений психоанализа, именуемого «интерперсональной теорией в психиатрии» (Ш. Ференци, К. Хорни, Э. Фромм и др.) находясь на вполне натуралистической позиции (как весь психоанализ), тем не менее всей своей практикой утверждает, что движущей силой развития младенца является тревога, вызванная нарушением личностных отношений с матерью. «Напряжение, вызывающее тревогу, изначально является результатом сосуществования как младенца, так и матери с *личностной средой*, которую в данном случае следует рассматривать как противоположность среде физико-химической» [Салливан 1999: 67]. Ребенка начинает заботить сохранение этой среды, этого отношения. Сравним с тем, что выше говорилось о разрыве непосредственной сопричастности в духе Гегеля.

Забота об отношениях — манифестация формальной структуры мышления как способности к схватыванию переходов, к диалогу, а потому к различению, к категориальному и дифференцированному видению мира. Ребенок различает себя и Ближнего, тем самым вычленяет себя как субъекта из окружающей среды. (Салливан описывает этот процесс как «зарождение системы самости»). Заметим, что «чистой» формой отношения, подлежащего осмыслению, является различие, т.е. отношение различия.

Принятая в психологии оценка умственных способностей (IQ) основана на измерении способности к дифференцированному видению предмета или ситуации, т.е. способности к *различению*. Формально, человек тем умнее (в том числе в профессиональной сфере), чем более дифференцированно он видит свой предмет, чем больше связей (отношений) он видит. Есть вещи, которые нормальный человек обязан уметь различать. Тот, кто пытается носить воду решетом — дурак, поскольку не отличает его от ковша.

Психология мышления (стандартный раздел психологии) достаточно единодушно описывает развитие мышления как цепную последовательность рождения новых способов категоризации (дифференциации) предметов. Одно из наиболее влиятельных направлений в этой области связано с генетической эпистемологией Ж. Пиаже [2004]. Этот выдающийся психолог описывает эволюцию мышления в онтогенезе в виде усложняющейся последовательности группировок (в пространстве) и сериаций (во времени)¹. При этом Ж. Пиаже формулирует общий принцип способности мыслить как принцип сохранения, т.е. умения видеть предмет (вещь, процесс) как «тот же

¹ Опыты Ж. Пиаже являются экспериментальным доказательством правоты одно-временно и Канта и Гегеля. Способность создавать пространственные группировки и временные сериации — соответствует априорности форм пространства и времени у Канта, а становление сложности группировок и сериаций — это диалектическая логика Гегеля.

самый». Обратим внимание, что любое имя, в том числе и собственное, двойным образом указывает на общее. Во-первых, на принадлежность классу имеющих то же имя предметов и, во-вторых, что важнее — на *самотождественность предмета во времени*. Парадигмой понимания языка у греков было имя собственное. И этим была схвачена суть языка (то, что этой сущью является не суждение, а именование). Собственное имя выражает самотождественность (инвариант преобразований! — по Пиаже) в течение всего времени жизни человека. И только он имеет в мире сущих исключительное право на собственное имя (право на самотождественность). Все остальные имеют только родовые имена. Таким образом Пиаже дал психологическое обоснование основного формального закона мышления — закона тождества $A = A$ и классического понимания мышления как способности души «открывать общее во всех вещах» (Платон), иными словами, *усматривать единое во многом*.

Вместе с тем, Ж. Пиаже пошел дальше. Он генетически развернул способность видеть общее, и здесь его *теорию операционально интеллекта* следует рассматривать как экспериментальное подтверждение гегелевской «Науки логики». Гегель утверждает, что развивающееся мышление в обязательном порядке проходит этапы постижения предмета (мира): ступень качества, сущности, понятия, идеи. Логика этого развития — движение вглубь, к более общим и потому существенным связям.

Мышление в свете проблематики врождённых идей

Феноменальный план мышления (понимания) как таковой соответствует его доречевой стадии в онтогенезе, стадии «чистой» еще не развернутой способности. Мы знаем об этой стадии исключительно в свете последующего речевого этапа. Только на этом этапе становятся актуальными наиболее привычные нам формы мышления: суждения и умозаключения. Исходя из этого, многие философы, логики, психологи и лингвисты вообще отрицают существования мышления до и вне языка. С этой позиции они утверждают, что мышление *не выражается* в языке (в речи), но *совершается* в нем. Примерно так можно понять одну из наиболее влиятельных философско-психологических теорий мышления, которая принадлежит Л.С. Выготскому («Мышление и речь»). В рамках его теории интериоризации (культурно-исторической психологии) мышление представляет собой внутреннюю речь, которая в свою очередь является психологическим присвоением того «внешнего» языка, на котором с ребенком говорят взрослые. Можно сказать в этой логике, что мышление есть культурно-исторически сформированная психика. И последняя имеет примерно такое же отношение к мышлению, как глина, из которой сделан кубшин, к его форме.

Следует удерживать во внимании (имеем в виду, что мышление — орган внимания души), что способности человека не то же самое, что

«способности» животных и тем более, не те возможности, которые заложенные в любом предмете. В человеке изначально способности живут как нужда (потребности). Человеческая способность требует своего развития. Эмпирически в онтогенезе это проявляется в специфической «поисковой» активности младенца и в частности в том, что он впитывает язык как родной. Для описания этой тонкой ситуации можно использовать идею предустановленной гармонии Лейбница. Формы культуры (язык — в первую очередь) находятся в предустановленной гармонии со строением человеческой субъективности.

На сегодняшний день ни один специалист (в указанных областях знания) не станет отрицать фундаментальную связь мышления с языком. Однако понимание этой связи несколько отличается от решения Л.С. Выготского. Да, мышление совершается в речи (мышление и язык относятся друг к другу как форма и содержание), но только сам язык является врожденным человеку как виду¹. В этом же направлении двинулся психоанализ, который, специализируясь на исследовании бессознательных процессов, установил, что «бессознательное структурировано как язык» (Ж. Лакан). С другой стороны к признанию тождества мышления и языка на глубинном уровне пришла теоретическая лингвистика, которая, продолжая гумбольтовскую линию философии языка, сформулировала теорию врожденной языковой компетентности. В этом направлении наибольшим признанием пользуется теория порождающей грамматики Н. Хомского.

Н. Хомский утверждает, что «теория психологических априорных принципов, которой придерживаются современные исследования <в языкознании — *С.Я.*>, имеет разительное сходство с классическим учением о врожденных идеях. <...> что основные принципы, лежащие в основе языковой структуры, определяются природой разума» [2004: 167, 175].

Тем не менее вопрос о природе разума в связи с языковой структурой остается открытым и остро дискутируемым. Как мне представляется, решению препятствует неопределенность в понимании природы человеческих способностей вообще. Естественнонаучное видение человека (современные психология и лингвистика строят свое знание в значительной степени по естественнонаучному, а не гуманитарному образцу) приводит к тому, что способность человека к речи и мышлению считается аналогичной «способности» глины принять форму кувшина. До сих пор воспроизводится античная установка мыслить человека по аналогии с другими вещами и вопреки

¹ Известность получила работа С. Пинкера «Язык как инстинкт» [2009], в которой популярно, но убедительно, проводится эта точка зрения. Автор популяризирует самое влиятельное направление в современной лингвистике — теорию генеративной грамматики Н. Хомского.

экзистенциально-феноменологическому «запрету» на использование такого отождествления.

По-видимому, от Аристотеля идет установка приписывать возможности (способности) материи. Согласно этому, именно глина имеет возможность стать кувшином. (Что само по себе не вполне верно). Но способности человека должны пониматься иначе, как *готовности*, как активные априорные формы, *жадущие своего наполнения*. Эти априорные формы, подчеркивая их активный поисковый характер, лучше именовать по-Канту *схематизмами* и тогда становится более понятным, что «роль опыта состоит лишь в том, чтобы заставить врожденный схематизм действовать и затем видоизменяться и формироваться определенным образом» [Хомский 2004:175].

Мы можем сказать вполне определенно, учитывая данные психоанализа, герменевтики, лингвистики, что это есть схематизм *символического удвоения реальности*, когда некая сущность значима не сама по себе, но только в своем отношении к <незримому> Иному, которое оно имеет возможность представлять.

Природа этого символического удвоения коренится во врожденной двойственности самой человеческой природы, когда в себе самом человек видит, проживает и переживает Иное. Символический схематизм мышления первоначально носит формальный характер, более знакомый философии как диалогизм мышления.

Диалогичная структура мышления

Идея мышления, как внутреннего диалога «души самой с собой» не только формально принадлежит Платону, но образцово развернута в его «Диалогах». Из содержания диалогов не всегда можно решить, *что* сам Платон думал по обсуждаемым в них вопросам, но вполне уверенно сказать, *как* он мыслил. В свете дальнейших достижений герменевтики, мы сегодня можем сказать, что полноценное мышление имеет круговой характер, оно обязательно некоторое количество раз проходит по своим следам. Внешний и внутренний диалог обеспечивают это круговое движение мысли. Хотя форма диалога не всегда использовалась в философии, но выдающиеся философские системы в обязательном порядке использовали круговую аргументацию, когда выводы рекурсивно и многократно возвращались к посылкам. Так строится кантовская аргументация, еще более явно она представлена в системе Гегеля.

Сам по себе диалогизм мышления не вызывает сегодня никаких сомнений. Там, где есть *живая* мысль — там обязательно есть диалог. Чем более подлинным и полным является мышление, тем явственней в нем присутствует «диалогичный круг понимания». Не сложно заметить, что диалогичная структура (схематизм) мышления генетически связана

со структурой понимающего общения. Общение, поскольку оно «по природе» конституировано требованием взаимопонимания, всегда идет по кругу. Диалог это только развитая (речевая) форма общения. Соответственно, язык — орудие общения и как таковой в качестве своей фундаментальной структуры он имеет «чистую» форму общения (взаимопонимания) — временную обратимость, а значит — стремление к вечности.

Мышление как способность усмотрения инвариантов преобразований (сущности)

Ж. Пиаже показал, что активный характер мышления заключается в том, что оно усматривает и конструирует инвариантные отношения. Для того, чтобы понимать, что объем переливаемой воды из широкого сосуда в узкий является константной величиной, ребенок должен, видя процесс переливания, мысленно (в воображении) перелить его обратно. В операциональном плане сущность (общее в вещах) есть просто инвариант преобразований. Способность видеть общее в свете генетической эпистемологии имеет очень ясную демонстрацию. Когда человек усматривает, что во всех модификациях столов или стульев есть существенно общее, то это и означает, что он «умом видит» инвариант преобразований этого класса предметов. Пиаже придумал эксперименты, которые демонстрируют эту способность вполне наглядно. При этом он показал, что способность ребенка видеть инварианты преобразований имеют определенную логику в своей последовательности. Первым и самым простым инвариантом является видение вещи как той же самой. Ребенок научается узнавать вещь независимо от условий восприятия, в разных ракурсах. Далее он начинает понимать, что такое инвариант объема, момента движения, массы и т.д.

Таким образом, человек мыслит предмет на уровне его сущности, когда он сохраняет в уме инвариант всех его преобразований. Для этого он должен *в уме* каждую прямую операцию трансформации предмета дополнять обратной и, тем самым, несмотря на видимые изменения и трансформации, понимать, что он имеет дело с одним и тем же предметом. Сопровождение внешних предметных операций внутренними, по направленности прямо обратными первым, выражает начало автономии мысли относительно действия.

Все наглядные и легко воспроизводимые эксперименты Ж. Пиаже позволили ему сформулировать основной закон операционального интеллекта — закон обратимости <операций>. Мыслить — означает посредством обратимых операций ума вырываться за пределы текущего (физического) времени, погружать ум во вневременной порядок бытия, тем самым возводить его к Единству сущих. Этот закон указывает на основное, идущее из глубин античности, допущение, что человеческий ум мыслит, поскольку он *касается вечности*. Рефрен Аристотеля, когда

он свидетельствует о способности мышления (ноэзисе) — «коснуться и сказать».

Хотя человек от рождения наделен способностью мышления, но сколько-нибудь развитую форму мышления получает в рамках общения с Близним, в рамках опыта взаимопонимания обязательным инструментом которого является язык. Мыслительная способность изначально структурирована так, что она впитывает язык как *родной*.

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ПЛАН МЫШЛЕНИЯ

Символ, в отличие от знака, представляет незримое. Он призван там и тогда, когда требующее понимания недоступно непосредственному восприятию, когда о незримом приходится судить по его предметному (зримому, чувственному) выражению. Самый типичный случай такого представления, когда часть представляет временное (историческое) целое. Например, герб государства. (Ср. чем герб отличается от дорожного знака). Именно так каждое слово родного языка представляет весь язык, будучи незримыми отношениями связанным с каждым другим словом этого языка. Слово родного языка нам непосредственно понятно именно потому, что вместе с ним мы мыслим *его смысловой контекст*: знакомый нам язык. Способностью замещать и представлять временное целое его пространственно локализованной частью дана человеку изначально. Это и есть способность к символизации действительности. Но для того, чтобы эта трансцендентальная способность могла осуществиться, она должна вовне себя найти конкретный эмпирический язык (русский, английский, китайский и пр.). Такая встреча, с одной стороны, осуществляет способность мыслить, но с другой — определяет, т.е. ограничивает ее.

Решающее отличие современной философии от всех ее предшествующих этапов заключается в том, что она всецело принимает значение языка для понимания человека и мира. При всей гениальности Платона, Аристотеля, Канта и Гегеля — в их философских аналитиках язык никогда не играл онтологически значительной роли. Спор о языке стал определяющим для философии только в XX веке. Вопрос о языке, его отношении к мышлению (к сознанию, к бытию) разделяет основные философские течения современности.

Понимание и язык

Человеческая мысль есть субъективный образ Смысла бытия. Я бы назвал человеческое мышление «субъективным кипением Смысла», понимая Смысл как *инстанцию Единого во многом*. Возможность коснуться Смысла и сказать нам дает язык.

Язык не есть нечто отличное от мышления. Язык есть само мышление в своей действительности (или энергия — по характеристике В.фон Гумбольдта). Мысль и язык относятся друг к другу как возможность (потенция) и действительность. Язык — действительность мышления; мышление — язык в своей актуальной возможности. Таким образом способность понимания (соотв. мышления) феноменально представлена в нашей речевой способности. «Язык есть необходимое условие мысли отдельного лица, даже в полном уединении, потому что понятие образуется только посредством слова, а без понятия невозможно истинное мышление. <И...> человек понимает самого себя только испытавши на других понятность своих слов» [Потебня 1993:27]¹. «Язык есть способ для мысли быть действительной. Ибо мысли вне речи не существует» [Шлейермахер 2004: 43].

В трактовке соотношения мышления и языка я предлагаю следовать гумбольдтианской традиции (на ней стояла вся русская философия, на неё опирается герменевтика, к ней принадлежит и Н. Хомский), но с некоторыми уточнениями. Философия времен Гумбольдта (и Потебни) еще не оперировала понятием интерсубъективности и потому выражала деятельную (энергичную) природу языка через антиномии объективного и субъективного, речи и понимания, свободы и необходимости, делимого и неделимого и др. [Потебня 1993: 28—39]. Хотя бытия языка сущностно антиномично (в силу его посреднической роли), но корениться эта антиномичность изначально не в отношении объективного и субъективного, но в природе интерсубъективного отношения, т.е. общения. С этой точки зрения тривиальное понимание языка как орудия общения (у Гумбольдта — это просто «орган образующий мысль») является по сути точным. Посредством языка субъект вступает в общение с другим субъектом, с трансцендентальной субъективностью, с собственной телесностью и с внешней для него природой. Во всех этих случаях «общение» нужно понимать буквально. В двух первых случаях это несомненно. Для последнего (случай внешней природы) следует заметить, что, хотя сама по себе неодушевленная вещь не обладает качеством субъективности, но будучи поименованной, она становится субъектом речи (субъектом суждения). Иначе говоря, становясь предметом познания, вещь обретает качество «наведенной субъектности». Таким образом, *процесс познания есть только превращенная форма интерсубъективного отношения*. Как было сказано ранее: познание есть понимание, направленное на неодушевленные предметы.

Язык относится к мышлению как символическая форма к своему идеальному содержанию (смыслу), которые как таковые друг без друга не существуют. Язык имеет смысл лишь постольку, поскольку он этот смысл выражает. Если язык отделен от своего идеального содержания (смысла), а такое отделение вполне возможно, то он становится просто

¹ Здесь А.А. Потебня дает ссылку на Гумбольдта.

информацией (объективированной структурой). Например, слово «бесконечность» для читающего и понимающего его содержит в себе некое идеальное содержание, но допустим, оно читается тем, кто совсем не знает его значения или же оно считывается компьютером. Тогда «бесконечность» это просто структурированные штрихи на бумаге, т.е. материальная структура, отличимая от других «штрихов на бумаге».

С другой стороны идеальное содержание мысли (т.е. смысла) внутри себя и независимо от конкретного языка (будь то русский, английский и пр.) уже символически структурировано. Иными словами, смысл устроен таким образом, что всякая его часть представляет целое. Смысловое целое способно феноменально выразиться в части. (Здесь действует принцип «всё во всём»). Язык устроен точно таким же образом (каждая его часть — слово — связана со всеми другими словами языка), но это только бледное подобие смыслового единства мира.

Сказанное соответствует универсальному правилу герменевтики (учению о понимании), согласно которому часть понимается из целого, а целое из своих частей. (Этому правилу функционально соответствует принцип обратимости операций по Ж. Пиаже. См. выше).

Но как быть с тем обстоятельством, что человек не начинает говорить, если его этому не обучают другие люди? Иногда из этого факта делается вывод, что речь и мышление есть интериоризация того разговора, в который втягивают ребенка взрослые. (Такова позиция Л.С. Выготского). Однако понятно, что ребенок не освоил бы язык, если бы изначально (априорно) не обладал способностью к речи, где способность есть актуальное проживание отношения, в котором субъект находится к миру. Н. Хомский поэтому и утверждает, что научение лишь «заставляет врожденный схематизм <разума> действовать». Здесь и важно заметить, что особенности конкретного языка и принятый способ научения оказывают сильнейшее влияние на весь характер мышления.

Теория лингвистической относительности: о влиянии символической формы мышления на его содержание

Эта теория опять-таки восходит к Гумбольдту, который утверждал, что «язык есть дух народа». По своей фонетике, грамматике (синтаксису), семантике, риторике (прагматике) и поэтике языки сильно отличаются друг от друга. Но при этом теоретическая лингвистика вполне признает, что существуют общие законы, которым подчиняется любой естественный язык. Эти отличия обладают смыслопорождающей силой и так, что некоторые черты мира легче и полнее могут быть высказаны на одном языке, и с трудом и беднее — на другом. Но нет таких смыслов, которые бы в принципе были бы недоступны для высказывания на естественно-рожденном языке.

Историческому языкознанию известно одно очень странное обстоятельство: чем древнее язык, тем он по своей грамматике (синтаксису) сложнее. Нет простых естественных языков. Другое дело семантика (словарь языка). По понятным причинам более развитые цивилизации обладают языками с большей семантической мощью.

Степень различия в языках достаточна для того, чтобы сформировать и разные типы мышления (ментальности), влиять на характер верований, на опыт телесности и на предметно-практического опыт. Все дело в том, что неисчерпаемость Смысла лишь частичным образом может быть актуализирована (не случайно говорят «артикулирована») в той или иной культуре. Язык культуры выполняет роль фильтра, пропускающего в сознание народа лишь определенные аспекты Единого смысла. Начинается все с фонетики.

(1) Создатели современной фонологии Н.С. Трубецкой и его ученик Р.О. Якобсон показали, что фонемы языка обладают смыслопорождающей (смыслоразличительной) силой. Звук значим постольку, поскольку он входит в систему отношений различения. «Значит» не звук (фонема) сам по себе, но его различие от другого звука. Порядок речи — это порядок различий.

Психофизиология знает, что процесс говорения (артикулированной речи) связан со значительными усилиями (и затратами энергии). Эти усилия в зависимости от фонетического строя языка могут быть весьма специфичны, поскольку в них в разной степени задействованы органы речи (язык, гортань, диафрагма и др.). Вместе с тем из психологии эмоций известно, что эмоции неразрывно связаны с тонусом различных групп мышц. (Так, высшие эмоции рефлекторно связаны с тонусом лицевой мускулатуры) [Изард 1999]. Отсюда объяснимо, что звуковой строй речи может влиять и формировать строй чувств (конечно же на достаточно тонком уровне). Собственно об этом же свидетельствует музыка.

Глубинное влияние звукового порядка речи, т.е. голоса, на смысл стало специальной темой философских размышлений в XX веке. В этом ключе деконструктивизм (Ж. Деррида и в особенности его работа «Голос и феномен») подвергает специальной критике фоноцентризм европейской философии.

(2) Фонетика лежит в основе грамматического устройства языка. Порядок звуков <в начале> определяет порядок слов в предложении. [Об этом ставшая уже классикой работа Н. Хомского и М. Халле «Звуковой строй английского языка»(1968)]. От звукового строя, например, зависит будет ли смысловая связь слов в предложении определяться окончаниями (флективные языки) или порядком слов (аналитические языки). Отсюда, соответственно, внимание носителя языка будет более чувствительно к отношениям (флексии — подчеркивают принцип соотносительности) или к логико-семантической стороне того, о чем идет речь. В силу указанной зависимости первые грамматики (школа Пор-Ройяля) считали, что

именно грамматика выражает субъективные намерения субъекта. Здесь особенно показательны такие субъективированные формы высказываний как вопрос, отрицание, приглашение, восклицание, обещания и пр. К этому же «субъективному аспекту» относятся падежи, склонения и остальные грамматические формы. Они «субъективны», поскольку прямо ничего не говорят о положении вещей.

(3) Если грамматика еще прозрачно связана с субъективной стороной языка и речи, то в своем логико-семантическом измерении язык обращен к объектному (вещному) миру, миру, который допускает предметную категоризацию (родо-видовое членение). Любой язык описывает мир вещей и процессов, разделяя их на те или иные классы (животные, растения, камни, кошки и пр.) Определяют ли однозначно сами вещи способ их классификации? Этот вопрос стал специальной темой исследований антропологов и лингвистов. Было показано, что такой однозначности не существует, что язык, в плане обратного влияния, во многом определяет видение мира данной культурой. Культуры по-разному, а архаические в особенности, дифференцируют свойства предметов, создают особые категориальные сетки [Петров 2004]. Хрестоматийный пример это классификация цвета в разных культурах. Человек видит то, для чего имеет имя. Эти примеры стали эмпирической базой возрожденной в XX веке теории лингвистической относительности (Э. Сэпир и Б. Уорф) [Вежбицкая 2001].

Ср.: «Единичный субъект обусловлен в своем мышлении (общим) языком и может мыслить лишь те мысли, которые уже имеют в языке свое обозначение» [Шлейермахер 2004 : 45].

(4) В лингвистике и философии языка второй пол. XX века наибольшее внимание уделяется прагматическому (коммуникативному) аспекту речи. Прагматическое измерение языка относит речевое действие к контексту коммуникативной ситуации, к тем целям, которые преследуют субъекты вступая друг с другом в общение [Остин (1962) 1986]. Такое исключительное внимание философии и лингвистики к прагматическому аспекту речевой деятельности есть признание того, что язык в первую очередь есть средство общения. Язык призван в первую очередь для выражения Ближнему <незримых> мыслей, а так же намерений, оценок, чувств, убеждений и проч. Если при этом он еще и говорит о каком-то положении вещей — то это «только счастливое дополнение к его главному предназначению».

(5) Вопрос о поэтике языка (после Аристотеля заново поставленный в XX веке лингвистикой) подчеркивает собственно смысловое измерение языка. В отличие от прагматики, поэтика опирается на весь опыт искусства (в первую очередь поэзии и художественной литературы). Поэзия не имеет ни явной отсылки к наличному положению вещей, она подчеркнута безразлична к прагматическому аспекту коммуникативной ситуации (таково во всяком случае истинное искусство), она безусловно использует все фонетические и

синтаксические ресурсы языка, но главное для нее — это сам язык как смысловое целое. Как показывает Р. Якобсон, то, что делает высказывание поэтическим, это уникальный смысловой контекст, устанавливаемый связью слов в данном предложении (произведении), «связь между знаками, в ущерб их связи с вещами»¹. Опираясь на опыт искусства, современная поэтика решает ту же задачу, которую поставил Ф. Шлейермахер перед герменевтикой. Шлейермахер называет смыслом <слова> то, что «мыслится в данном контексте» [Цит. соч.: 73]. Совершенно конкретным контекстом поэтического высказывания является смысловое целое языка, которое непосредственно отсылает к смысловой целостности мира. Именно поэтому поэтическое измерение языка есть его сущностное измерение. В поэзии символическая сущность мышления и языка находит наиболее явное (феноменальное) выражение. Символизм есть собственная логика поэтического мышления.

НОРМАТИВНЫЙ ПЛАН МЫШЛЕНИЯ

Однако над символическим планом мышления надстраивается еще один — нормативный. Нормативность всегда присутствует в языке, будучи выраженной с той или иной силой. При этом следует учитывать, что логика языковой/речевой нормативности отличается от символической. Не различение или смешение уровней мышления-языка есть источник основных трудностей, во всех других отношениях перспективной, теории речевых актов. В самой теории эта трудность обозначается как «апория перформативности» («перфомапория»), хотя ее источник не вполне осознается авторами.

Дж. Остин считал, что он произвёл революцию в философии языка, специально выделив его перформативное измерение. Он заметил, что значительная, если не большая часть высказываний обычного языка относятся к классу намерений, обещаний, повелений, просьб, вопросов и пр. (Примеры: «Я обещаю на тебе жениться», «Я называю этот корабль «Елизавета II»). Чтобы объяснить то, как функционируют перформативные высказывания, стандартная теория речевых актов (Остин, Серль, Грайс) берёт на вооружение принцип конвенциональности. Наиболее явно этот принцип работает в юридической практике и потому не случайно, что опыт юриспруденции (опыт формулировки норм, предписаний поведения) стал для этой теории отправным. Остин указал на то, что перформативные высказывания обладают особой иллокутивной силой. Это есть сила (мотив) намерения, то, ради чего некто говорит.

¹ У Якобсона эта ситуация обозначается как направленность на сообщение. «Сосредоточенность внимания на сообщении ради него самого — это поэтическая функция языка» [Якобсон 1975: 203].

В той мере в которой речь направлена на получение (практического) результата, она и носит нормативный характер. Для нормативного порядка мало одного понимания собеседником (или адресатом) ваших слов. Важно понудить другого к тому или иному действию или поступку (Так, Отелло говорит: «Пойдем, Дездемона»). Достижение цели высказывания это и есть результат (перлокуция). Заметим, что минимальное понуждение к действию есть в любом акте общения. В минимальной <иллокутивной> силе оно выглядит как понуждение: «Слушай!» или даже «Пойми!».

Нормативный характер речи представлен также в фиксированных грамматических правилах. Вначале речевое общение регулируется символическими формами, ориентированными на взаимопонимание. Речь ребенка может быть неправильной, но вполне понятной. (Именно неправильная детская речь и нарушающая правила поэтическая речь демонстрируют символический принцип понимания в наиболее чистом виде). От взрослого мы ожидаем нормативного языка и грамотного письма.

В различии речи и письма концентрированно представлены эти два уровня мышления-языка. Письмо нормирует язык, фиксирует нормы, придает ему устойчивость во времени. (Так, антропологи, изучая дописьменные культуры, сталкиваются с тем фактом, что язык становится семантически неузнаваемым в течение одного-двух поколений).

Нормативный план языка можно иначе назвать институциональным, поскольку он вменяется субъекту через те или иные социальные институты: школа, наука, художественное производство, масс-медиа и пр. Наука и образование как социальные институты дисциплинируют мышление. Логика и математика с их специализированным символическим языком — это не что иное, как дисциплины мышления.

Дисциплинарность — еще одно название нормативности. Этой теме особое внимание уделил М. Фуко, развивая проблематику дискурса власти. Сила власти (ср. с иллокутивной силой) в первую очередь зиждется на праве номинации. Этого мы именуем «заключенный», того — «душевнобольной», этого — «барон», другого — «крестьянин». Об этом может свидетельствовать соответствующая письменная грамота.

Нормативный план невозможен без символического, он надстраивается над ним и трансформирует его. Но важно понимать различие символической, интересубъективной логики языка, ориентированного на взаимопонимание и общение, и властной дисциплинирующей логики социальных коммуникаций. Конкретная межчеловеческая ситуация мышления складывается из экзистенциальной, символической и нормативной составляющих.

МЫШЛЕНИЕ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ВЕРЕ, ВОЛЕ И ЧУВСТВУ

Исключительная роль мышления в структуре человеческого сознания, роль, которая позволяет считать человека всё же преимущественно *homo sapiens*'ом, состоит в том, чтобы разорвать *непосредственность* тех отношений, которые изначально связывают человека с миром. Разорвать, чтобы тут же их осмысленно связать. Перефразируя Гегеля, можно сказать, «человек *находит себя* в абсолютной разорванности». Самосознание есть результат такого символического разрыва отношений с миром. Место мысли в разрывах между человеком и Богом, между душой и телом, между волей и её предметом.

Мышление осмысляет, оно вносит Смысл в то специфическое дело, которое возложено на иные человеческие способности. Каждый раз одним и тем же способом. *Мышление вносит символическое опосредование (Логос) в порядок веры, чувства и воли.* Осмысленным может быть только то, что получило символическое выражение.

Осмысленная вера

Выше было показано, что мышление выходит в присутствие как разрыв в непосредственном порядке доверия. Своим существованием мышление обязано отношению живой причастности человека миру. Разрывается не отношение бытия-в-мире, но его непосредственность. В этом разрыве человеческое бытие конституировано как усилие и решимость быть. Естественно ожидать, что человек может выразить недовольство необходимостью этого *усилия*. (Психоаналитики усматривают это недовольство и даже протест в первородном плаче младенца). Такое же наивное недовольство проявляют многие учения, начиная от буддизма и заканчивая крайними версиями экологических движений (когда немыслящая природа устанавливается в качестве идеального образца для разумного человеческого бытия).

Разрыв непосредственности отношения живой причастности несёт в себе безусловный риск, но только он позволяет человеку жить осмысленно. Смысл бытия сущего открывается в различении Бытия и Сущего. Только опосредованное мыслью эмпатическое доверие становится разумной верой. Вера и разум не противостоят, но диалектически со-участвуют друг другу. Но это в идеале и в той перспективе, которую нам дает развиваемый здесь подход к аналитике человеческого бытия. Можно, наверное, говорить о том, что до сих пор, несмотря на тысячелетний спор веры и разума, его диалектического разрешения не получено. А получены крайности, когда одно вынуждено подчиняться другому.

Мы философски приближаемся к решению, когда признаем, что в начале мысли лежит невысказанное или недостижимое, когда устанавливаем пределы самому мышлению. Таково, например, решение С.Л. Франка и К. Ясперса. Мы религиозно приближаемся к разрешению спора, когда признаем важность осмысленной веры.

Осмысленное чувство

Логика чувства состоит в переходе всего объектного (реального) в форму субъективности (воображаемого). Этот переход не может осуществиться, если между ними не стоит символическое. Между ощущением как самой элементарной формой чувства и осознанным ощущением в буквальном смысле лежит пропасть, но пропасть становится субъективной данностью в виде «сладкого», боль становится «болем» и т.д. Это не означает, что человек не чувствует сладкого и боли до тех пор пока он их не назвал (эту точку зрения я всё же считаю экстремистской). Символическая структура опосредования, можно говорить — в виде праязыка, врождена человеку. Сама психофизиология человека устроена таким образом, что нервные сигналы идут сразу по двум контурам. Воображаемое (субъективное) возникает между этими двумя вполне реальными процессами.

Осмысленная воля

Логика воли состоит в переходе от желания к действию. У животного между желанием и действием нет никакого разрыва. Желаемое непосредственно выражается в действии, а если не выражается, то только в силу внешних препятствий или конфликта желаний (что предпочтительней отдыхать или есть?). Потому у животного есть только упрямство, но не воля. (Непосредственность аналитически содержится в упрямстве). У человека этот переход не может осуществиться, если желание и действие не опосредованы знанием. Собственно уже понятие действия полагает его осознанность. Формула осмысленной воли: я знаю, что делать! Осмысленность воли выражается в орудийном (техническом) опосредовании действия. Напомним, что техника это «способ действия знающего человека, направленный на господство над природой» (К. Ясперс). То, обстоятельство, что достичь желаемой цели действия человек может только вооруженный соответствующей техникой, вносит неустрашимый разлад в порядок его желаний. Чтобы достичь желаемого, я должен актуально перестать этого желать, но начать желать знания.

Это тема «Воли к знанию» М. Фуко и вообще проблематика дискурса власти. Для того, чтобы трактовать знание как дискурс власти есть веские основания и особенно для современного общества, основанного на знании (knowledge based society). Гипертрофия этого веского

основания может состоять в том, что знание отождествляется с властью. Там, где на деле есть только проекция принципа мышления в пространство воли (власти), видится будто воля изначально фундирована знанием.

Мышление и познание не только не тождественны волевому действию, но составляют оппозицию самому действию, отрицанием самой его необходимости. Частым эффектом переключения внимания с предмета <желания> на средство его достижения является вообще отказ от желания. Мастеру, тому, кто «знает как», не нужно демонстрировать свое искусство. Оказывается, что высшим проявлением действия может быть недеяние (в смысле даосского «увэй»). Осмысленная воля становится чистой готовностью к действию.

МНОГОМЕРНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ

В итоге у нас получается достаточно сложная картина. Как и другие экзистенциальные способности, мышление не существует отдельно в структуре человеческого бытия, но образует один из его регулятивных принципов. Каждый сознательный акт жизни полагает мышление, мышление — присутствует в каждом измерении сознательной жизни. Теперь мы можем сказать, что свидетельством присутствия мысли в жизненном акте является Слово. Там, где есть слово, там присутствует мысль. Наиболее автономно мысль явлена в логически организованном высказывании — суждении.

Традиционно в обычном высказывании (суждении) выделяют отсылку к референту (предмету высказывания), к субъекту (рефлексивное намерение), к адресату (диалогичная интерпретация) и к смыслу (контексту). Этим функциям высказывания соответствуют четыре операции, которые в обязательном порядке осуществляются *любым* актом мысли. Эти операции расположены попарно: анализ-синтез, интерпретация-рефлексия. «Анализ и синтез» — только иное именование способности *видеть многое в едином и единое во многом*; «интерпретация и рефлексия» — две стороны диалогичной ситуации «Я-Другой».

Допустим некто сказал: «Луна вошла над горизонтом» или «Волга впадает в Каспийское море». Высказывание осмысленно при условии:

- (1) если у него есть предмет (о чем идет речь);
- (2) что оно реализует рефлексивную интенцию субъекта речи (как таковое оно развернуто должно звучать: «Я знаю, что Волга впадает...», «Я вижу, что Луна...» или «Я цитирую: «Луна...», или «Я считаю, что высказывание типа «А» можно рассматривать в качестве примера любого высказывания»);
- (3) оно рассчитано на понимание, а это означает, что оно должно отвечать на явно или неявно заданный вопрос. Если в отношении

высказывания не может быть задан вопрос (как минимум один), то оно бессмысленно (непонятно);

(4) высказывание понятно, если оно приписано субъектами к контексту того или иного языка (и/или контексту речевой ситуации).

Вычленив эти измерения, каждый из которых имеет собственную логику, следует постоянно иметь в виду их рекурсивность. Т.е. каждое полагает и все остальные. Собственно сам факт конкретного высказывания это есть реальное указание на то, что в нем *уже* синтезированы все аспекты речевой ситуации.

К рекурсивной сложности суждения (акта мысли) добавляется еще одна. Каждое измерение реализуется в полярных координатах различия трансцендентального (разумного) и эмпирического (рассудочного) полюсов акта мысли. Даже осмысленное высказывание самого эмпирического толка — есть свидетельство всего состава трансцендентальных способностей субъекта, выражение онтологических регулятивных принципов бытия и мышления.

Ни одно осмысленное высказывание не может избежать этой многомерности, но каждое обязательно акцентирует значимость какого-то одного из них. Это означает, что в контексте данного аспекта мышления интерпретируются все остальные и соответствующим образом решаются философские проблемы.

Резюме раздела. Мышление есть способность понимания смысла или о-смысление, где Смысл есть форма присутствия Единого (общего) во многом (в вещах). Такова онтологическая формула мышления. В феноменологическом плане мышление есть целеполагание. Первая идеальная цель мышления — взаимопонимание. Потому онтогенетически мышление начинается с понимания Ближнего, как орган общения. Оно начинается как символическое опосредование intersубъективного отношения к Ближнему. Мышление как познание производно от способности к intersубъективному пониманию.

СПОСОБНОСТЬ ЧУВСТВА

«ТЁМНАЯ СПОСОБНОСТЬ»

Чувство — самая «темная» способность человека. Оно *сокрыто внутри* человека в отличие от трех других способностей, которые более или менее ясно вынесены вовне. Эта «сокрытость внутри» затрудняет квалификацию чувства как проживания и переживания некоторого мироотношения, что мы легко делаем относительно мышления, воли и веры. Кажется, что чувство это и есть «Я сам», да и все остальное во мне относится к разряду чувств. Разве вера не есть вид чувства? Разве воля не чувство? Почему мышление нельзя рассматривать как разновидность «темного чувства»? (Так о мышлении высказался И.И. Мечников).

Трудность вычленения чувства как особой, отдельной от других способности человека, вызвана тем, что в человеке всё телесно, а тело и есть источник всех чувств. Только сводится ли человек к своему телу?

«Если ли я моё тело или же у меня есть тело?» — так, по свидетельству С.С. Хоружего, ставился вопрос в крупном международном исследовании, инициированном тем обстоятельством, что вся современная эпоха является «телесноориентированной» [Хоружий 2006:166]. Сама постановка вопроса обращает внимание на пространство *между* душой и телом, «как пространства переосмысления» [Цит. сборник : 6].

Различение души и тела и, соответственно, признание того, что между ними есть *отношение* — такова обычная позиция самонаблюдения, такова же классическая религиозная и философская точки зрения. Трактат Аристотеля «О душе» остается каноном постановки проблемы об отношении души и тела, хотя решения поставленных им вопросов могут быть разные. Суть вопроса: в какой мере душа не зависит или зависит от своего тела? Даже если мы, как Аристотель, будем утверждать, что душа есть форма тела и как таковая не существует без него, но вслед за ним не можем не видеть относительной автономии душевной жизни относительно телесной.

Специфика современного философского видения проблемы состоит в том, что внимание сосредоточено именно на отношении, а не его составляющих.

Чувство есть то, что свершается между человеком как субъектом (Самостью и Я) и его телом, оно есть непосредственная *данность тела* его субъекту. Только аналитическое выделение этого жизненного *отношения* между Субъективностью и её телом, как особого мироотношения, позволяет распутать тот клубок взаимных следов и прививок, в котором запутана эта проблема.

В норме, «в здоровом теле, в котором живет здоровый дух», моё тело для меня никогда не является объектом, т.е. чем-то внешним и чуждым. Тем не менее оно есть *иное* по отношению к душе и духу. Так, в состоянии усталости или болезни тело отделяется от души (от «Я»), воспринимается как отчасти чужое ему. Психиатрия также знает, что существуют патологические состояния, при которых субъект начинает относиться к своему телу как чему-то внешнему и даже враждебному, как к какому-то предмету. Симптоматика состоит в том, что человек начинает проводить разного рода эксперименты, пытаясь трансформировать своё тело по образу внешних объектов. Но в норме отношение Субъекта к своему телу носит совершенно интимный характер, это отношение формы к своему материалу и составу. В отличие от патологической утраты *чувства своего тела*, отношение к некоторым внешним предметам (например — одежде) как к своему *неорганическому телу* — можно считать едва ли не нормальным. Так происходит почти всегда, когда мы привязываемся к вещам, считаем их *своими*.

Феноменологическая аналитика обращает внимание на две ошибки обыденного сознания и всей предшествующей философии, которые они совершают при рефлексии чувства. Сознанию кажется, что чувственный образ находится в сознании, а объект образа в самом образе. «Сознание рисовалось нам некой местностью, населенной маленькими подобиями вещей, и эти подобия и были образами. Без всякого сомнения, источник этой иллюзии нужно искать в нашей привычке мыслить в пространстве и в терминах пространства» [Сартр 2001: 54—55]. «Обратим внимание ещё раз на связь между привычкой мыслить в пространстве и метафорой зрения». Эту особенность рефлексии Сартр называет *иллюзией имманентности*. М. Мерло-Понти о той же самой проблеме говорит: «Когда мы хотим анализировать восприятие, мы переносим объекты в сознание, совершая то, что психологи называют «ошибкой опыта» <...> «Мы объединяем восприятие с воспринимаемым» [Мерло-Понти 1999:27], т.е. не учитываем того, как наше тело трансформирует воспринимаемое.

Феноменология принципиально настаивает на том, чтобы отличать сам интенциональный акт сознания (само сознание) от его интенционального объекта, независимо от способа его данности, будь то в воображении, в восприятии или умознении. Не всегда отчетливо и последовательно Гуссерль, Сартр и Мерло-Понти признают, что предпосылкой интенциональных актов сознания является рефлексивное

отношение Самости к самому себе, а не Иному. Но «отношение к себе» как раз *не является* интенциональным.

«Ошибка опыта» вызвана тем, что наше сознание без специальных на то усилий не видит опосредования внутреннего образа (т.е. чувства чего-то) работой тела. Пусть это будет образ внешнего предмета, этого стола, например. «Очевидно, что мы реагируем не на стол, находящийся где-то там снаружи, а на возбужденные состояния наших палочек, колбочек, проприорецепторов, на которые, благодаря определенным операциям, происходящим в центральной нервной системе, мы ссылаемся как на „стол где-то там снаружи“» [Фёрстер 2000:156]. Это высказывание принадлежит представителю (даже родоначальнику) радикального конструктивизма, который придает принципиальное (на взгляд его критиков — гипертрофированное) значение активности тела (нервной системы) в формировании образа мира. Но сам факт этой конструктивной активности сегодня едва ли может быть подвергнут сомнению.

Простые ощущения (типа сладкое, красное, теплое... и тому подобные) это *субъективные образы* некой внешней реальности (свойств сахара, цветка, тела). Хотя эти образы коррелятивны физическим свойствам вещей и устройству наших органов чувств, но это свойство и то, как оно субъективно переживается — совсем не одно и то же. Это субъект придает психофизиологическому процессу воздействия химического состава <сахара> или электромагнитного излучения определенной частоты <света> значение «сладкое» или «красное».

Хайнц фон Фёрстер, (которому принадлежит вышеприведённое высказывание) помимо базовой схемы Мак-Каллока, при построении собственной модели функционирования нервной системы исходит из наблюдения другого нейрофизиолога — Йоганнеса Мюллера, сделанного им еще в середине XIX века. Данное наблюдение Фёрстер постулирует как «принцип недифференцированного кодирования» и формулирует следующим образом: «В ответе нервной клетки не кодируется физическая природа фактора, вызвавшего этот ответ. Кодировается лишь „сколько“ в отношении данной точки моего тела, но не „что именно“» [Там же: 156]. Фёрстер (вместе с другими кибернетиками и нейрофизиологами — У. Матураной, Г. Гюнтером, Р. Эшби) показывает, что первичная дифференцировка внешних сигналов является функцией топологического распределения нейронной сети по телу организма. Человек различает предметы и внутренние состояния не феноменологически, но топологически¹, т.е. воспринимая *структуру* раздражения нервных клеток, а не само *раздражение*. Информация это и есть «транслируемая структура», форма в чистом виде. В осмыслении этого обстоятельства состоит правда

¹ Не используя данные нейрофизиологии (найронаук) В. Подорога приходит к тому же выводу, исходя из собственно феноменологических соображений. В работе «Феноменология тела» (1995) он показывает перспективы *топологического описания* опыта тела.

информационного подхода в психологии эмоций как научного направления [Симонов 2001]. Среди научных открытий последнего времени находится физиологический механизм визуального (и всякого другого) восприятия. Обнаружено, что глаз видит только потому, что он «не видит» (т.н. «эффект скотомы»). Ранее считалось, что зрительный образ соответствует участку возбужденных нервных окончаний сетчатки глаза. На самом деле воспринимается не само возбуждение, а *различие* между возбужденным и невозбужденным окончаниями по принципу двоичного кодирования (1;0) [Фёрстер 2000; Матурана, Варелла 2001]. Воспринимается различие и только благодаря значению кода. Сами по себе «1» и «0» — ничего не значат. Значит лишь их различие, т.е. тип отношения.

Для современной науки, которая анализирует процесс восприятия (науки, опирающейся на ресурс информационного подхода, а в данном случае это будет нейрокибернетика) несомненным является то, что непосредственно субъект имеет дело с неким нейрофизиологическим процессом в организме, который странным образом трансформируется в образ предмета «где-то там снаружи». В этой трансформации заключается главная онтологическая и эпистемологическая проблема, разрешить которую без введения инстанции трансцендентного (без чего пытаются обойтись сами ученые) невозможно. Мы имеем здесь точно такую же ситуацию, как с восприятием письменного знака. Мы видим эти черточки на бумаге не сами по себе, а как что-то означающие. Соответственно нейронный паттерн (структура), возникающий при восприятии предмета, в общем для нас и высших животных случае, это знак, имеющий какое-то субъективное значение. Субъективный образ это знак (в особом случае — символ), носителем которого является нейронная структура. Именно потому, что образ есть знак, он и субъективно воспринимается в своем *интенциональном значении*, т.е. в направленности на означаемое (внешний предмет). Таким образом, тайна чувственного образа состоит в его знаковой (и затем в символической) природе, которая отсылает нас к изначальной философской загадке логосного характера самого бытия.

К феноменологической аналитике сознания следует добавить, что интенционален не только акт сознания, но интенционален сам феномен (мыслимое, нозма). Интенциональность совершается как минимум в два шага. Тем самым мы избегаем риска солипсизма, который сопровождает феноменологию. Феномен, как факт сознания, в своей сущности интенционален и он проживается субъектом как таковой. По сути ситуация точно обрисована уже Аристотелем: «когда мы видим камень, то в душе не сам камень, но форма его». Мы «снимаем» форму с предмета и душа *знает*, что имеет дело со снятой формой предмета. Суть современного *ин-форма*-ционного (когнитивного) подхода уже содержится в способности души «снимать» формы с предметов.

Субъективные образы у человека имеют ту специфику относительно животных, что они носят не только знаковый, но еще и символический характер. В отличие от знака, символ операционально независим от «обозначаемой им реальности». Вот эта символическая трансформация знаковой природы чувства знаменует становление сознания, как суверенной субъективной реальности (самосознания) каждого из нас. Символическая трансформация образа-знака происходит благодаря мышлению и языку, как его орудию.

Таким образом, в общем случае всякое чувство есть восприятие происходящего в теле, как знака Иного, т.е. *отличной от тела* реальности. Соответственно исходная типология чувств основана на том, к какому типу реальности отсылает нас этот знак: к предмету внешней среды, к другому субъекту или к трансцендентальной субъективности.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ТЕЛА

Образ своего тела

Для того, чтобы воспринимать внешний мир органами чувств, нужно в первую очередь особым образом чувствовать (воспринимать) свое тело, но так, чтобы не воспринимать сам чувствующий орган (глаз, ухо и пр.). Будь иначе — внешний мир был бы недоступен. Тело, целиком вовлеченное в восприятие окружающего мира, согласно этому условию, есть «тело без органов»¹. Вместе с тем образ собственного тела должен быть, поскольку именно на нем, как на экране, «инсталлируется» внешний мир. Наличие образа своего тела — непременное условие «правильного» восприятия внешнего мира². Общий образ своего тела в его пространственно-временной конфигурации (психологи говорят — «карты тела») есть буквально основание всякого общего чувства присутствия, что и означает — самочувствие. Самочувствие, как таковое, связано со способностью субъекта (души) непосредственно воспринимать состояние своего тела в его целостности. Норма такого восприятия именно целостность, «когда ничего не болит, когда ничего не беспокоит. Телесная организация устроена так, пишет Мерло-Понти, «чтобы дать возможность душе почувствовать свое тело» [1999: 111]. По сути автор воспроизводит модель Аристотеля, согласно которой душа — форма живого тела. И если так, то данность материи тела своей форме это и будет чувство.

¹ Концепт «тело без органов» предложен Ж. Делезом и Ф. Гваттари (См. «Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип»).

² Целостный образ своего тела и как следствие адекватное восприятие внешнего мира у младенца формируется не сразу, примерно к 8—12 месяцев.

Одна из ведущих идей М. Мерло-Понти состоит в том, что любое восприятие зависит от *организации* ощутимых «качеств», а не от них самих, не от энергии или «материи» ощущений. Многочисленные примеры патологий восприятия, данные наблюдений и экспериментов, которые приводит автор, все показывают как меняется (фрагментируется) восприятие собственного тела, когда какой-то орган выбивается из общей организации. Пословицу: «в здоровом теле — здоровый дух», — можно прочесть так, что гармония состояния тела является условием того, чтобы дух явил себя в чистой форме. Мерло-Понти видит очевидную миссию искусства в гармонизации восприятия (См. его работу «Око и дух»). Он показывает, что живописное полотно, которое видится нашим «оком», позволят обнаружить и явить в наиболее чистом виде дух. В нашей интерпретации это означает, что произведение искусства символически трансформирует знаковую природу любого чувства, субъективно полностью отделяя его от тела, т.е. являет нам Дух. Достигает этого эффекта искусство тем, что гармонизирует восприятие. (Вспомним изначальную античную трактовку красоты как гармонии).

Форма или организация телесных качеств, гамма ощущений внутренних органов, процессов и систем в чистом виде это и есть самочувствие. Способность представлять форму в независимости от ее материи, способность, которую Аристотель приписывал уму, обнаруживает себя здесь как чувство. Удивительная, но чрезвычайно показательная черта «здорового духа» (можно сказать — и всего сознания) — не ощущать телесности своего тела, как бы воспарять над ним. Речевая деятельность тому самый простой и яркий пример. Условием хорошей речи является полное забвение того, как это делают органы речи. Речевые затруднения (заикание и т.п.) означает фиксацию внимания на органах и переживается как зависимость от тела.

Чувство это всегда самочувствие, но чувство себя (самочувствие) возможно только при различении себя от внешнего окружения. Поэтому самочувствие с необходимостью полагает чувство иного, самореференция невозможна без инореференции¹. Это положение есть только научное выражение основного принципа человеческого бытия, что оно всегда есть бытие-в-мире (рефлексивная соотнесенность с Иным).

Человек не существует и не мыслим вне своих отношений к Миру. Показателен простой и неоднократно проводимый эксперимент по сенсорной депривации, когда тело изолируют от всех внешних воздействий (тактильных, зрительных, слуховых пр.). Ни один человек не способен длительно выдерживать это испытание. По истечении достаточно короткого времени он начинает «сходить с ума».

¹ Таков закон формы, поскольку форма различает внутреннюю и внешнюю среды (согласно «законам формы» Спенсера Брауна).

Знаковый характер чувства может быть с научной позиции объяснен как эффект встречи двух потоков информационных сигналов: со стороны внутренних органов тела и со стороны внешней среды.

Чувственный, *субъективно значимый* образ существует *между* двух структур — между той, которая отображает внутреннее состояние тела («карты тела») и той, которая отображает состояние внешней среды (того или иного воздействия среды на тело). Только внутри этого отношения возникает *значение* одной материальной структуры для другой. Сами по себе эти структуры ничего не значат! Показательно, что происходит, когда субъективное состояние (чувство) вызывается в одностороннем порядке, т.е. наркотически, без соответствующего воздействия окружающей среды. Возникающая при этом галлюцинация «внешнего» разрушает человеческую субъективность. Со временем человек утрачивает способность к нормальному чувству, восприятию и даже ощущению. Они его перестают *трогать* (и это точное слово!).

Как телесный образ становится субъективной данностью или, что то же самое, *знаком* отличной от тела реальности? Поясняя это, обратим внимание на то, как вообще некая вещь (структура) начинает что-то обозначать. Общим примером может служить двоичный код: «0;1». Сами по себе 0 и 1 в двоичном коде ничего не обозначают. Они «значат» только в отношении друг к другу. Без всякой фигуральности можно сказать, что значение «01» находится *между*, в различии, в отношении 0 и 1. (Здесь я демонстрирую принцип понимания языка у Ф. де Соссюра и последующей фонологии, согласно которому «значение знака возникает только в различии от другого знака»). Ту же самую бинарность кодирования показывает нам любой чувственный образ, который «имеет место» *между* состоянием возбужденных периферийных органов (допустим, это зрение) и внутренним состоянием тела (моторной картой тела). Субъективность (субъективная значимость!) образа возникает в пространственно нигде не существующем различии (отношении) между этими двумя чисто нейрофизиологическими материальными структурами. Чувственный образ принадлежит субъективной (идеальной!) реальности, поскольку нет места (пространства), где бы он мог находиться.

Современная научная теория эмоций в основном строится на принципах информационного подхода. Как гласит основной принцип этого подхода: информация не зависит от своего <материального> носителя (этот принцип составляет метафизическую основу всей теории связи). Способность воспринимать информацию в «чистом виде» — эмпирически фиксируемая способность всех наделенных психикой существ. Образ — это и есть «чистая» структура, иными словами — форма, странным образом данная субъекту, т.е. субъективно переживаемая им. Способность переживать означает: радоваться, страдать, испытывать голод, боль и т.д. и т.д. Слушать музыку — не означает воспринимать частотную структуру колебаний воздуха (мембраны и пр.). Наблюдая за процессом снятия формы,

начиная с прожигов музыкального диска и вплоть до колебаний слуховой мембраны, мы должны спросить: «В какой момент и где начинается концерт Бетховена?» Все попытки выразить субъективное на естественнонаучном языке, т.е. на языке объектного, внутренне противоречивы, поскольку они изначально (самой этой попыткой) полагают то, что пытаются обосновать. Бытие, которое спрашивает о самом себе это и есть Субъект, Дух и Свобода — которые изначально. Классическая феноменологическая аналитика чувства Гуссерлем, Сартром и Мерло-Понти, верная по своей установке (перевернуть отношение физиологического и психического), запутана тем обстоятельством, что этим мыслителем еще совершенно были незнакомы возможности информационного подхода. Для этого подхода (и теории связи) процесс отделения смысла сообщения от его носителя является исходным допущением. Данный подход принимает это отделение формы (смысла) от материального носителя как физическую данность. Спрашивать почему формы могут переходить с одного субстрата на другой - то же самое, что задаваться вопросом почему существует энергия или масса.

Еще раз обратим внимание на принципиальную аналогию между восприятием собственного тела и пониманием письменного текста или речи. Для того, чтобы понимать текст и речь нужно *актуально* «не видеть» и «не слышать» эти штрихи на бумаге и это давление звука. Так, если сосредоточить свое внимание на звучании речи, то ускользает ее смысл. Мы либо актуально слышим сам звук, и тогда не понимаем его значения, либо понимаем значение, но тогда <как бы> не слышим самого звучания. «„Ближайшим образом“ мы никогда не слышим шумы и звуковые комплексы, но скрипящую телегу, мотоцикл. Слышат колонну на марше, северный ветер, стук дятла, потрескивание огня» [Хайдеггер 1997:163].

С телом точно такая же ситуация. Допустим, человек испытывает чувство голода. Физиологически это чувство вызывается раздражением нервных окончаний в желудке. Однако живое существо переживает этот физиологический процесс как *сигнал*, имеющий для него определенное значение. На языке информатики (теории связи) сигнал имеет значение в рамках определенного кода. Код, который позволяет расшифровывать сигнал, не имеет прямого отношения к физиологии. Чем более сложным и, соответственно, «тонким», является чувство, тем дальше оно <его код!> отстоит от физиологии. Если чувство голода более или менее однозначно связано с физиологическим состоянием так, что живое существо не путает его с другими физиологическими состояниями, то различение цветов, звуков, чувств гнева и страха, восхищения и любопытства, интереса и внимания — требуют дифференцированной системы культурных кодов. При этом сама возможность культурного кодирования сигналов вписана в человеческую телесность. Эта телесность от рождения структурирована возможностью символического восприятия действительности. (С

нейрофизиологической точки зрения человек рождается наделенный второй сигнальной системой).

Таким образом, хотя современное естествознание может совершенно точно сказать, в каком состоянии находится орган, что в нем происходит, когда мы испытываем то или иное чувство, но оно ничего не может сказать о значении, которое живой субъект придает состоянию органа. Это значение трансцендентно физиологии в том же смысле, в котором форма кувшина трансцендентна глине, из которой он сделан.

Рефлексивность чувства

Научное естествознание, парадигма которого господствует в современном мировоззрении, методологически базируется на редукции сложного к простому. Применительно к сложным системам этот подход перестает работать. Относительно аналитики чувства дело обстоит точно так же. Наука пытается сделать простые ощущения мерой для сложных чувств и переживаний. Самая главная ошибка при исследовании человеческих чувств состоит в подмене тезиса: полагая, что предметом исследования являются простые чувства — в действительности рассматривают осознанные чувства, т.е. рефлексии или интроспекцию чувства (о сознании как рефлексивной структуре см. гл. 2). Когда мы говорим о чувстве, как о субъективной данности того, что происходит в теле и с телом, то на философском языке это принято называть рефлексией, а в психологии — интроспекцией.

Попытка философски обойти принцип интроспекции (как в бихевиоризме) приводит к нелепостям.

Воспользуюсь целиком цитатой из работы В.А. Лефевра «Конфликтующие структуры». «Схема бихевиоризма обладает одним удивительным противоречием. Предположим, что в качестве стимула исследователь употребляет некоторый текст, имеющий смысл. Совершенно очевидно, что реакция испытуемого в значительной степени предопределена смыслом. Но текст обретает смысл лишь во внутренних мирах испытуемого и экспериментатора; как физический объект — это последовательность букв или звуков. Следовательно, для того, чтобы выяснить, что является стимулом, экспериментатор должен обратиться к своему внутреннему миру, т.е. совершить интроспективный акт! <...> Таким образом, отказ от интроспекции приводит к содержательному тупику, или вынуждает использовать её, скрывая от самого себя. <...> физиологические состояния должны быть истолкованы. Например, невозможно регистрировать боль с помощью какого-либо измерительного прибора. Можно измерить только некоторый физический параметр. После этого параметр может

быть истолкован экспериментатором как «боль». Исследователь должен обратиться к опыту своей индивидуальной внутренней жизни» [Лефевр 2003: 13—14].

Можно сколько угодно разбирать, что происходит в организме, в нервной системе, но такой анализ никак не поможет нам раскрыть тайну рефлексивности, т.е. субъективной данности того, что происходит в организме. Исследователь не замечает рефлексивности чувства, поскольку он сам изначально находится в позиции рефлексии.

Естественнонаучный подход к факту чувственной жизни может опираться только на объективные свидетельства¹. Таким свидетельством является принцип само-организации, который присущ как минимум всему живому (всем организмам). Чувство это регулятивный принцип самоорганизации. Организм не может жить и выживать, если у него нет внутреннего чувства соответствия его текущего состояния некоторой норме. Однако естествознание ничего не может сказать о субъективности чувства. Субъективность не ловится в естественнонаучные сети, поскольку она изначально положена духовной деятельностью самого исследователя. Субъективность не свойство объектов, но сама среда, в которой находятся объекты научных исследований.

Невозможность исключать рефлексивную позицию наблюдателя из физического эксперимента стала очевидной для квантовой физики, но недостаточно усвоена представителями других областей научного знания, которые до сих пор часто питаются иллюзиями наглядных представлений.

Чувство самого себя: к феноменологии высших эмоций

В научной психологии эмоций принято различать предметные чувства (чувственные образы и ощущения) и «беспредметные», которые обычно именуют эмоциями типа чувства покоя, радости, тоски, ужаса и пр. Эту беспредметность эмоций Сартр ярко характеризует как «падение сознания в магическое» [Сартр 2001]. Вопреки языку, который упорно связывает общим именем «чувство» и зубную боль и тоску, и сладость и комфорт, здесь возникает впечатление, что между предметными чувствами (образами) и эмоциями нет ничего общего, что они имеют разную природу. Я предлагаю статью на сторону языка и исходить из того, что эмоции и простые ощущения имеют один и тот же регулятивный принцип. Более того, именно высшие и сложные эмоции

¹ С физиологической точки зрения эмоция есть активное состояние системы специализированных мозговых структур, побуждающее изменить поведение в направлении минимизации или максимизации этого состояния.

являются ключом к пониманию низших и простых предметных ощущений.

Чувственные ощущения (коррелятивные нашим органам чувств) находятся в самом низу лестницы чувств, а на вершине чувств находится воображаемое, т.е. то, чему в предметном мире в явном виде ничего не соответствует. Воображаемое, как высшее, является ключом к пониманию низшего. Принцип работы воображения ясно показывает *образный* (рефлексивный) характер уже простейших ощущений, а далее восприятий и представлений.

Следует иметь в виду, что отдельные ощущения и восприятия онтогенетически возникают (дифференцируются) в поле сознания *позже* общего чувства присутствия. Вот это общее чувство или переживание своего присутствия характеризуется явной беспредметностью. По мере формирования дифференцированной карты собственного тела и окружающего предметного мира возникают и отдельные предметные представления, восприятия, ощущения. Таким образом, общее переживание присутствия начинается с <беспредметного> чувства себя. В последующем состоянии сознательной жизни самочувствие также становится дифференцированным, включая в себя такие «самочувствия» как тревога, скука, уверенность в себе, одиночество, спокойствие.

Экзистенциализм не случайно (хотя и односторонне) обратил внимание на эти негативные чувства как свидетельства чистой экзистенции. Относительно этих чувств мы не можем определенно сказать от чего они случаются. Тогда как позитивные чувства, как правило, связаны с какими-то обстоятельствами или предметами.

Обстоятельства, вызывающее то или иное *самочувствие*, могут быть раскрыты, но это ничего не меняет в том, что эти переживания беспредметны, в них нет ясной интенциональной направленности, они характеризуют отношение, которое имеет место между душой (самостью) и телом, телом, которое «в норме» дано нам без всяких органов. «Тонкие» душевные переживания — типа тоски или скуки оказываются в этом отношении вполне подобными телесно привязанным чувствам сытости, или наркотической эйфории, или возбуждению и т.д. Современные возможности фармакологии и компьютерного моделирования образов и эмоциональных состояний — не оставляют здесь каких-либо романтических надежд. Все чувства и самочувствия завязаны на состояния тела.

Отношение Самости к общему состоянию её тела, как (1) общее чувство присутствия, всегда идёт первым и только потом разбивается на отдельные чувства. Принцип разбивки задан структурой направленности (отношений) человеческого бытия: (2) отношением к предметному внешнему миру, чему соответствуют представления, восприятия и ощущения, (3) отношением к другой субъективности, чему соответствует специфическое эросное чувство общности,

онтогенетическим образцом которого является телесный контакт (мать-ребенок)¹, (4) отношением к трансцендентному, которому мы в первую очередь обязаны «метафизическим» чувством своего присутствия, «ностальгией по бытию» и всем тем чувствам, которые сопровождают интуиции и вдохновения, открытия и пр.

Но, и это главное, что нужно иметь в виду при аналитике чувств: в чувстве переживается не состояние тела, но *отношение* к тому, что в теле происходит, т.е. *значение*. Самость непосредственно имеет дело с тем, что современная теория информации (теория *связи*) называет *сигналом*. Основная ошибка обычной трактовки чувства заключается в том, что само отношение (связь) не рассматривается как реальность особого рода. Тогда и возникает *иллюзия имманентности*, будто предметом чувства является некий происходящий в организме нейрофизиологический процесс. Переживание боли <зуба> это не само состояние возбуждённого нерва, но субъективное значение (код) этого процесса для Самости. Все чувства имеют место только в пространстве «между» Самостью и её телом.

Эмоции непосредственно демонстрируют знаково-символический характер всех чувств, именно то, что чувство есть переживание субъективного *значения* топологической структуры того или иного телесного состояния. Факт рефлексивности этого переживания указывает на инаковость чувственного образа и переживания относительно Я, Самости или души. Совпадение или слияние чувства и самости — будет означать неменяемость субъекта, то, что он находится в состоянии аффекта. Животное *неменяемо* именно потому, что оно не различает чувство и себя, т.е. оно как-бы постоянно находится в состоянии аффекта.

Символический характер эмоций выражается в том, что человек может отстранённо о них говорить: «Я в печали», «Мне хорошо» и пр. Стоит заметить, что общий метод всех направлений психотерапии состоит в том, чтобы навязчивые состояния и аффекты вывести в символический (рефлексивный) план. «Там, где было Оно, должно стать Я» — согласно ведущему принципу психоанализа.

Эмоции только тем отличаются от предметных чувственных образов, что они операционально независимы от предметной среды². Операциональная независимость — это то, что отличает символ от знака. Знак (означающее) привязан к обозначаемому (предмету); символ — от него операционально независим. Так и с чувствами: есть чувства, которые в норме принципиально привязаны к предметной среде (если иначе, то это галлюцинация); и есть чувства, зависимые только от слов или иного символического выражения. Такого рода чувства вызываются

¹ На подчеркивании значения этого телесного контакта во всей последующей жизни человека построена «телесноориентированная терапия» [Лоуэн 2002].

² С этим связана возможная недостоверность эмоций и то, что эмоции могут искажать реальное положение дел. В этом случае и говорят: «Это эмоции!».

произведениями искусства. Это то, что мы чувствуем, слушая музыку, вникая в поэтическое слово и пр. Нельзя не заметить, и это особенно видно в самом «чистом» искусстве — музыке, что высшие чувства также телесны, что они воздействуют на общее психофизическое состояние или чувство себя, особым образом гармонизируя это состояние, доставляя тем самым субъекту эстетическое удовольствие (см. ниже). Эмоции — это символические оформленные чувства. Они действительно беспредметны, поскольку позволяют субъекту коснуться преданного нам безусловного единства мира, его логосного начала¹. Мы имеем все основания для того, чтобы, как это сделал Ж.П. Сартр, поместить эмоции (символически оформленные чувства) в сферу воображения.

Воображаемое

Чувственное восприятие служило общей моделью понимания сознания в философском материализме и эмпиризме. В рамках этой модели сознание понималось как субъективное отражение объективной реальности. (Использовался образ сознания как зеркала или как восковой дощечки, на которых внешний мир оставляет свой отпечаток). У нас нет никаких оснований оспаривать этот факт: сознание действительно отражает реальность, но только активно. Если зеркало, то живое; если дощечка, то переживающая написанное на ней. Как только ставится вопрос о природе активности сознания (а это тот же вопрос, что о природе субъективности), то границы истинности указанной модели принципиально сужаются. Наивысшую активность сознание-субъект проявляет на уровне творческого воображения. Когнитивные (информационные) образы окружающей среды создают уже насекомые. Если мы хотим понять природу человеческого чувства, то нужно объяснять его высшее, а не низшее проявление. Между «любовью» пчелы к нектару и кондитерским искусством нет естественной связи. В отличие от животных, в которых образы создаются воздействием среды на организм, человек может *Сам* создавать образы, так или иначе проецируемые во внешний мир (это и есть во-ображение). Отсюда понятно, почему именно воображение является преимущественной областью художественного творчества.

Допустимо говорить о том, что человеческое воображение в качестве материала использует простые чувственные образы, конструируя из них сложные комплексы (пусть примером будет кондитерское изделие).

Таким образом, аналитика самочувствия выводит нас на главный феноменологический факт собственного присутствия, как условия возможности вообще что-либо испытывать и переживать. Теоретически

¹ Гераклитовский Логос это всё объединяющее мировое начало постоянно «звучащее» в душе человека.

это вопрос самоидентичности человеческого индивида, способности человека воспринимать себя как *того же самого в потоке времени*.

ПРИСУТСТВИЕ ЧУВСТВА В ДРУГИХ ИЗМЕРЕНИЯХ

Не может быть бесчувственной мысли, веры и воли. И это означает простое: всё проходит через опосредование опытом телесности. Но в отличие от *непосредственных* чувств, когда Субъект переживает свое конкретное состояние (покоя, радости, тревоги), во внешнеориентированных состояниях чувствующее тело выполняют только *опосредующую роль*.

Человеческое тело включено в мир по-разному. Одно дело, когда я использую вещь как орудие (здесь оно орудие моей воли), другое — как предмет потребности, как то, что я готов сделать частью своего тела (съесть). Еще иначе — в отношении к телу другого Субъекта (к любимому телу Ближнего) и совсем иное, но очень показательное — к телу (плоти и крови) Христовой (в таинстве причастия). Но при всей разнице принцип чувства реализуется везде. В той мере, в которой внеположенная вещь принимается как *тело или плоть* (а не как объект) она обретает для нас чувственный облик, становится чувственным образом. Заметим связь со спецификой органов чувств. В инструментальном отношении я должен воспринимать вещь зрением и слухом как внеположенную. Вещь вошедшую в меня как пищу — вкусом и обонянием. Как вещь, положенную в виде тела Ближнего — это будет великое эросное чувство (как желание слияния тел). Но все эти чувства возможны только потому, что есть мое тело, есть отношение субъекта к своему телу, которое опосредует все остальные отношения и превращает вещи в тела.

Чувство веры

В обыденном представлении вера, а особенно в её модификациях доверия, верности и уверенности, рассматривается как разновидность чувства. В этой позиции есть только та правда, что веры без чувств не бывает, но равно как и без мысли и без воли. На обыденном уровне, не имея сформированного религиозного опыта (т.е. опыта, опирающегося на определенную традицию) различить веру и чувство невозможно. Для обыденного сознания невозможно вместить в себя формулу, что «любовь есть полнота бесстрастия» (Ефим Сирин). Поскольку для естественной установки обыденного сознания чувства всегда первее, то перенос этой установки в рефлексивный план, приводит к тому, что чувства *начинают вести* веру. Формирование религиозного опыта в значительной степени направлено на то, чтобы перевернуть эту естественную установку сознания, так, чтобы вера начала вести чувства. Сделать это невозможно, не различая в себе *номосы* чувства и веры.

Отношение веры и чувства остается вне рефлексии до тех пор, пока не проведено различие между ними. Здесь надо обратить внимание на религиозную практику (принятую во всех религиях), связанную с работой над своим телом. В принципе эту «практику себя» можно назвать практикой аскезы [Хоружий 1998]. Хотя содержательно эти практики сильно отличаются (например, в христианстве, буддизме, исламе), но сам технический принцип является общим. Он направлен на то, чтобы ослабить телесную зависимость человека от предметных чувств и забот. Как говорит один из учителей дзен, «мы не видим звёздного неба, только потому, что вокруг нас слишком ярко горят огни окружающего города».

Чувство, ведомое установкой веры, как бы возвращается к своему первому «младенческому» состоянию. В общем плане это чувство своего «относительного» присутствия как причастного Абсолютному. Часто его называют метафизическим чувством.

На первостепенную важность этого чувства обращают внимание многие психотерапевтические практики. Например онтопсихологический подход утверждает, «Метафизическая ностальгия по бытию — это неодолимая тяга к самореализации, к выходу за пределы того, что уже постигнуто опытом. Это — внутренняя потребность, невятная, но хорошо отличимая от обычных инстинктов, требующая устремления всей жизни к чему-то высокому и абсолютному» (А. Манегетти).

На психологическом уровне различие и потому взаимозависимость веры и чувства достаточно отчетливо проявляется как различие интуиции и чувства. Феноменология не случайно характеризует направленность сознания на предметы разного рода (интернациональные акты) как чистые интуиции (*intuitus purus*). Интуиции актуально не имеют формы чувственного переживания (но они безусловно как-то субъективно проживаются), и как таковые они сверхтелесны. Только при особых условиях и особой направленности интуиция очувствуется. Например, выбор нужного слова в последовательности предложения происходит как правило интуитивно. Нельзя сказать, что нас сопровождает «чувство правильного слова». Хотя при некоторых ситуациях интенсивного поиска смысла (в поэтическом творчестве) такое чувство может появиться.

Чувство понимания и мысли

В общем случае чувство вносит в мышление образность. Образность не является чем-то внешне положенным мышлению, но есть условие его осуществления. Когда субъективное чувство (переживание) направлено на другую субъективность, оно становится со-переживанием. Сопереживание, в отличие от эмпатической включенности, символически опосредовано или, то же самое, опосредовано

пониманием. Мы сначала вступаем в понимающее отношение и только потом со-переживаем.

В силу оппозиционности мышления и чувства произвести их различие не составляет особого труда. В отличие от чувства веры риск здесь скорее обратный: вообще разорвать их связь, не увидев в какой мере мышление обязано чувству и наоборот. Занимаясь некоторыми видами интеллектуального труда (типа счёта) мы замечаем, что чувства скорее мешают, чем помогают думать. Отсюда, казалось бы, можно сделать вывод, что мы тем лучше думаем, чем меньше чувствуем. Но этот пример крайний и в целом не характерный для человеческого мышления. В норме «голых» человеческих мыслей не бывает. Человек вполне может перепоручить чистые интеллектуальные операции «умным» машинам, оставляя себе вдохновенное творчество. Как раз опыт творчества всех его видов показывает насколько интеллектуальная продуктивность зависит от чувства.

Основное феноменологическое открытие греков, которое сделали только они — автономия мысли. Но именно понимание автономии мысли (рождение логики) только и позволяет поставить разумный вопрос о союзе мысли и чувства. Не отличая себя от чувства, мысль оказывается в полной зависимости от него.

Эта связь хорошо заметна, когда мы схватываем мышление у его истоков, т.е. на уровне понимания <Ближнего>. Мышление начинается с понимания и переживания близости. Едва ли понимание мы будем отождествлять с каким-либо чувством, хотя чувство взаимности и взаимопонимания нам вполне знакомо.

Чувство воли или господства

Способность относится чему-либо как к объекту есть характеристика воли. По сути это есть инструментальное отношение. Вещь не обязательно должна предстать в качестве объекта (как орудие моей воли). Вещь может быть желаемая как то, что в перспективе может стать моим телом. Как пища например. Вот почему следует различать вещь как объект (предмет действия) и вещь как тело.

Воля есть способность к целенаправленному действию, в общем смысле — способность к жизнедеятельности. Действие и деятельность непосредственное осуществление этой способности. Действие аналитическим предпологает предмет, над которым свершается волевой акт. Не сильно преувеличивая, можно сказать, что своим целеполагающим действием субъект навязывает свою волю предмету, осуществляет своё господство над ним. Но предмет должен быть чувственно дан, чтобы с ним можно было что-либо сделать. Очевидная функция способности чувства относительно волевого действия — представлять ему предмет. Экспериментальные данные подтверждают, что принципы действия и чувства различны. (Мы знаем, что чувства могут обманывать действие и экспериментальная такая ситуация

моделируется достаточно просто). В волевом акте способности ощущать, воспринимать и представлять предмет только входят в его необходимые условия, но не составляют его сути.

Волевой акт имеет сложную временную структуру. Он начинается как желание что-то сделать, формирует идеальный план действия, предпринимает оценку и поиск ресурсов и только потом переходит к реализации. На всех этих этапах воля сопровождается чувством (равно как и мыслью и верой). Феноменально чувство воли представлено как желание. Воля довольно часто отождествлялось с желанием (такова позиция всего психоанализа). Но на самом деле желание есть только след чувства в пространстве опыта воли. Собственный принцип воли — это усилие быть. Усилие в «идеальной норме» не является желанным в феноменологическом смысле, при том, что в самом желании чувство и воля переплетены настолько, что субъективно развязать их узел почти невозможно.

В собственном опыте это различие выглядит как желание что-то и как само действие, осуществляющее это желание (желание поесть, например, совсем не то же самое, что воля к добыванию и приготовлению пищи).

ЗАБОТА О СЕБЕ

Вернемся к первичной установке сознания (рефлексии) полагать, что моё тело это и есть «Я сам». Безусловная правда этой установки состоит в том, что ничего во мне и в сознании не происходит без участия тела (хотя бы «тонкого»¹) и, соответственно, чувства тела как самочувствия. Сознанию первично не дано видеть и понимать, что тело — это только один из участников того, что происходит в сознании, а потому оно естественно преувеличивает значение тела, чувства и самочувствия. (Такова вообще особенность детского самовосприятия). Находясь в этой же установке, сознание присоединяет к самочувствию все другие мироотношения и начинает рассматривать заботу о себе как этический принцип бытия. Однако в зависимости от уровня развития рефлексии в «заботу о себе» может вкладываться прямо противоположный смысл: от сократовской и стоической заботы о своей душе до гедонистической заботы о получении максимума удовольствий. Во всяком случае на философском уровне рефлексии вопрос об отношении к своему телу или плоти приобрел статус *учения об искусстве заботы о себе*.

¹ Я не рассматриваю здесь мистические учения Востока о множественности тел («ментального», «астрального» и проч.), но допускаю, что как всякая традиция, выдержавшая испытание временем, для такого учения есть основания.

Тема истории и философии искусства заботы о себе — центральная в творчестве М. Фуко¹. Находясь на преобладающей в западной антропологии позиции одинокого субъекта, Фуко дает хотя и самую подробную, но тенденциозную трактовку принципа «заботы о себе» (стоического — *cura sui*). В частности он вообще обходит обсуждение вопроса зависимости заботы о себе от заботы о другом. Так, Фуко утверждает, что Сократ прежде всего «человек заботы о себе и он им остается», но вместе с тем он «всегда и в первую очередь был тем, кто останавливался на улице молодых людей и говорил им: «Пора позаботиться о себе» [Фуко 2007:20], т.е. выказывал заботу о других, считая себя жалищим оводом, действующим по повелению богов. Как с таким пониманием заботы может быть совмещена её гедонистическая или эпикурейская трактовка? Что означает обсуждаемая далее христианская забота о себе, воплощенная в практике аскезы? Почему забота о себе может носить и пониматься столь различным образом? Вразумительно ответить на эти вопросы невозможно, не проводя различия мироотношений субъекта. А это означает необходимость сузить смысл принципа заботы о себе.

Я предлагаю рассматривать вопрос *заботы о себе* в узком смысле заботы о собственном самочувствии как должном состоянии души и тела в их единстве. Понятно, что такая забота, предполагая полюсы жизненного отношения души и тела, может иметь разные акцентировки: от заботы о здоровье, до заботы о спасении души. В любом случае такая забота будет иметь вид некоторой практики и в качестве непосредственного критерия использовать самочувствие. В одном из вариантов забота о себе может использовать известный античный принцип: «в здоровом теле — здоровый дух». Во всех случаях, иногда неявно, центральным моментом этой заботы является само отношение души и тела, вокруг которого строится та или иная практика или искусство заботы о себе. (Собственно в этом смысле Фуко и рассматривает эту заботу в «Использовании удовольствий»). Наука и искусство заботы о себе тогда предстает как *высший уровень* рефлексивной соотнесенности души с телом. Забота о себе точно совпадает с одним из мироотношений субъекта, сочетаясь с рефлексивной соотнесенностью с Богом, Ближним и Природой. Забота — первый и ведущий экзистенциал в дазайнанализе Хайдеггера — собственно есть иное именование рефлексивной соотнесенности с Иным в её высшем проявлении *участного отношения* (см. гл. 8). Проявлять участие и проявлять заботу о ком-то или о чем-то — это почти одно и то же. (Использование термина «участие» вместо «заботы» обусловлено непреодолимой двусмысленностью последнего. В нем, на что обращает внимание Хайдеггер, присутствует значение собственной и чреватой негативными последствиями озабоченности). Понятие *участия* имеет

¹ Прежде всего это трехтомная «История сексуальности» (1976—1984). Т. 1 : «Воля к знанию»; т. 2: «Использование удовольствий»; т. 3: «Забота о себе». А так же «Герменевтика субъекта» и «Управление собой и другими».

собственно этический смысл без примеси «маниакальной озабоченности». В отличие от просто *заботы*, участная забота о себе имеет выраженный характер *нравственного усилия*, преодоления *естественной склонности* человеческого организма. (Эта склонность выражена в трех базовых инстинктах живого организма: питание, размножение и безопасность).

Субъекта не может не заботить его общее самочувствие, но эта забота далеко не всегда имеет вид участного (этического) отношения к состоянию тела. Участная забота о себе всегда имела вид аскезы, т.е. некой практики ограничения и искусства управления самочувствием. В самом простом варианте это управление выглядит как ограничение удовольствий от еды, секса, расслабленного пребывания и как усилие физической тренировки тела, поскольку легко замечено: предоставленные сами себе т.н. естественные потребности и удовольствия ведут в конечном итоге к плохому самочувствию, к болезни и преждевременной смерти. Самым простым примером такой участной заботы о себе является физзарядка. (Заметим, что поддерживать свой физический тонус и здоровье — минимально, но соответствует принципу стремления к идеально должному). Но если человек не знает других забот, то он конечно гипертрофирует основания *заботы о себе*. Мы часто наблюдаем поведение людей маниакально заботящихся о своем здоровье или о гипертрофии своей телесности (культуризм). Тем самым, слишком большая, не ограниченная другими мироотношениями, забота о себе деформирует сознание.

У нас нет оснований отрицать право и значимость стремления человека к чувственным удовольствиям, ведь достаточно заметить, что использование удовольствий это и наука и искусство. Удовольствие это не то же самое, что насыщение некоторой потребности (хотя без него не бывает). Поэтому использование удовольствий представляет особую проблему науки и искусства чувственной жизни (это также тема Фуко).

Эстетическое удовольствие

Эстетика (термин от греч. «чувствующий») получила статус философии и теории искусства в силу достаточно понятного различия: удовольствие мы получаем не от чувства как такового, но его правильной, соотношенной с иным, организации: красок (живопись), звуков (музыка), движений (танец), вкусов (кулинария), значений слов (поэзия). Г.-Г. Гадамер имеет все основания, чтобы сказать: «эстетическое переживание суть переживания вообще»¹. Апория хорошего *самочувствия* заключается в том, что в себе самом оно невозможно. Чтобы чувствовать себя хорошо, нам, по большому счету, необходим Бог, Ближний и природа, между которыми установлены гармоничные отношения. Хорошее внутреннее состояние (в том числе и

¹ Это одна из ведущих тем его работы «Истина и метод» [Гадамер 1988].

здоровье) всегда является результатом установления соразмерных и гармоничных отношений с Иным. Достижение этого — миссия великого искусства. Но и по малому счету — иногда достаточно гармонии и в рамках соотнесенности с чем-то одним, как в случае услаждение слуха, глаза или вкусовых ощущений.

Искусство ярко демонстрирует нам вот эту необходимость для человека чувственно ориентированной рефлексивной соотнесенности с Иным. Эстетическое удовольствие тем отличается от органического, что оно соотнесено с тем, чем в данной ситуации не являюсь я сам. Эстетическое — это всегда про Иное¹. Еще раз стоит обратить внимание на то, что даже эстетическое отношение к собственной телесности предполагает остранение от неё, отношение к телу как иному.

Отсюда диалектика эстетического. Будучи ярким проявлением заботы о себе, эстетическая активность субъекта вынуждена *взять на себя заботу о другом*. Вот это оборачивание заботы о себе, переход эстетического в этическое и обратно путает всю картину. Грекам было дано хорошо понимать связь красоты (гармонии), этического блага (справедливости) и истины. Считая счастье высшей целью человеческой жизни, они никогда не путали его с удовольствием, хотя и признавали, что правильная забота о себе — ступень к нему.

Резюме раздела. Чувство — это есть проживание и переживание отношения субъекта к своей телесности или рефлексивная соотнесённость души со своим иным — телом. Тело и чувство всегда опосредуют отношения субъекта к вещам, другим субъектам и к Богу. Без самочувствия ничего не бывает. Стремление к хорошему самочувствию как идеально должному — выглядит как забота о себе и составляет логику чувства.

¹ Согласно эстетике Гегеля и Тэна — законом искусства является идеально должное (идеальный тип) воплощенное в чувственно воспринимаемой индивидуальной форме.

СПОСОБНОСТЬ ПОВЕЛЕВАТЬ

ОБЩИЙ КОНТУР ПРОБЛЕМЫ ВОЛЕВОГО МИРООТНОШЕНИЯ

Каждое измерение человеческого бытия-в-мире (мироотношение) имеет свою логику или свой собственный регулятивный принцип. В одном из этих измерений Субъект способен встать в особое господствующее отношение к Иному, проявить свою волю к власти над ним, поставить Иное в положение пассивного объекта относительно себя как активного Субъекта. В рамках этого мироотношения Субъект делает Иное предметом своего желания и активного трансформирующего действия.

Мы конечно можем заметить, что отчасти Субъект относится таким образом ко всему, что попадает в поле его рефлексирующего внимания; и во всех случаях, когда он вынужден проявить бóльшую, господствующую активность в сравнении с бóльшей пассивностью Иного. Но действовать *целиком* в логике господствующего субъекта он может только тогда, когда имеет дело с «неодухотворенным» предметом внешней природы (окружающей среды). В этом случае волевое отношение к Иному обнаруживает собственную логику. Коротко говоря — это логика субъект-объектного, предметно-деятельного отношения.

Господство полагает подчинение. Игра сил господства и подчинения разворачивается во всех измерениях человеческого бытия, во всех мироотношениях Субъекта. Но только в отношении Субъекта к вещному, предметному миру его претензия на господство носит, скорее всего, безусловный характер. В остальных случаях эта претензия может быть оспорена. Более того, в отношении к своей плоти, к другому Субъекту (Ближнему) и в отношении к Абсолютному Субъекту эта претензия в принципе несостоятельна. Несостоятельна потому, что в этих отношениях действует иная логика: в отношении к Ближнему это логика взаимности (взаимопонимания), в отношении к Абсолюту — логика сопричастия, в отношении к своей плоти — логика

сопринадлежности. Взаимность, сопричастность и сопринадлежность можно, однако, всегда рассмотреть в рамках полярных координат господства-подчинения. Субъект может стремиться навязать свою волю «непредметносущему», поиграть с ним в господство и подчинение, превратить его в объект. Что из этого может получиться, мы посмотрим.

После того, как Кант совершил «коперниканский переворот» в философии, показав активную роль субъекта в познании, *волюнтативный* подход стал получать всё большее распространение в философии. В его рамках определилось три направления: (1) от А. Шопенгауэра к Ф. Ницше и далее к психоаналитической трактовке человека (здесь актуализирована проблематика воли к власти и принципа желания); (2) от структурализма к постструктуралистской идее дискурса власти и дискурсивных практик; (3) от Маркса к современному деятельностному подходу и принципам социальных практик. Каждое из этих направлений схватывает действительный момент волевого отношения человека к миру, но схватывает односторонне.

Сразу замечу, что эти три направления представляют собой акцентировку философского внимания к одному из трех *уровней* волевого отношения субъекта к Иному: экзистенциально-онтологический (воля к власти), культурно-символический (дискурс власти) и институциональный (социальная практика и технология властных отношений). Теоретические трудности, с которыми сталкиваются эти направления, связаны именно с тем, что сложный, многоуровневый характер этого мироотношения редуцируется и упрощается до своего отдельного момента, который по этой причине приобретает гипертрофированный вид.

В структуру воли, как стремления к господству, входит желание и действие. Можно просто сказать, что воля есть *желание, доведенное до действия*. Таким образом, понятие воли к власти, «если убрать дифирамбическую патетику, которой обставил ее Ницше, означает не что иное, как просто способность осуществить задуманное» [Бубер 1995: 187].

ВОЛЯ В ОНТО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Воля к власти

От человека никоим образом нельзя отнять стремление к власти в его отношении к Иному. Можно оспаривать приоритетный характер этого стремления, но нет никаких оснований отрицать его наличие. Человек действительно не может жить, не устанавливая своей власти над окружающим его миром, не превращая сущее в объекты своего желания. В рамках осуществления своей воли человек утверждает себя в качестве субъекта, все остальное превращая в объект.

Наиболее последовательно идею человеческого бытия, сосредоточенного на стремлении к власти, пытались провести А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. Так создавался образ человека, способом бытия которого является борьба за выживание, за ресурсы и за жизненное пространство. Эта позиция входит в более широкий мировоззренческий контекст, обычно именуемый «философией жизни». В разных оттенках, но это философское мировоззрение исходит из того, что жизнь есть борьба, а *воля к власти* по-сути есть то же самое, что *воля к жизни*. Формирование этого философского направления является закономерным итогом новоевропейской установки на то, чтобы всячески подчеркивать активно-деятельную природу человеческого бытия, иначе говоря, его субъектность. Фактически вся новоевропейская субъект-объектная парадигма есть сначала не явное, а затем вполне осмысленное утверждение волевого отношения человека к миру, в рамках которого окружающий мир становится полем предметной деятельности человека, а сам мир — «картиной мира»¹, где человек из участника мировой драмы, становится (или мнит себя) его внешним наблюдателем. Потому новоевропейская субъект-объектная парадигма познания есть только иное выражение волевого отношения человека к Миру, в том числе и в сфере познания. Именно это обстоятельство вполне разяснили нам Шопенгауэр и Ницше. Позиция этих философов имеет основания, но не гипертрофировано ли оно? Утверждение себя как активного субъекта жизни означает ли, что субъект — только тот, кто властвует? Согласно этому течению мысли так и получилось: только властвующий над другими это и есть подлинный субъект всякого отношения, истории и социальной практики. Игнорируя множественность мироотношений, в которые способен выступать Субъект, философия воли к власти покрыла их своей логикой, своим регулятивным принципом господства. Достигнув всех возможных теоретических и практических преувеличений, эта философия начала сворачивать свои претензии на универсальное объяснение природы человека и сегодня мы наблюдаем, скорее обратную картину. В той же самой логике воли к власти, каждый отдельный человек скорее видится агентом её бессознательных сил. Как раз об этом говорит нам проблематика дискурса власти.

Феноменология воли к власти

Элементарный волевой акт — внимание

Исходная проблема опыта — способность вычленения отдельного предмета (вещи, свойства) из «шума» окружающего мира. Сенсуализм считал и большая часть людей думают так до сих пор, что мы

¹ См. «Время картины мира» М. Хайдеггера в [1993].

воспринимаем предметы как таковые в их *естественной отдельности* от других предметов.

Только в XX веке в психологии появилось понимание того, что все восприятия обязаны своим феноменологическим статусом специфическому активному усилию, которое предпринимает субъект, вычленив предмет или его свойство на фоне всех остальных источников информации. Предметное восприятие есть продукт более или менее осмысленного различения, т.е. вычленения комплекса «стимульных факторов» из фона. Основной вклад в разработку этой проблемы внесла гештальтпсихология. Она показала, что никакое внешнее ощущение не существует само по себе. Мы не ощущаем голубое само по себе, но видим голубое небо, значимое звуковое сообщение воспринимается на фоне шума и т.д.

Точно такую же операцию различения проводит субъект, вычленив себя из окружающей среды. Заметим, что в состоянии «умственной расслабленности» мы как бы растворяемся в окружающей среде, наше чувство отдельности становится размытым. Психология восприятия предполагает, что животные всегда находятся в таком состоянии, целиком не вычленивают себя из окружающей среды. У нас есть все основания утверждать, что восприятие себя как субъекта, как Я есть волевой акт, есть эффект нашего умения, усилия и решимости быть.

Волюнтаристическая теория сознания показала, что сознание это не столько отражение внешнего мира, сколько управление вниманием при восприятии внешнего мира. Сознание это всегда, но помимо всего прочего — активное действие.

Желание

Философия жизни и далее психоанализ увидели в желании суть человеческого бытия. Для этого есть основания. Желание — это негативная сторона сущностной черты человека, его стремления к Иному и к идеально должному как *отсутствующему*. Желание, по выражению Ж. Лакана, состояние и переживание «нехватки бытия» и неутоляемая «жажда полноты бытия» [Лакан 1999]. В этом состоит онтологический смысл желания.

По своему регулятивному принципу желание отличается от чувства, хотя феноменально они друг без друга не существуют, всегда представляют некий союз. Отличие состоит в том, что желание свидетельствует об *отсутствующем*, а чувство о *присутствующем*. Поскольку в сознании *присутствующее* и *отсутствующее* постоянно меняются местами, то психологически провести между ними различие весьма затруднительно. Здесь я прошу обратиться к собственному опыту и заметить разницу между чувством голода и желанием поесть, между желанием кого-то увидеть и испытываемым чувством скуки. Чувство отсутствия оборачивается волевым желанием, когда субъект совершает какие-то действия, чтобы его удовлетворить.

Вторая существенная разница между чувством и желанием в том, что чувство пассивно и локализовано «внутри» человека, а желание активно и требует выхода «наружу». Ж. Лакан выразил это различие в принципе: «Желание всегда есть желание Другого». Именно эта направленность желания во вне (интенциональность желаний) феноменально отличает их от чувств как таковых. (В этом выражении имеется еще и второй смысл, что желание «внушено» мне другим человеком в интерсубъективном общении).

Но конечно чувства и желания в норме полагают и дополняют друг друга. Они связаны так, что сила желания (сила воли) выводит чувства за пределы чувства самого себя. И тот факт, что мы ощущаем сладость сахара, а не раздражение рецептора, видим вещь, а не ее сенсорный образ на сетчатке глаза, связан с желанием сахара и желанием вещи, т.е. с волевым началом человеческого бытия. Воля это такая внутренняя сила (энергия), которая выталкивает все происходящее внутри на пределы собственно внутреннего мира. Именно таково ее значение для всех остальных способностей человека и недостаток этой силы известен в виде самого сложного для излечения психического заболевания — аутизма. Безволие позволяет вере, чувству и мысли пребывать как бы во сне, довольствуясь тем, что спонтанно происходит на экране сознания.

Действие

То, что делает сущее субъектом — его собственная, не спровоцированная извне, активность. Потому субъектность имеет свою меру: она равняется мере собственной активности. Отсюда понятно, почему волюнтаристический подход стал методологическим основанием философии жизни. Ведь жизнь это несокрытая активность. Мы узнаем живое по его *собственной* активности, которая не обусловлена (как нам кажется) внешней причиной.

Здесь есть свои, хотя и проблематичные, но критерии. Почему движение инфузории или рост дерева мы считаем явлением жизни, а полет камня или рост кристалла, нет? Скорее всего мы используем критерий телеологичности, т.е. предполагаем, что это движение «ставит» перед собой некую цель.

Поскольку активность понимается предметно, как целенаправленная на какой-то предмет и предполагающая результат, то она трактуется как дело и деятельность (activity). В простейшем случае — действие. Отсюда *воля к власти, воля к жизни и воля к действию* имеют в виду одну и ту же ситуацию субъекта. Действие это то, что выводит внутреннее (субъективное) вовне, в объективное. И это есть акт воли, т.е. *желания, воплощенного в действии*. Способность к целевому и результативному действию — окончательное свидетельство волевой способности субъекта. О его желаниях мы можем только догадываться, о действиях можем судить.

Воля и стремление

Я предлагаю рассматривать волю как особый случай или модус стремления. Об этом стоит сказать, поскольку на первый взгляд *стремление* — это только иное выражение для *воли*. В нашей феноменологической формуле человека: <существо способное *стремиться* к идеально должному> — стремление действительно занимает центральную позицию, но оно становится волевым только при определенных условиях, когда оно становится стремлением поставить Иное *на службу* Субъекта. Мотив господства в волевом отношении является решающим. Вот почему я считаю, что трактовка воли как *воли к власти* в исходном смысле является правильной. Но не всякое стремление является стремлением к власти. Вот простейшие ситуации: человек стремится создать семью, или стремится к любви, или стремится к Богу. Такие стремления могут и, как правило, содержат волевой аспект понуждения (себя или Иного) к некоторому положению вещей, но не сводятся к нему. Стремление целиком тождественно воле только в соотнесенности с предметным миром, в остальных мироотношениях воля составляет лишь момент более широкого течения, которое приближительно можно было бы назвать *расположенностью* (это термин дазайналеса).

Те же самые соображения могут быть использованы для различения смысла *желания* и *стремления*. Психоанализ не случайно различает либидозные и танатосные стремления. Стремление к смерти не является в норме желанным (желанным оно становится в патологическом случае, для самоубийцы), тогда как либидозное стремление в норме всегда связано с желанием Другого и, наоборот, только в патологическом случае становится «желанием себя» (нарциссизм).

Таким образом в стремлении обязательно присутствует волевой момент, момент активности субъекта, но не в этом сущность стремления. Главное в нём: стремление к Иному, стремление стать иным.

ДИСКУРС ВЛАСТИ

При более внимательном рассмотрении воли к жизни оказалось, что этот жизненный инстинкт сам по себе слеп и бессилён. Потому и бессилён, что слеп. Чтобы властвовать — надо знать. Как постановила зарождающаяся новоевропейская наука: *Scientia potentia est* («Знание — сила»). Именно посредством знания человек устанавливает свою власть над природой. Но знание не есть достояние отдельного субъекта, оно не является непосредственным результатом воли к жизни (жизненного инстинкта), оно — продукт коллективной познавательной деятельности и эстафеты культурного опыта. Когда мы обнаруживаем, что сила власти определяется её инструментами, знанием и техническим

вооружением, то мы как-бы отнимаем волю к власти от живого субъекта. В этом свете человек из субъекта становится агентом бессознательных сил самой Власти.

Например, современное состояние науки не дает никаких оснований думать, что отдельный человек, что-либо *решает* в её развитии. В эпоху титанов мысли (Возрождение) возможно было иначе, но сегодня ученый это только агент силы самого знания (информационных сетей — в частности).

В ретроспективе обнаружилось, что знание и познание всегда использовалось и понималось как орудие власти: как власти над вещами, так и над людьми, а иногда и над богами (в рамках магического знания). Это стало совершенно ясным после обнаружения дискурсивного характера знания, и понимания науки, как вида дискурса [Лиотар 1998]. Соответственно и воля может быть представлена «без всякой примести остатков антропологического дискурса» (т.е. без ссылки на желание), как чистая *воля к знанию* [Фуко 1996]. Принцип дискурса открытый лингвистикой (Ф.де Соссюр), согласно которому языковое значение является результатом *различения* <знаков>, стал объяснительным принципом культурных и социальных практик. Лингвистика только переоткрыла древний и широко практикуемый принцип власти: «разделяй и властвуй!». Энциклопедический обзор всех следствий, которые вытекают из дискурсивного понимания языка, знания и науки сделал М. Фуко. Прежде всего он показал, что наблюдаемое положение вещей зависит от находящихся в распоряжении слов, а практика социальной власти (господства и насилия) в первую очередь зависит от власти номинации («этот — преступник», «этот — больной», «этот — студент» и пр.).

Мы видим насколько велики основания рассматривать волю к власти как власть дискурса (языка). Но опять-таки, не надо преувеличивать! Гипертрофия этого основания человеческого бытия неизбежно возникает, поскольку мы не видим других, независимых от него, оснований. Дискурс значим лишь постольку, поскольку он выступает *контуром* <символического> *самоописания* сил самой жизни. Дискурс может переставлять значения, комбинировать их и создавать новые, усиливать значение одного и уменьшать другого, но он не может ликвидировать имманентные желания жизни и априорные формы опыта. Власть дискурса велика, но она ограничена возможностями жизни. Можно дискурсивно направить желание поесть на тот или иной деликатес, можно даже возбудить такое желание, но никакой дискурс не способен подавить желание еды. (Исключение — культурно спровоцированная болезнь — анорексия, но оно лишь подтверждает общее правило). И это же касается желания общения, воли к трансцендентному и множеству других экзистенциальных переживаний.

Дискурс власти находит свое место, когда он рассматривается как ступень в становлении способности субъекта устанавливать то или иное

положение вещей. Впрочем эта дискурсивная и она же — символическая ступень не является последней. В проблематике дискурса власти, как правило, смешаны два уровня её осуществления: собственно символический и инструментальный (институциональный — поскольку речь идет о социальных отношениях и практиках).

ПРЕДМЕТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК «ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЗАДУМАННОГО» И ГОСПОДСТВО

Проблематика власти дискурса (как она представлена у М. Фуко или Ф. Лиотара) предполагает само собой разумеющимся, что знание сопряжено с его техническим или инструментальным приложением. Хотя большей частью так оно и есть, а для новоевропейской науки — так было всегда, всё же в принципе, знание и его техническое приложение — не одно и то же. Не всякое знание и не всякий дискурс предполагают техническое воплощение. Вместе с тем, всякая техника, действительно, есть «способ действия знающего человека, направленный на господство над природой» (К. Ясперс). Добавим: не только над природой.

Принцип деятельности, как он стал формироваться благодаря марксистской идее социальной практики (практике как критерия истины, революционной практике и др.) приводит идею властности субъекта к логическому завершению. Сами последователи марксизма и представители деятельностного подхода редко усматривают свою идейную связь с волонтактивным принципом в философии, но только потому, что их внимание (как материалистов) целиком замкнуто на внешнем (эмпирически фиксируемом) слое волевого акта жизни. Не случайно наибольшие успехи этот подход стал иметь в области позитивных наук: психологии, педагогике, менеджменте. Его последовательные сторонники и разработчики честно указывали, что деятельностный подход это не философия, а общенаучная методология (Г.П. Щедровицкий).

Но суть в другом. Если сознательную деятельность рассматривать в последовательности формообразований: желание — дискурс желания — действие, то тогда точно раскрывается смысл предметной деятельности субъекта. Человеческое бытие-в-мире не сводится к деятельности, но и немислимо без неё. Каждое мироотношение предполагает, что субъект занимает активную позицию, но субъектность не сводима к простой активности. В общем случае Субъект это субстанционализированное бытие, т.е. способность быть причиной самого себя. Активность субъекта реализуется на фоне пассивности объекта. Уже в общении с другим субъектом такая активность должна отойти на второй план. Если же этого не происходит, то это означает только то, что Другой рассматривается по аналогии с простой вещью, как объект желания.

Власть осталась бы недостижимой, если бы Субъект не создавал инструменты, разного рода технологии и институты власти. В общем случае в структуру деятельности (в её категориальном понимании) входит в синхронном измерении инструментальное средство (орудие) и предмет, т.е. то, на *что* она направлена. Деятельное отношение к миру предполагает принципиальное неравенство (асимметрию) его сторон. С одной стороны активный субъект, с другой относительно пассивный объект (предмет). Это отношение в обязательном порядке опосредовано «хитростью разума»: орудием воздействия на предмет. *Хитрость разума* (это термин Гегеля) состоит в том, чтобы «одной силе природы противопоставить другую и тем самым властвовать над обеими». Эту *хитрость* мы видим уже в простейших орудиях (топор, лук и пр.) вплоть до машинной техники и социальных институтов власти. Заметим, что хитрость разума всегда основана на принципе «разделяй <сталкивай> и властвуй».

Синхронному измерению деятельности соответствует диахронное: цель — средство — результат. Центром единства синхронного и диахронного моментов деятельности является средство (орудие) деятельности. Именно оно служит проводником властного отношения к предмету.

Совсем не случайно, что *успехи* деятельностного подхода в теоретическом обосновании разного рода социальных практик обязаны тому, что сам по себе этот подход является идеологией *успеха* и эффективности. Если субъект хочет быть успешным и эффективным (например, эффективным менеджером), то ему лучше всего принять деятельностную идеологию и методологию. Эффективность — это мера достижения желаемого результата или мера господства над положением вещей. Если ваша цель — успех и эффективность вашего дела (предприятия), то вы должны отдать приоритет деятельностному подходу, подчинив ему правила общения, дисциплинировать свои телесные потребности и, еще лучше, особым образом трансформировав свои религиозные убеждения¹.

Методологически деятельностный подход предполагает *редукцию мироотношений* Субъекта к предметной активности, когда модель или схема деятельности накладывается на рефлексивную соотнесенность с Иным: с Ближним, с телесностью и (в особых случаях) с Трансцендентным. При этом Ближний, Тело и Бог становятся <как бы> предметами трансформирующего действия, а задача Субъекта деятельности состоит в том, чтобы найти или изобрести эффективный способ (схему, инструмент) воздействия на этот предмет. Так и получается, что *решение задач*, как эффективное достижение нужного

¹ Исторически так и случилось, когда протестантская ветвь христианства стала религиозным оправданием предпринимательства и эффективного ведения бизнеса (См. М. Вебер «Протестантская этика и дух капитализма»).

результата, оказывается возможным часто только при условии указанной редукции. Но это касается только определенного типа задач.

Особо важное значение в достижении результативности имеет редукция мышления к *мыследеятельности*. (Этот концепт разработан в основном Г.П. Щедровицким). В этом случае мышление, которое по своей «природе» восходит к взаимопониманию, выстраивается по схеме деятельности, а общение или коммуникация (исключить которое из внимания конечно же невозможно) становится подчиненным моментом предметной деятельности в виде «эффективной коммуникации». Как сделать коммуникацию эффективным инструментом достижения результата (реализации субъективно поставленной цели)? Это вполне законный, но чреватый неконтролируемыми последствиями вопрос.

Если в предлагаемом описании деятельностного подхода присутствует критический момент, то он направлен целиком на ограничение его применимости. Бывают ситуации, когда все силы отдельного человека или коллектива должны быть направлены на результат (например, на победу в войне). Большая часть практических дел также подчиняется логике предметно-деятельного, властного отношения. Но если ваше *идеальное должное* это счастливая семейная жизнь, дружба, свободное и творческое самоосушествление, «стяжение благодати», т.е. то, что иногда именуют *сверх-задачей*, то предметная результативность должна отойти на второй план.

Более того, у принципа властной соотнесенности с Иным есть оппонент — это участное отношение к Иному, т.е. этика (см. гл. 8). Это участное отношение может противостоять деятельному даже в его собственной сфере, в мироотношении Субъекта к Природе, в чем пытаются убедить современное человечество разные экологические движения.

Таким образом, в рамках отношения к предметному миру человек утверждает себя в качестве активного повелевающего начала, как субъекта, а предметный мир практически становится материалом для его действий и удовлетворения его желаний.

Из самой структуры мироотношений человека к миру, понятно, что каждое из них онтологически необходимо. Человек законно может раскрывать и развивать свои способности в рамках предоставленных ему этим отношением бытийных возможностей. Главная опасность состоит в том, что регулятивный принцип одного отношения переносится в пространство возможностей другого *способом замещения*, а не *дополнения*. Так, перенесение принципа субъект-объектного отношения в пространство межличностных отношений часто приводит к тому, что Ближний, который априори вещью не является, начинает преимущественно восприниматься и использоваться как объект желания. Но и обратно, хотя и с меньшими рисками, регулятивный принцип межличностных отношений переносится на неодушевленные объекты, что известно как психиатрический комплекс фетишизма. С вещами начинают разговаривать и любить как с близкими

людьми. Такие комплексы как идолопоклонство или утверждение вещей как части своего тела (пирсинг) относятся к проблемам того же рода.

СВОБОДА ВОЛИ

Подход к человеку *исключительно* со стороны его волевой способности (волюнтаривный подход) приводит к тому, что свобода (сущность человека) приписывается исключительно воле. Свобода мыслится как свобода воли, а свобода воли исключительно как возможность выбора. Во второй главе я постарался показать, что свобода выбора производна от открытости бытия-в-мире и в этом смысле неотъемлема от субъекта во всех его мироотношениях. Свобода субъекта прежде всего выражается в свободе творческого исполнения (пример — свобода владения языком). Здесь нельзя не видеть связи воли и свободы, ведь свобода исполнения это всегда способность осуществить задуманное. Но воля — только часть условия возможности нашей свободы. (Пусть в качестве примера будет «свободный полет мысли»). Здесь нет, или почти нет, волевого понуждения к действию). Также было указано, что в соответствии с четырьмя мироотношениями субъекта возможны и четыре вида свободы. Субъект иначе свободен относительно Бога, чем относительно другого субъекта, чем относительно своей плоти и, наконец, относительно вещей (А. Мацейна). Трудности в истолковании идеи свободы вырастают от того, что принцип свободы субъекта относительно вещей переносится на другие мироотношения и тогда оказывается, что в этих отношениях субъект либо вообще не свободен, а если свободен, то только как агрессивно противопоставляющий свою волю другим субъектам или природной необходимости.

Так случилось с самого начала рождения проблематики свободы в христианстве. Как известно бл. Августин отрицал свободу человека в его сопричастности Богу. Человек свободен лишь в выборе (!) между стремлением к Богу и отказу от Него.

Но даже относительно предметного или вещного мира субъект свободен изначально не потому, что имеет выбор, но именно потому, что может занять по отношению к вещи господствующую позицию. Принцип господства (а это принцип всей воли) одновременно является и принципом свободы воли. Вот почему оправдано говорить, что *воля и свобода воли* есть <почти> одно и то же. Воля потому стала синонимом свободы, что идея свободы наиболее явно аналитически содержится в регулятивном принципе волевого мироотношения.

Возможность выбора между вещами или положением вещей — еще ничего не говорит о свободе. Такая свобода доступна и животным. Субъект свободен относительно вещи только тогда, когда у него есть

возможность трансформировать вещь согласно своему желанию или, в общем случае, согласно идеально должному.

Гончар свободен относительно данного куска глины, в первую очередь не потому, что он имеет выбор какой кувшин сделать, но поскольку он господствует над этим материалом, когда искусно формирует из него кувшин согласно своему представлению *должного*, даже если это *должное* (образец) столетиями исполнялось другими мастерами.

Мастерство и основанное на нём творческое исполнение — первая манифестация свободы воли. Такая свобода наиболее доступна субъекту и отсюда вытекает величайший соблазн перенести в полном объеме принцип свободы воли на другие мироотношения, в мастерское управление другими людьми, в спортивное мастерство (жесткий тренинг своей телесности), а то еще и «бога схватить за бороду».

Предлагаемый подход к проблеме свободы воли призван разрешить её известные парадоксы. Главный из них состоит в том, что якобы сознание свободы есть только некоторая иллюзия, простое незнание тех сил, которые нами движут.

ВОЛЯ В ЕЁ ОТНОШЕНИИ К МЫСЛИ, ЧУВСТВУ И ВЕРЕ

В той мере, в которой чувство, мышление и вера требуют действия, предполагают целеполагающую активность Субъекта относительно Иного как предмета — они обязаны этим воле. Воля начинается в отношении к предметному миру, относительно которого человек может выступить как полноценный субъект, как «субстанциальный деятель», но далее разливается во всех других. В этих мироотношениях Субъект «заимствует» силу воли из энергии своего отношения к вещам.

Воля к мысли

В своей основе и начале мысль и мышление есть стремление к пониманию сущего. Но такого рода стремление изначально многим обязано воле.

Во-первых, целью и результатом такого стремления является знание. В той мере, в которой мышление полагает этот результат, в той мере, в которой оно стремится познать сущее в смысле им «овладеть» — мышление является волевым (деятельным) актом. Всё, что выше было сказано о воле к знанию — имеет прямое отношение к зависимости мышления от воли.

Во-вторых, мышление полагает волю, поскольку является мыследействием (в отношении предмета) и речевым действием — в отношении другого субъекта, участника коллективного процесса мыследеятельности. (В теории и методологии мыследеятельности установлен принцип единства мыследействия и мыслекоммуникации). С

точки зрения мыследействия, адекватной ему формой является не познающее, но проектное мышление. Если принцип связности (а мыслить — значит связывать!) познающего мышления задан предметом познания, то принцип связности проектного мышления задан целью. В проектном мышлении воля к власти над положением вещей явлена наиболее открыто.

В-третьих, человек мыслит еще и потому, что он желает мыслить, а также стремится осуществить задуманное. Сказать, «я желаю мыслить», означает (помимо прочего), что я являюсь субъектом своих высказываний и, как следствие, отвечаю за них. Но человек не всегда и не в полной мере является действительным субъектом своего мышления. Он не всегда управляет потоком своих мыслей. Бывают «навязчивые и навязанные мысли». Именно возможность такой и, наверное знакомой всем ситуации, свидетельствует о том, что закон чистого мышления и закон чистой воли находятся в отношении взаимодополнительности. Когда мы с пониманием слушаем других, то находимся в состоянии «пассивного мышления» и, не будем закрывать на это глаза, в состоянии, когда нам навязывают чужую волю. Не в моей воле, оставаясь в позиции слушающего, остановить поток навязываемых мне другим мыслей. Таким образом факт различения логики мысли и логики воли здесь здесь налицо. Нужны дополнительные условия, чтобы я мог сохранить свободу мысли относительно мысли другого. Этим дополнительным условием является диалогичный режим общения. С волонтактивной точки зрения диалог это такой режим общения, когда собеседники последовательно во времени «навязывают» другому свои соображения, уравновешивая тем самым репрессивность речи каждого. Однако, такая трактовка диалога является «дефектной».

В-четвертых, всякий акт мышления (пусть таковым будет высказывание) является волевым, поскольку имеет цель и предполагает результат. В этой связи показательной является «теория речевого действия». Авторы этой теории сами того не имея в виду, подняли проблему речи, как волевого действия, показав, что всякое высказывание вызывается некоторой <идеальной> целью. (В терминологии Дж. Остина — высказывания обладают иллюкутивной силой [Остин 1986]). Там, где сила, там и воля.

Воля к чувству

Наша аналитическая схема позволяет категориально развести экзистенциальные способности по онтологическим отношениям бытия-человека-в-мире. Желание, с которого начинается волевой акт, не является в истоке каким-то видом чувства, равно как не являются ими и все дериваты желания типа намерения, стремления, мотива, потребности и пр. Принцип осуществления желаний (доведения его до действий) иной, нежели принцип чувства. Между чувством голода и желанием поесть лежит пропасть, которая не замечается психически

здоровым человеком, но хорошо знакома психиатрам, имеющим дело с пациентами утратившими волю к жизни.

Волен ли я не чувствовать того, что чувствую? Не чувствовать радости сахара, голода и жажды, не чувствовать страха перед опасностью или, наоборот, чувствовать то, что не чувствую: испытывать влечение, когда не влечет, любовь, когда не любитесь? Может ли человек свободно управлять своими чувствами? Чувство безвольно в том смысле, что мы чувствуем то, что чувствуем. Только связанное с волей, чувство отвязывается от своей «навязчивости». Благодаря воле, мы можем управлять своим чувством и иногда даже не чувствовать боли, сдерживать раздражение или смех.

Источником «неуправляемых» чувств является наше тело — агент множества влияний. Для того, чтобы дух мог управлять своим телом, он должен его объективировать, т.е. занять относительно него позицию субъекта. Самость (дух) действует в той же логике, как и в отношении внешней природы. Дух не может отменить процессы, идущие в теле под влиянием среды, того или иного внешнего воздействия. Но он может, и всегда это делает, противопоставить одному импульсу другой, одному предмету — другой. Для этого воля встраивается в механизм воображения.

Наши действия могут носить только предметный характер. Воля действует только на объекты. Для того, чтобы не подчиниться по сути предметным требованиям организма, самость имеет только одну возможность: она должна создать квазипредмет в виде идеального образа, сосредоточить на нем внимание и тем самым противопоставить непосредственно проживаемому чувству. В логике чувства это можно сделать единственным способом: сделать стремление к воображаемому более значимым, чем к предмету фактического восприятия.

Если я не желаю подчиниться предметному чувству и следовать туда, куда оно меня влечет, то должен создать в себе идеальный (воображаемый) телос и духовно устремиться к нему. Когда мы говорим о силе воле, то в первую очередь имеем в виду вот эту способность противостояния «соблазнам» ради достижения высших воображаемых целей.

Можно прямо сказать, что сила воли прямо зависит от силы воображения, а сила воображения прямо определяются его «живостью» — иначе говоря, чувственной наглядностью. Если вы хотите противостоять внешнему соблазну, то должны создать в себе чувственно наглядный, зримый противоположный образ: «что будет если...». Не случайно почти все тренинги психологического роста (и профессиональные тренинги) указывают на значение визуализации, как необходимого условия достижения цели.

Воля к вере

Абсолютное, Трансцендентное или Бог, на которые направлена наша способность верить, само по себе не требует от нас волевых усилий. Началом способности верить является изначальное и интуитивное доверие к миру, без которого жизнь невозможна. Но убежденная вера требует и в очень значительной степени волевого усилия, как активного и осмысленного стремления к «телосу веры». Ключевым моментом воли к вере (в её религиозном варианте) является проживание и переживание человеком обособленности своего бытия относительно Бога, т.е. своей негативной свободы. Только осознав свою независимость человек может по своей воле устремиться к *телосу* веры как к некоего рода предмету.

А.И. Ильин использует для характеристики телоса религиозного опыта слова «религиозный предмет» (см. гл. 3). Прямо скажем, что такое именование телоса веры является крайне неудачным, особенно, если речь идет о Боге. Но это не означает, что в таком выражении совсем нет смысла. Поскольку мы полагаем Бога *иным* относительно себя, Его бытие обретает для нас предметный характер. Он становится для нас «предметом» целеполагающего действия.

Поскольку вера, в том числе и прежде всего — религиозная, предполагает некоторые <целенаправленные> действия, она востребует волю. Даже если речь идет о внешне пассивных состояниях (аскетическом воздержании, молчании, медитативном созерцании и др.) то это требует значительного усилия воли. Поскольку это усилие осуществляется на фоне возможности иного — оно свободно.

Резюме раздела. Воля — способность осуществить желаемое и как таковая она — целеполагающая предметная деятельность. Волевое отношение к миру полагает утверждение себя как субъекта в его противостоянии объекту. В чистом виде воля находит себя в отношении к внешнему, предметному миру природы (окружающей среды), но и все остальные мироотношения не могут осуществиться без этого волевого начала.

ЛИЧНОСТЬ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

ЛИЧНОСТЬ: УСИЛИЕ БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ

Человеком мало родиться — им еще нужно стать, «ибо такой вещи как человек, являющийся человеком только благодаря самому себе, не существует» <...> «человек сбывается только в со-бытии истины как требующийся для него» [Хайдеггер 1993:236].

С того момента в истории человечества, когда задача воспитания и обучения стала осознаваться как особая и важнейшая для становления человека (вплоть до того, что невоспитанный особым образом собственно и человеком не считался), с этого момента возникает понимание основной апории (и двусмысленности) человеческого бытия. Возникает двусмысленность имени «человек»: человек как некоторая *естественная данность* (вот он — человек!) и человек как *задание* — задание стать человеком, принять на себя обязательство вести себя по человечески¹. Собственно и философия (по крайней мере в ее греческом варианте) помимо прочего возникает для решения этой задачи *осмысления должного*, как стать истинным человеком, т.е. как этика. Наша формула человека <«существо способное разумно стремиться к идеально должному»> именно об этом. Если мы спросим, как и *благодаря* кому человек становится человеком, то ответ будет очевиден: только благодаря тому, что человеческое существование происходит *лицом-к-лицу* с другим человеком и Богом. Но прояснилось это обстоятельство много позже возникновения самой проблемы становления человеком. Первоначально осмысление личностного бытия целиком совпадало с этической проблематикой, с пониманием человека как нравственного существа.

Возвращаясь к истокам, заметим сколь важное значение придавал становлению человека (воспитанию и обучению) Платон. В диалоге «Протагор» Сократ толкует стих Симонида, где есть слова: «Трудно стать человеком поистине добрым» (в смысле: «добротным» — как в

¹ Термины «данность» и «задание» для характеристики двойственности человеческого бытия использует Г. Флоровский. [Флоровский 2002 («Тварь и тварность»)].

выражении «добрый молодец»). Сократ говорит, что быть добротным означает быть в трудном и постоянном *становлении* быть собой (быть/стать хорошим врачом, быть/стать знающим и т.д.). Это становление самим собой никогда не завершается каким-то раз и навсегда завоеванным состоянием (присвоенной себе сущностью). Добротен лишь тот, что стоит на этой позиции становления. Трудно стремиться стать добротным, а стать им доступно лишь богу — примерно такова здесь позиция Сократа.

Сократ и Платон не проявляют здесь особой оригинальности в понимании человека свободными греками. Известная поэтическая формула Пиндара (греческого поэта 522/18 — 448/38 до н. э.) гласит: «Стань тем, кто ты есть, обучаясь». Хотя *концепта* личности (как инстанции отвечающей за становление) у греков не было, а потому ситуацию указанного выше различия, они проводили с большим трудом, но проблема осознавалась вполне. У Парменида эту проблему можно узнать в его призыве «ты это обдумай!», а у Гераклита в требовании «пробудись!». Этому принципу «возвращения к самому себе» вполне соответствует понимание обучения у Платона как *припоминания* (см. «Менон»). В той мере, в которой греческая философия *вменяла* человеку этические качества, она фактически признавала различие между человеком как данностью и усилием быть человеком, т.е. личностью¹.

Осознаем всё неудобство использовать одно и то же имя «человек» для осмысления двух принципиально разных ситуаций: данности и задания. Различие ситуаций можно зафиксировать двумя вариантами постановки вопросов: «Что есть человек?» / «Как это быть человеком?» (Вплоть до Канта значение этого различия полностью не осмыслялось, хотя у него же оно фактически обозначено в трех из четырех «великих вопросов»). Указанное «неудобство» чревато и всегда приводило к путанице в понимании того, что в человеке «от природы» и что «от воспитания», как *задание* влияет на *данность* и наоборот. Можно поставить совсем «неудобный» вопрос, а может быть действительно главное в человеческом бытии это *задание*, а вовсе не его природа (сущность)? Может быть действительно человек становится подлинно человеком, только выполняя определенное задание, в своей же природной (рожденной) данности он только возможность человека или даже «человеческое животное»?

К размышлению предлагается следующее обстоятельство. По факту в истории никто с человеческой данностью (особью) не считался. Считались только с тем, кем кто-то стал. Современный гуманизм

¹ Заметим, что качество *умения и усилия быть*, которые изначально были положены (в данной работе) в основание понимания человеческого бытия — характеризуют человека именно как личность.

меняет установку, придавая особое значение «естественным» правам человека. Но это приводит к очень странным последствиям.

Для того, чтобы помыслить указанное различие, христианская антропология предложила различать в человеке особую инстанцию *личности*. Это инстанция, которая непосредственно *отвечает* (несет ответственность!) за становление человека (в том числе и за его становление христианином). Если мы переосмыслим греческое понимание человека (согласно поэтической формуле Пиндара) в христианском духе, то тогда вполне разрешается парадокс становления как «возвращения к самому себе»: *Стань тем, кто ты есть в согласии с замыслом Бога о человеке*¹. Таким образом, для осмысления человеческого бытия в его динамике нам необходимо соединить три фактора: смысл человеческого бытия (зачем человек вообще существует), человеческую данность и стремление человека к совершенствованию (к идеально должному).

Еще раз замечу, ничто не обязывает нас использовать *концепт личности*. Можно довольствоваться двусмысленным именем «человек» (или человеческий индивид). Но это всегда будет вести к путанице в описании становления человека и даже к непониманию его специфической природы (как изначально дарованной ему свободы).

Концепт личности

Учитывая непрекращающиеся споры вокруг понятия личности, следует обратить внимание на один (если не главный) источник возникающих здесь недоразумений. Этим источником является неразличение *понятия* (идеи) и *концепта* личности.

Концепт — это отчетливо <терминологически> выраженное в языке понятие. Понятие — это просто нечто *определенно мыслимое* (ноэма). Человек и культура могут иметь понятие о предмете, но не иметь концепта и концепции². Одно и то же понятие может иметь разные формы выражения в языке, т.е. разные концепты. Известно, что почти все философские *концептуальные понятия* возникли путем заимствования слова из обычного языка и придания ему терминологически определенного концептуального значения. (Такова судьба слов *субстанция, материя, дух, форма, совесть, свобода* и т.д. и т.д.). Концептуально оформленное понятие позволяет отчетливо различать один мыслимый предмет от другого. Соответственно, если понятие концептуально не отработано, то мысль (ноэма) постоянно

¹ Это переосмысление не противоречит греческой интуиции, поскольку в основе и античного и христианского понимания человека лежит общее представление, что человек есть творение богов/Бога.

² Концепция — теоретически развернутый концепт, т.е. представленный в виде системы логически связанных суждений.

забегает на «чужую территорию», путает понятия. Путанице в понятиях сильно «помогает» возможность выражать понятия разными словами или их комплексами. (Но в этом же состоит достоинство и метафорическая сила обычного языка).

Концепт — форма ясного выражения понятия в языке — сильно влияет на содержание мыслимого (того, что мы вкладываем в понятие). Вплоть до того, что концепт способен создать понятия и соответствующие им предметы (вот примеры — автомобиль, компьютер и др.). Вместе с тем есть большая разница между тем, как мы мыслим естественные явления (например — снег) и созданные культурным творчеством (вся техника, как пример). Так, есть культуры, которые не имеют понятия о снеге и были культуры, которые не имели никакого понятия о машинной технике. Но есть такие понятия, которые неотъемлемо присущи самому мышлению, которые являются его *регулятивными принципами* (такие понятия называют идеями разума и рассудка). Поэтому нет разумного существа, который бы не ведал таких идей как *свобода, Я, время, пространство, основание, причина* и т.д. поскольку без наличия этих регулятивных принципов *мышления* — разумное бытие категорически невозможно. Но это не значит, что эти регулятивные принципы каждый субъект может определено выразить в языке. У него могут просто отсутствовать необходимые для этого слова.

К числу таких понятий-идей, т.е. регулятивных принципов человеческого бытия и мышления, относится принцип личностного бытия. Эта идея выходит на уровень первичного выражения в языке, когда субъект начинает говорить о себе как о *Я*. Но *Я* (см. гл. 2) не является *концептуально строгим* выражением идеи личности. В этом термине смешаны как минимум два регулятивных принципа человеческого бытия: бытия в качестве индивидуальной сущности и в качестве личности. Но заметим главное: тот, кто говорит: «Я думаю, что...» явно или неявно свидетельствует о своем авторстве и тем самым о своей *ответственности* за то, что говорит. А *признание своей ответственности* — главное свидетельство личностного бытия.

Когда мы утверждаем, что идея личностного бытия априорно присуща мышлению, то это значит, что человек в обязательном порядке, выражая это словами или нет, в позитивном или негативном плане, проживает и переживает свое бытие как свободное и ответственное. Но этот регулятивный принцип человеческого бытия становится действительным, выходит в несокрытость (начинает *инстинговаться*) только тогда, когда получает ясное, рефлексивное, терминологически оформленное выражение в языке, в собственной речи мыслящего. Исторически так получилось не сразу.

О происхождении концепта личности

Своим происхождением термин «личность» обязан греч. слову *prosopon*, которое имело значение лица (передняя часть головы) и маски

(театральной). Отсюда это слово перешло в европейские языки. Для дальнейшего стоит обратить внимание на то, что *prosopon* обозначает нечто внешнее сущности того, кто имеет такое лицо и одевает такую маску. Греки не придавали этому слову никакого концептуального значения, выражая смысл того, что мы сегодня называем личностью (*persona, personality*) совсем другими, достаточно неопределенными словами. Первый опыт концептуализации личностного бытия был осуществлен в христианстве, первопроходцам которого потребовалось осмыслить и свести в одном понятии (концепте) сразу несколько проблемных ситуаций. Экзистенциально наиболее напряженной стала необходимость концептуального различения ситуации человека до и после Боговоплощения. Никогда ранее проблема *становления истинным человеком* не переживалась столь остро. Она была осознана как проблема греха и вины, с одной стороны, и стремление к стяжению благодати (обожению и спасению), с другой. Именно христианство в идеале аскетической жизни поставило на высшую <феноменальную> ступень принцип человеческого бытия как *усилия быть*, как *подвиг*. (Греческое понимание ситуации относительно христианского гораздо более безмятежно).

Острота экзистенциальной проблемы влекла за собой и важность богословских решений. Нужно было, во-первых, определить *Кто* в своем единстве есть Иисус Христос. Во-вторых, потребовалось заново осмыслить, каков характер отношения Лиц Св. Троицы. Для именованя Христа и лиц Св. Троицы одинаково допустимо использование как концепта личности, так и ипостаси (субстанции). Все дело в том, что Богу нет нужды становиться. Его сущность и существование находятся в непосредственном единстве. Другое дело падший человек. Его сущность и существование разорваны. Именно поэтому для человека столь важен способ существования (экзистенция). Только истинный путь позволят человеку вернуться к самому себе — к своей ипостаси. Надо только понимать, что ипостасное бытие это не замкнутая в себе сущность, но бытие целиком и полностью соотносительное, оно представляет собой ипостасное общение. (Для Бога совершенно невозможно решить, что «существеннее»: бытие в качестве трех лиц (ипостасей) или их любовное общение). Человеческая личность в её собственно христианском понимании это ипостазированное лицо, т.е. бытие соотносительное, лицом-к-лицу с Богом и с другой личностью (об этом — главная христианская заповедь). Имея всё это в виду, человека трудно назвать Ипостасью. Это имя лучше сохранить для концептуализации божественного бытия. Поскольку же человек существует только по причастности этой Ипостаси, то его бытие ипостазировано, но не ипостасно. Концепт *ипостази́рованное*

лицо и означает вот это бытие способом причастия Ипостасному бытию. Если буквально, то Личности Иисуса Христа — одной из ипостасей Бога.

Идея личности предполагает особый тип связи человека с Богом. Ведь Бог, как это и имеет место в некоторых религиях, может пониматься вполне безлично, как Безлично Суший или как безличное Сознание. Но тогда это означает, что человек не может вступить с таким Сушим в личное отношение (общение). Именно вера в возможность личного отношения между Богом и человеком является определяющей для всего христианства. Бог как Личность — единое и личностное начало мира, становится абсолютным актуальным условием существования человека, существования по причастности Ему в качестве целостного и уникального существа, Самости и Я. Само по себе понятие Ипостаси не полагает <аналитической> необходимости личного общения. Потому это понятие всегда должно быть дополнено идеей Личности (Лиц) Бога.

В результате осмысления проблемных ситуаций обнаружилось, что термин *prosopon* удачно собирает в себе ранее разрозненные значения: (1) свободное и (2) ответственное взятие на себя (3) задания или миссии пред (4) другими лицами (людьми). Этот общий смысл ранее разрозненных значений вполне закрепился в концепте личности, как он сегодня употребляется в обиходе. Мы обычно называем личностью того, кто несет ответственность за содеянное им, начиная от авторства произведения (в этом смысле мы говорим, например, «личность Толстого») и заканчивая «физическим лицом» в юридическом смысле.

Ответственность — ключ к пониманию личности

Концепт личности особым образом *собирает* в одном понятии универсальную ситуацию человека — нравственную необходимость становления человеком. Как таковое это понятие синтетично, его нельзя свести к одному пусть даже существенному признаку. (В содержательной логике понятие всегда представляет собой систему признаков). Тем не менее системность концептуально отработанного понятия предполагает организацию признаков на базе или вокруг одного из них. Для концептуального понятия личности таким признаком (который тоже становится концептом) является *ответственность*.

Я буду вкладывать в концепт *ответственности* особый смысл, смещая систему его значений с «ответственный за результат» на буквальное значение — «отвечающий кому-то», в смысле *отзывчивый*. Быть ответственным — в первую очередь означает быть отзывчивым, т.е. концентрированно открытым Иному. Отзывчивость — высшая ступень *бытия, соотнесенного*

с Иным. Именно в силу отзывчивости личность может, хотя и не обязательно, стать «ответственным исполнителем», «взять на себя ответственность за результат» и др.

Личная ответственность это высшая человеческая позиция, как таковая являющаяся ключом к пониманию её условий и предпосылок. Для развитой личности ответственность вполне конкретно становится главной экзистенциальной установкой жизни (разд. 2), мотивом, реально ведущим за собой все остальные человеческие мотивации. Личность достигает развернутой целостности тогда, когда органично включает в ведущий мотив все остальные. Так и мотив ответственности: он включает в себе мотивы свободы, творчества, долга, общения. Высший (включающий) характер позиции ответственности хорошо виден в асимметричности его связи с другими личностными мотивами.

- Ответственность за деяние в обязательном порядке предполагает свободу — но свобода не всегда полагает ответственность. Вполне возможна безответственная свобода. Диалектически оборачивая отношения свободы и ответственности, мы должны сказать, что именно в ответственности (а вовсе не в осознанной необходимости) свобода получает свое наивысшее выражение. В отрыве от ответственности свобода есть только свой собственный дефектный модус. Тем не менее этот модус существует.
- Ответственность полагает авторский, а значит творческий характер деяния или произведения — но безответственное творчество, увы, возможно. В простейшем случае таким авторским и творческим произведением является собственная речь. Не впадая в перформативное противоречие человек не может отказаться от своих слов (что именно он их автор). (Хотя лукавая позиция возможна: «Я так говорю, но это не я говорю (в смысле — я так не думаю)», но она носит искусственный и даже явно извращенный характер).
- Ответственность всегда полагает развернутую нравственную позицию (как самоотверженность, отказ от себя во имя Ближнего) — но не всякая этическая установка и доктрина предполагает ответственность. Возможны безответственные этики (это нормативные этики, те, которые не содержат в себе концепт совести). Безответственность — очень распространенная человеческая черта, но она возможна (как и бессовестность) только как отрицание наличного принципа ответственности.
- Ответственное это всегда соотносительное бытие (ответственность за что и перед кем) — но не всякая соотнесенность ответственна. Соотнесенность — только общее условие ответственной позиции. Но каждый раз диалектически оборачивая ситуацию, мы видим, что именно ответственное отношение — высшее выражение принципа соотнесенного бытия, т.е. общения.

Асимметрия в отношении ответственности к свободе, творчеству, этике и соотносительности — аргумент к необходимости различения сущности (природы) человека и личности как экзистенции. К сущности человека принадлежат свобода, способность к творению, стремление к должному (этика) и соотнесенность с Иным, но только ответственная свобода, созидательное творчество, совестливая этика и самоотверженная соотнесенность утверждают человека как личность, одновременно возвращая его к замыслу Бога о человеке. Таким образом, личность это человек *в меру* своей ответственности.

Следует ли отсюда, что не всякого человека можно назвать личностью? Скорее это не так, поскольку у каждого *вменяемого* человека обязательно есть своя, пусть малая, но мера ответственности. Самое простое выражение личностного бытия это речь, обращенная к Ближнему в ответ на его призыв, т.е. понимающий диалог. Получается, что только в меру своего личностного бытия человек становится человеком. Ответственность есть только высшее, концентрированное выражение субъектной соотносительности человеческого бытия, т.е. его экзистенции. Ответственное бытие это бытие вы-ступающее (*ek-zistere* — в трактовке Хайдеггера) к Иному. Человек существует постольку, поскольку он выступает (экзистирует), существует в-себе, для-себя и для-другого (Трубецкой). В этом смысле личность не есть часть человека, но весь человек в своей человечности.

На традиционном языке личностное бытие есть бытие *духовное*. Хотя духовность не составляет всего в человеке, но всё в человеке существует только благодаря пронизанности духом. Фактическое обстоятельство состоит в том, что человек живет (в физическом смысле), поскольку дух поддерживает его жизнь. Дух поддерживает связь человеческой души с телом. Свидетельством духовной жизни как раз и является эк-зистирование, т.е. способность *откликаться* на зов Духа. Определение личности через меру духовности является достаточно распространенным. Например у Шелера: «личность — это деятельный центр духа» [Шелер 1994 : 154 («Положение человека в космосе»)]¹.

Личность и общение

Мы понимаем общение как высшую форму соотносительного бытия. Общение есть *соучастное личное отношение*. Но в самом общении есть множество ступеней соучастности. Начиная с какого-то уровня, свое *участие в Другом* мы можем называть любовью, и оборачивая, понимать, что именно любовь является образцовым исполнением (регулятивным принципом) полноценного общения. В этом состоит смысл великой истины, что «Бог есть любовь». Понимая

¹ Согласно Шелеру, дух и соотв. духовность есть «предметность, способность определяться так-бытием самих вещей» или открытостью миру.

разницу между отношением к Богу и Ближнему (помним главную заповедь Христа!) правильно говорить, что личность *со-участвует* другой личности и *со-причастна* Божественной Ипостаси/Личности Христа.

Каждый раз настаивая на методологическом принципе: высшее — ключ к пониманию низшего, — в данном случае мы также полагаем, что любовь — ключ к пониманию всех остальных человеческих отношений (соотнесений). Я думаю, что любому человеку, имеющему минимальный опыт любви, это интуитивно понятно, равно как и то, что любовь как высшее не эволюционирует из низшего (привязанности, например), но как принцип жизни регулирует, подтягивает к себе, поднимает по ступеням экзистенциально не столь насыщенные формы личностных отношений.

Напомню (см. гл. 3), что общение в христианской парадигме должно рассматривать как онтологический принцип бытия, концентрированно выраженный бытием Лиц. Св. Троицы. Это онтологический принцип Всеединства (Всё в одном, одно во всём). Соответственно любовь следует понимать как феноменологическое выражение этого онтологического принципа.

Идея личности, как она концептуально стала формироваться в христианстве, изначально имела в виду общение в указанном выше смысле, т.е. как личное соучастное отношение, бытие лицом-к-лицу [Чусанов 2008]. Образ лица имеет смысл лишь постольку, поскольку оно обращено к другому лицу. Лицо выражает личное (эк-статическое) отношение. Сегодня это стало понятно даже на уровне научной теории эмоций [Изард 1999]. Самым характерным примером является улыбка (как мимический комплекс — это отличительная черта человеческой психофизиологии в сравнении с высшими животными, проявляющаяся очень рано в онтогенезе, ок. 2 месяцев отроду).

Принцип соучастного отношения, соответственно, общения и любви можно было бы положить в качестве ключевого в понимании личности при условии их строго концептуального понимания. Приходится однако принимать во внимание сложившееся употребление этих концептов. А это употребление не проводит различия между личными и безличными формами общения (попробуйте развести общение и коммуникацию), любовью как духовным и сугубо телесным предприятием.

Любовь: полнота межличностного общения

Утверждение принципа любви составляет квинтэссенцию продуманного по предела бытия человека в мире как бытия этически открытого Иному. Это бытие не нейтрально, но предполагает участное (экстатическое) отношение человека ко всему, что в этом мире есть. Ведь «Личность не самозамкнута <...> она способна восходить к различным видам и ступеням конкретного единосущия, принимая

участие в чужом бытии, как своем собственном, превращая его как бы в часть своего «я» [Лосский О.Н. 1991:180].

Такое участное отношение это и есть любовь, понятая как *забота*. Как и все остальные экзистенциалы, любовь — сильно градуированное состояние. Во-первых, она сильно зависит от своей направленности (кто или что является предметом любви); во-вторых она начинает проявлять себя в степени того внимания, которые мы оказываем «предмету» и имеет высшую форму своего экстазиса в жертве собой ради любимого. И именно высшая жертвенная стадия любви является ключом и законом всех его низших состояний. Экзистенциальное состояние любви означает, что я живу не для себя (не только для себя), но для Другого.

Вера, понимаемая как непосредственное проживание отношения причастности, условие и начало любви, «но любовь её больше» (Кор, 13, 13), поскольку охватывает человека целиком. Если личность не охвачена этим состоянием, если в причастность не вовлечены чувства, мысль и воля, то мы сами не склонны называть это любовью. Различение экзистенциальной способности и состояния основано именно на цельности. Но общий принцип аналитики сохраняется: в состоянии любви мы должны различать смысловые уровни: 1) проживаемое отношение, 2) его феноменологическую данность, 3) нормативность.

Любовь как забота

Понятие заботы у Хайдеггера своеобразно перекрывает смысл любви. «Забота всегда, пусть хотя бы привативно, есть озабочение и заботливость» [1997: 194 («Бытие и время»)]. Для продумывания смысла любви в русском языке её близость или даже тождество с заботой совершенно прозрачна. Вместе с тем смысловое сближение любви и заботы позволяют заметить амбивалентность этого отношения и чувства. С одной стороны любящий озабочен своим влечением и желанием, в чём состоит заметный эгоизм любви, с другой — его мотивом действительно является жертва собой ради Ближнего. Забота «делает онтологически возможной эту гонимость присутствия из него самого» [Там же : 196].

Религиозное (христианское) понимание любви вполне понимает дискурсивную неразрешимость выражения этого экзистенциального состояния. Эта неразрешимость представлена в догмате о Троице, как единосущной и нераздельной, но неслиянной, что и является непостижимым для рассудочного познания образом любви, как считает догматическое богословие. Мир утроен по этому образу и подобию, поскольку с одной стороны един (единосущен), но с другой может существовать как Мир (многоединство) только при неслиянности многого. Любовь как онтологический принцип мироустройства означает усилие удержания множества в единстве, приоритет единосущия над неслиянностью.

Хотя кажется, что экзистенциал заботы лучше высказывает то, что пытались передать мировые религии, литература и философия, хотя действительно слово «любовь» относится к числу самых затертых в современном словаре, но изгнание этого слова из дискурса аналитики человеческого бытия, порождает новые двусмысленности. Главная из них это бессмысленность одинокого существования. Принцип заботы сдвигает смысл любви в одинокое присутствие, что онтологически недостоверно.

В этой связи Марсель принципиально возражает Хайдеггеру. «Одни из пунктов, где я всего решительное отхожу от хайдеггеровской мысли <состоит в критике> которой я счел необходимым подвергнуть понятие *Sein zum Tode* <бытие к смерти> из-за крайнего умаления в нем кардинальной смерти другого человека, смерти любимого существа, — умаления, которое, на мой взгляд, серьезно сказывается на всем творчестве Хайдеггера и в конечном счете замыкает его в плену экзистенциального солипсизма <...>. В самом деле, куда девается здесь *agape* и все относящееся к ней?» [1988:418]. Марсель читает необходимым заменить хайдеггеровское бытие-к-смерти — *бытием-против-смерти* (ср. с ранее сказанным: необходимостью дополнения идеи временности человеческого бытия стремлением к преодолению времени, стремлением к вечности). Фактически (это знакомо не всем, но многим), жизнь тех, кого мы любим, значат для нас бесконечно больше, чем наша собственная. Поэтому, говорит Марсель, человек «существует не по своей природе, а по своему призванию» [Там же]. Утверждение приоритета любви — неочевидное для многих духовное ядро действительной религиозности, предельно подчеркнуто в христианстве (см. основную заповедь). Даже многие искренние христиане, но сильно озабоченные спасением собственной души, не могут вместить в себя подлинную религиозную жертвенность, которую доносит нам Ап. Павел. «Я желал бы сам быть отлучённым от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим, 9, 3).

ЛИЧНОСТЬ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Человек *намекает*, что он есть личность, когда говорит о себе Я (в модальности личной формы глагола): «Я думаю, Я сделаю, Я обещаю». Человек *утверждает* себя как личность, если прямо заявляет о своей <моральной> ответственности за свои деяния. Но в именовании себя Я есть и другой, неличный состав: «Я знаю, Я хочу, Я имею». Этот «неличный состав» характеризует человека как индивидуальность.

Имея в виду основополагающий экзистенциал заботы (в даэйнализе), двойственность позиции Я, можно выразить в двух противоположных установках: установке на «заботу о себе» и установке на «заботу о другом».

Забота о себе — всегда имеет в виду присвоение условий своего бытия, самоутверждение и сохранение своей самоидентичности.

Забота о другом — полагает самоотверженную жертву и творческий дар.

Вполне законная и даже совершенно необходимая забота о себе это и есть утверждение своей индивидуальности. При этом понятно, что личностное и индивидуальное бытие нераздельны как две стороны человеческого бытия, но всегда стоит вопрос, какой стороной своего Я субъект повернут к Иному. В зависимости от этого, либо принцип самоотверженности ведет заботу о себе, либо забота о себе ведет заботу о другом. Так, в зависимости от ведущего мотива возможны два типа этики: этика долга и любви, либо утилитаристская (индивидуалистская) этика. (Заметим, что последняя этика вовсе не исключает заботы о другом).

Регулятивный принцип человеческой индивидуальности состоит в праве *присваивать* себе условия своего бытия и тем самым сохранять самоидентичность. Верно, что без такого присвоения, без права собственности на свое тело, на свои деяния, на продукты своей деятельности — человеческая жизнь невозможна. Пусть потребление пищи будет простым примером такого присвоения. Именно об этом заявляет индивид, когда говорит: «Я хочу», «Я имею право», «Мои... руки, таланты, деньги и пр.». Личность и индивидуальность, как об этом свидетельствует манифестация Я, связаны неразрывно, как две стороны одной ситуации человека. Так, мы не можем взять на себя полную ответственность за то, что нам не принадлежит. Присвоение (не всегда, но часто) является условием ответственного отношения. Мы считаем справедливым, вменять человеку ответственность за поступок, который он признает *своим*, совершенный его свободной волей.

Однако, отстаивание своего права на *собственное* совсем не обязательно носит личностно-ответственный характер. Никакой ответственной позиции нет в защите своих прав собственности (на тело, на имущество и др.), если эта защита не имеет в виду других людей, если это не защита морального принципа. Т.е. человек может отстаивать собственные права не только по праву присвоения, но и по причастности. Хотя личностный мотив и мотив индивидуальности неразрывны, то в зависимости от того, какой из них ведущий, а какой ведомый — мы получим совсем разные экзистенциальные ситуации. Неразличение личного и индивидуального мотива приводит к странным последствиям.

Наивные носители обыденного сознания часто полагают, что «все люди эгоисты», поскольку, даже совершая героический

поступок, каждый действует из понимания собственного «интереса». Разве, рискуя жизнью и спасая другого человека, я не действую из понимания своего интереса? Но согласно этой мерке «собственного интереса» нет принципиальной разницы между тем, кто бросается спасать (берет на себя ответственность за Другого) и тем, кто решает, что это не в его интересах. Как всегда в экзистенциальных ситуациях, логическая аргументация здесь только прикрывает экзистенциальную установку «логика». А эта установка, прямо скажем, носит низменный характер. Именно эта установка позволяет *игнорировать* вопиющее различие поступков.

Личность — этическое понятие. Вопрос о том, личностной или индивидуальной стороной повернут человек к Иному, это вопрос о том, в какой мере человек вменяем моральными императивами. Любое игнорирование различия личностного и индивидуального начала приводит к размыванию нравственных установок личности. Теоретические попытки нивелировать идею личности, представить чем-то необязательным для понимания человеческого бытия, приводят к практическому торжеству индивидуализма (индивидуализм это гипертрофированная индивидуальность) и закамouflированного эгоизма.

Индивидуум и индивидуализм

Известно, что официальной доктриной и идеологией современного западного общества является *методологический индивидуализм*, согласно которому защита права собственности, присвоения того, что тебе принадлежит по «естественному» или юридическому праву является основной установленным социальным порядком. (Идея прав человека, как она трактуется на Западе — тому яркий пример). На уровне трансформации смысла концепта это обстоятельство проявляется в том, что смысловое различие личности и индивидуальности в словах *persona* и *personality* фактически ликвидировано. (Это особенно заметно по научным трудам в области психологии). В данном случае теория только описывает и подкрепляет фактическое положение вещей: Я (самость) человека современного западного общества повернута к Богу, к Ближнему, к Природе и к своему телу присваивающей стороной, стороной *потребителя* Блага. Личностная позиция, (позиция свободной, творческой, ответственной соотнесенности) не ликвидирована, она в принципе не может быть ликвидирована, но всё связанное с ней трактуется в свете индивидуального бытия. Приоритетом обладают т.н. нормативные («бессовестные») этики (наследники этики утилитаризма), которые вытесняют экстатические (жертвенное и дарственное) бытие на периферию своего внимания.

То же самое происходит и с этическим наполнением религиозной жизни. Спасение *собственной души* — преобладающий мотив современного религиозного сознания. Специфический религиозный эгоизм, безразличие к земным заботам и проблемам человека, достаточно заметная особенность многих верующих.

Об этом писал Г.П. Федотов («В защиту этики» Эл. ресурс). В частности он говорит о том, что в западном обществе «нравственные законы или нормы существуют, но как правила игры»... «В борьбе с обезбоженной моралью русская православная мысль попыталась создать религию без морали» <...> «Остается аскетика, которая в наше время переживает небывалую экспансию и хочет занять в духовной жизни все то место, которое принадлежало (или должно принадлежать) морали. <...> Большинство из нас не монахи, а люди мира. Но привычка смотреть на конфликты мира глазами аскета убивает их нравственное значение. Существует тенденция уклониться от решения, уйти в тот внутренний мир, где все заранее решено. Внешние поступки признаются заранее малоценными».

Резюме раздела. Подход к человеческому бытию как усилию быть находит концептуальное выражение в понятии и концепте личности. Идея личностного бытия востребована, поскольку человеком мало родиться, им ещё нужно стать. Личностное усилие быть человеком состоит в удержании тех отношений (открытостей), в которые человек поставлен по своей природе (сущности). Личностное бытие ответственно, оно ответственно перед Иным.

ЭТИКА: НРАВСТВЕННОЕ УСИЛИЕ БЫТЬ

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ КАК НРАВСТВЕННОЕ УСИЛИЕ

Бытие, рефлексивно соотнесенное с Иным, в своем завершающем состоянии — бытие со-вестливое, осознающее весть об Ином, способное жить не столько собой, сколько соотнесенным с собой бытием. В своем высшем проявлении, а значит по своему регулятивному принципу или идее, рефлексивная соотнесенность поднимается до состояния *сопричастия* жизни Иного¹. Сопричастность, знакомая каждому вмняемому Субъекту как сотрудничество, как служение, как сострадание, как сопереживание и наконец как любовь, есть одновременно и суть нравственности и суть всего человеческого бытия. Ровно в той степени, в которой человек способен к сопричастному бытию, он в оценочном смысле может именоваться человеком.

Проблема, однако, состоит в том, что до этого нравственного состояния индивиду надо подняться, самостоятельно он этого сделать не может. Ему дана только способность (возможность), условия же осуществления этой возможности опять-таки находятся в соотнесенности с Иным. Ведь основная коллизия, проблема и парадокс человеческого бытия состоит в том, что «человеком мало родиться, им ещё нужно стать» (См. гл. «Личность и экзистенция»). Отсюда важным для понимания нравственной природы человека является ранее рассмотренное различие между человеком как данностью (*что* он есть) и его призванием стать человеком (каким он *должен* быть). Призвание стать человеком субъективно выглядит как стремление субъекта к идеально должным замыслам (целям, планам, мечтам и др.). Но само это субъективное стремление, как сказано, положено рефлексивной соотнесенностью с Иным в его высшем статусе сопричастия бытию Иного. Это соучастное отношение есть

¹ Термином близким по смыслу является «соучастие» и оно будет далее использоваться как синоним «сопричастия». Преимущество значения сопричастия состоит в том, что оно более этически нагружено и не имеет негативных коннотаций (ср. «соучастник преступления»).

онтологический и этический принцип бытия, известный мировым религиям как принцип любви, т.е. *всей полноты сопричастия* жизни Иного.

В сознании современного человека понимание любви сдвинуто в сторону чувства. Такое понимание искажает подлинный смысл любви, как полноты соучастного отношения. Прежде всего любовь следует понимать по аналогии с *дружбой*. Дружба — близкое и заботливое отношение людей. Любовь — *предельно* близкое и заботливое отношение.

Основополагающий экзистенциал *заботы* в дазайнанализе содержит в себе тот же самый этический смысл личного соучастия в бытии Иного, хотя эта смысловая сторона в экзистенциальном анализе, как правило, заслоняется значением *озабоченности*. В дальнейшем, делая акцент на этическом смысле заботы, я буду использовать этот концепт как синоним сопричастного отношения. Концепт удобен, поскольку позволяет ёмко выразить сложную структуру любого сопричастного отношения. Субъект рефлексивно занимает этическую позицию соотнесенности, поскольку он осознает, что обязан Иному в своем существовании. Но при этом отчетливо обнаруживаются три грани заботы: как заботы о себе (озабоченность), забота о другом (забота как синоним любви) и забота о самом отношении «я — другой» (забота о взаимности отношений, о диалогичности, о справедливости). Эти три грани соучастности связаны неразрывно, полагают друг друга, но всегда одна из них является ведущей. Это зависит от ситуации, но еще более характеризует тип этики личности.

Человек есть личность только в рамках этого этического призвания, отнять которое от него невозможно. Именно в силу разрыва между сущностью и существованием, данностью и призванием, человеческое бытие есть всегда *усилие быть* и, более того, это с самого начала — *нравственное усилие*. (В нашей формуле человека это усилие представлено как *стремление*). Стремление, как нравственное усилие, направлено на Иное и предполагает некий «отказ» от себя во имя него. Следовательно, человеческое бытие это не просто бытие, соотнесенное с Иным, но всегда — *этически* соотнесенное, *участное* отношение, предполагающее отношение к Иному как *должному*. Ведь требование «считаться с Другим», а не только с самим собой, в противоположность эгоистическим устремлениям — самое простое и всем известное нравственное правило. Нагляднее всего это правило проявляется в отношении к Ближнему, но присутствует и в остальных измерениях человеческого бытия. Фактическое обстоятельство жизни каждого человека состоит в том, что с самого начала наша жизнь зависит от Ближнего. Мы становимся, как личности, благодаря Его заботе. Потому первично нравственное усилие субъективно представлено как особый «отказ» от себя во имя Ближнего. И это усилие в онтогенезе действительно можно наблюдать очень рано.

Г.С. Салливан («Интерперсональная теория в психиатрии») показывает, что младенец часто готов отказаться от пищи, во имя «добрых» отношений с матерью. Понятно, что любящие отношения проживаются и переживаются младенцем как жизненно значимые. Как подчеркивает «трансактный анализ» (Э. Бёрн), именно характер этих отношений формирует (до года) его последующую жизненную позицию и затем сценарии, по которым он будет в дальнейшем строить свои отношения с другими людьми. Но заметить нравственное усилие младенца можно только понимая общий принцип нравственной позиции, который полностью проявляет себя на развитой стадии становления человека.

Заметим, что «отказ от себя во имя Иного» (в данном случае — Ближнего) субъективно выглядит как способность и желание стать на его место, посмотреть на ситуацию его глазами, и тем самым этот отказ открывает возможность человеку стать иным, чем он есть сейчас, является главным условием развития личности. Знаменитая психоаналитическая формула: «Я есть Другой», — имеет в виду вот этот двоякий смысл. С одной стороны: «Я есть то, что дал или вменил в меня Другой», но вместе с тем: «Я есть не тот же самый, что был».

О многомерности сопричастного бытия

Относится к Иному как должному или соучаствовать в его бытии это только оттенки одной ситуации, которая может сильно отличаться по интенсивности: от простого внимания до всепоглощающей любви. Более того, жизнь каждого человека складывается так, что направленности его любви выстраиваются в определенном порядке в размерности тех четырех соотношений, избежать которых никто из нас не может.

Онтогенетически рефлексивная сопричастность начинается в отношении к Ближнему. В трех других жизненных измерениях этическое отношение к Иному <как должному> не обладает такой же требовательностью, но знакомо каждому разумному существу. Стремление к обожению (стяжению благодати) — суть этической позиции соотношенности с Богом; забота о природе — содержание экологической этики; этическое отношение к своему естеству (к естественным потребностям и проявлениям) — представляет собой обычную культурную норму заботы о себе. Но важно подчеркнуть, что этическая сопричастность характеризует человека в целом, значима во всех измерениях его бытия (хотя и предполагает иерархию). Исключение из своего заботливого внимания хотя бы одного из них ведет к искажению человеческого бытия, порождает специфический фанатизм сознания (религиозный, экологический, родовой или индивидуалистический).

Односторонность этических учений также связана с тем, что они дают обоснование этики, учитывая лишь какое-то одно измерение

человеческого бытия. Так существуют религиозные этики, которые считают нравственной *только* такую жизнь, которая сопричастна Богу; социальные этики — которые кладут в основание нравственности воспитание, утилитаристские — которые выводят этику из частного интереса и натуралистические — которые считают человека обязанным исключительно природе, коль он из неё возник.

Таким образом, стремление к идеально должному обнаруживает сразу два этических аспекта: во-первых, аспект идеального целеполагания и, во-вторых, аспект соотносённости с Иным как Благом. Сразу можно заметить, что отношение этих аспектов в такой же мере неразрывно, в какой не является мирным. Целеполагание отрицает существование Блага, как оно есть, предполагает его изменение согласно идеальному замыслу субъекта, но вместе с тем этот замысел возникает только благодаря Иному.

В понятие *идеально должного* я предлагаю пока не вкладывать каких-либо оценок. Пусть *должным* будет любой план, проект или замысел, который субъект считает для себя настолько важным, что он готов предпринять усилия для его осуществления.

«Можно сказать, что в этом смысле категориальный момент должного есть не признак одной только нравственной жизни в её специфичности: он есть общий, распространяющийся на всю нашу жизнь признак нашей внутренней связи с реальностью...» [Франк 1997: 291].

Нам достаточно пока признать, что сознательная деятельность невозможна без постановки каких-то идеальных целей или замыслов, которые субъект почему-то считает для себя значимыми. В данном случае «идеальный» означает — существующий лишь в сознании (в воображении) субъекта, т.е. пока не существующий материально. Сознательная деятельность потому и сознательна, что результату деятельности в обязательном порядке предшествует идеальная цель или замысел (то, что результат, как правило, не совпадает с целью — эта проблема нас пока не касается). Деятельность, которая не руководствуется замыслом, обычно называют инстинктивной или автоматической.

Здесь и нужно подчеркнуть, что стремление к осуществлению замысла требует усилий, а это усилие носит нравственный характер, поскольку предполагает отказ от того, *что* я есть <в текущий момент>. Сугубо формально стремление к осуществлению замысла есть то же самое, что стремление к саморазвитию. (Впрочем субъект вот этого момента может и не осознавать).

Нам трудно избежать привычной коннотации значений: «нравственный» — означает «хороший». Хотя по существу и содержательно так оно и есть, но в аналитике первоначально всякая проблема осмысливается в её формальном (структурном) статусе. Только формальный подход позволяет понять, что «безнравственный» (человек или поступок) возможен только в рамках структуры нравственности.

(Другие примеры: бессовестный — существует только потому, что есть совесть, бессмысленный — потому что есть смысл и пр.). Человек, оставаясь в сознании, не может избежать нравственного измерения своего бытия. Он может быть сущим злодеем, но если он действует в поле возможностей Иного (т.е. осознанно), если ставит перед собой какие-то идеальные цели, считает их «Благом»<хотя бы для себя>, то формально он остается в сфере этики.

Таким образом, *рефлексивная соотнесенность с Иным и стремление к идеально должному* («формула человека») представляет собой запутанный узел этических проблем, узел, в котором свернуты и «запутаны» множественность конфликтующих между собой соотнесений (нравственных усилий), которые умножаются множественностью долженствований и множественностью уровней человеческого бытия.

О РАЗЛИЧИИ КОНЦЕПТОВ «НРАВСТВЕННОСТЬ», «МОРАЛЬ», «ЭТИКА»

В обычном словоупотреблении эти термины, как правило, используются синонимично. Особенно в тех случаях, когда они выступают в функции определений: «нравственный/безнравственный», «моральный/аморальный», «этичный/не этичный» <поступок, человек, правило>. Вместе с тем использование трех разных слов не является случайным. Они характеризуют реальную структурную сложность нравственно-морального-этичного поступка или ситуации. Не вполне рефлексивно, но обыденное сознание подмечает различие экзистенциально-онтологического, символического и нормативного уровней человеческого бытия, понимая, что непосредственные нравственные чувства могут вступать в противоречие с требованиями официальной морали, что достижение нравственного согласия между людьми не всегда соответствует принятым этическим нормам.

Различение нравственности и морали стало в философии общепринятым после Канта и Гегеля, хотя их позиции существенно разнятся. Согласно Канту, мораль характеризует внутренние убеждения человека (отсюда «моральный закон»), а нравственность является практической реализацией этих убеждений, действием на их основании в реальной жизни (отсюда «нравственный поступок»). Т.е. нравственность следует за моралью. Для Гегеля прямо наоборот. Моральное сознание предполагает самостоятельные размышления человека о добре и зле. В противоположность им нравственность носит характер коллективных норм и ориентирует человека на их «внешнее» исполнение. Если нравственность существует в любом

обществе, то моральное сознание возникает на достаточно высокой ступени развития человечества. Следовательно мораль следует за нравственностью. Общим для обоих философов является утверждение морального сознания как внутренней осмысленной позиции.

В современной философии произошло сближение значений концептов нравственности и морали, зато им противопоставлена сфера этики. П. Рикёр предлагает за моралью закрепить сферу нравственного выбора между добром и злом, а за этикой — сферу долженствования [Рикёр 1995: 38—58].

В целом терминологической однозначности в этом вопросе так и не достигнуто. Причина видится в том, что уровням сознательного бытия не придается должного значения. В свете различий этих уровней (хорошо различимых в онтогенезе) можно предложить следующее решение.

Нравственность (от исходного — «человеческий нрав») есть нечто от природы данное <человеку> как *экзистенциальное априори* совести¹, как способность к особым *нравственным переживаниям* (обычно именуемым «нравственные или моральные чувства»: такие как жалость, сострадание, любовь). Совесть это сама способность к соучастному бытию, проявленная сразу в двух моментах: как способность участия в жизни Иного (Ближнего) и как способность полагать иное, как идеально должное (как идеал — например). Отсюда, *укоры совести* это есть переживание несоответствия себя или своего поступка тому, каким я должен быть, как должен был поступить.

Человеку невозможно вменить чувство жалости, его нельзя научить испытывать такое переживание. Оно является врожденным. Но безусловно можно развить и направить это чувство на тот или иной «предмет». В крайнем и патологическом случае предметом жалости может быть только «Я сам». Потому нравственные переживания это высшие свидетельства того, что человеческое бытие *apriopi* соучастно Иному. Эти чувства говорят: «Я есть Ты», «Я есть благодаря тебе».

Нравственное чувство ярко и наиболее «чисто» проявляет себя в некоторых экстремальных ситуациях. Следует спросить, что это за сила, которая толкает человека совершить совершенно «безрассудный» поступок, например, броситься спасать тонущую собаку и самому погибнуть? (Специально использую реальный пример, когда результат и жертва — рационально несоизмеримы). Близкий к этому вопрос задает Мэн Цзы, от

¹ Еще Аристотель, который уделил совести во всех своих этических произведениях не более 7 строк, все же счел необходимым заметить, что совесть, в отличие от мудрости дана человеку от природы, т.е. является его врожденной способностью (Никомахова этика, 143b).

лица императора спрашивая, «почему я испытываю сострадание, глядя на этого быка, которого тянут на убой в качестве ритуальной жертвы?» [Жульен 2004].

В общем случае человеческий нрав направляется воспитанием и обучением. Нравственность *становится* (совершенствуется) моральными устоями человеческих (межличностных) отношений. *Мораль — символически фиксированный в сознании нравственный устой человеческих отношений*; то, что устанавливают словом и рефлексией, говоря друг другу: «это хорошо, а это плохо», «ты, молодец!»; обозначая людей и поступки: «смелый», «добрый», «жадный» и пр. Мораль — символический контур самоописания нравственного сознания в форме *моральной оценки* и потому способ *вовлечения* человека в общение, в общий с другими жизненный мир. В этот мир приглашают, как приглашают, воспитывая ребенка.

В отличие от «чистого» жертвенного нравственного импульса, моральный поступок знает о том, что он — «правильный», что он одобряется другими лицами. Моральное одобрение со стороны Ближних имеет двойное следствие. Оно отсеивает слишком безрассудные поступки, вводит Субъекта в поле возможностей Иного. (В примере с собакой: было бы неплохо если бы у подростка мелькнула мысль, как его жертву воспримут близкие). С другой стороны, мораль нивелирует непосредственность нравственного чувства, вносит культурную условность в систему ценностей. Замечая эту условность, многие теоретики морали вообще отказываются признать в ней универсальное содержание. Понимая, что стоит за этой условностью, правильно считать, что мораль выступает в качестве символического способа самоописания (самореференции) нравственности и значима лишь постольку, поскольку базируется на ней.

Но есть еще одна ступень, на которой от человека уже требуют осознанного выполнения обязательств, ответственного поведения и исполнения долга. Назовем эту ступень этикой.

Этика — нормативный уровень морального сознания и моральных устоев. Обычно моральные устои человеческих отношений не отличают от их нормативного регулирования. Между тем регулятивные принципы морали и этики (в предлагаемом смысле) значительно отличаются друг от друга. Это хорошо видно в онтогенезе. Умелые родители сначала только вовлекают ребенка в свой жизненный мир, но лет с трех-четырех ему начинают постепенно вменять моральную ответственность. Практически это выглядит как осуждение его неправильных поступков. (Его начинают ругать!). На поведение накладывают нормативные рамки («табу!»), говоря: ты должен! Заметим, что вменять ответственность (в

отличие от простого повеления) возможно только при том условии, что более или менее четко обозначены критерии обязательств. Это и есть этические нормы. Они могут иметь различный вид: конвенций, заповедей, кодификаций. В любом случае они должны быть где-то записаны, «вывешены» в виде публичного правила.

Заметим различие регулятивной логики моральной оценки: «ты, молодец!» и требования: «не груби!». Симптоматично, что заповеди (не убий, не укради и пр.) формулируются в отрицательной модальности. Это свидетельство того, что этическая нормативность устанавливает рамки, ограничивает, табуирует поведение, в то время как моральные устои, в основном, поощряют те или иные поступки.

Педагогические психологи знают, что табуировать поведение малышей не только бесполезно, но вредно для будущего морального сознания ребенка. Ранняя нормативность корёжит становящееся сознание. Обычно родители этого не знают и пытаются «воспитывать» малышей с пеленок.

Этические регулятивы сознания и поведения идут в последнюю очередь и как таковые *в норме* они *снимают* всё позитивное, что было на предыдущих ступенях. Сознание, когда оно достигает этической стадии, становится на высшую ступень рефлексии, а рефлексивность (как мы помним) — регулятивный принцип всего сознания. Поэтому говоря «этика» — мы вынуждены подразумевать наличие и морали и нравственности. В норме этика, как высшая ступень рефлексии, включает в себя мораль и нравственность. Не случайно слово *этика* одновременно обозначает и регулятивный принцип человеческого бытия («человеческую реальность») и учение об этой реальности. Этика, как реальность человека, не существует без этики как философского учения о человеке. Этика принципиально *самореферентна*, но этого нельзя сказать в полной мере о морали и тем более о нравственности.

Но тут же возникает опасность: референция вполне способна задавить живое нравственное чувство и исключить его из плана рефлексии. Это и происходит в некоторых вариантах *нормативной этики*, которые целиком сводят этику к конвенциям и выяснениям значений высказываний о моральном поведении. Эти концепции ничего не говорят о нравственной природе человека и ядре нравственности — совести («этого дивного божественного дара», по словам И.А. Ильина). Потому с полным основанием, хотя и формально, эти доктрины могут быть обозначены как «бессовестные».

Нескончаемый спор этических концепций во многом представляет собой реальный спор регулятивных принципов в структуре нравственно-морально-этического сознания и

поведения. Ярким примером является критика А. Шопенгауэром этики долженствования И. Канта [Шопенгауэр (1860) 2005]. Шопенгауэр, как до него Ж.-Ж. Руссо, акцентирует значение непосредственных моральных чувств жалости и сострадания (в нашей терминологии — собственно *нравственный* уровень сознания) в конституировании всего морального сознания. При этом он явно упускает значение того, как человек осмысляет свои моральные чувства, как и почему придает им значение обязательств и нормативных требований. Критика Шопенгауэром Канта вполне оправдана, поскольку Кант действительно не придавал почти никакого значения моральным чувствам (во всяком случае — преуменьшал). Но Шопенгауэр сам впал в односторонность, упуская значение сознания своей ответственности (долга) перед Другими.

Хотя мы можем упрекать Канта в односторонности, но исторически его концепция формальной этики оказалась более значимой, нежели «сенсуалистическая». Хотел того Кант или нет, но выдвинутый им принцип *категорического императива* (долженствования и ответственности) покрывает и подразумевает моральные чувства; напротив, стихия нравственных чувств вовсе не обязательно предполагает регулятивную силу морали и этики.

В дальнейшем я буду употреблять термин «этика» в его покрывающем все остальные уровни смысле, т.е. как нормативно фиксированный моральный устой нравственного сознания.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ АПРИОРИ НРАВСТВЕННОГО БЫТИЯ

Спонтанному опыту самопознания присуща специфическая аберрация (искажение восприятия): мы начинаем осмысленно наблюдать свой опыт только на определённой стадии его становления, когда на сцене сознания появляется наше Эго. При этом от внимания субъекта ускользает последовательность фактических обстоятельств, благодаря которым Эго «выходит на сцену» и, как манифестация Единого, начинает играть свою главную роль интегратора субъективного опыта. В этой роли *Я* переставляет значение функций опыта: ему представляется, например, что «забота о себе», первее «заботы о другом». Только затем специальными методологическими усилиями можно вернуть опыт самопознания на правильное понимание значения факторов. <Это и имел в виду Аристотель, когда выдвинул свой методологический принцип: «То, что первее по природе, познается в последнюю очередь»>.

Эго-центризм — спонтанная и совершенно обязательная стадия развития самосознания ребенка, стадия его рефлексии. При нормальном развитии происходит «конверсия эгоцентризма» (Ж. Пиаже [2006]) или «децентрация моральной установки сознания» (Ю. Хабермас [2000]). Однако часто субъект застывает на инфантильной стадии развития и такая позиция становится «эгоизмом». Эгоизм — заскорузлый детский эгоцентризм.

Конверсия эгоцентризма происходит в силу очевидной для развивающегося сознания значимости понимающих отношений с Близкими, благодаря которым формируется осмысленная способность смотреть на ситуацию (например, на конфликт) глазами другой стороны, способность взаимопонимания, сознание общности.

Заметим, однако, что на уровень рефлексии (осмысления) выходит то, что *уже* присутствовало и определяло жизнь данного субъекта. Присутствовала забота о нем со стороны других людей, была взаимность отношений, была родовая общность.

Кому-то может показаться, что *забота о себе* является вполне естественной. (Это может быть так для пауков и пресмыкающихся, но уже не характерно для стайных животных и тем более для человека). В психиатрии хорошо известно, что *сознательная* забота о себе является производной от должной «заботы другого о тебе». Распространенный и опасный аутический комплекс, в частности проявляющийся в суицидальных установках индивида (демонстрация полного отсутствия заботы о себе!), в деструктивных наклонностях (формы саморазрушения достаточно разнообразны), является результатом того, что забота Близнего по каким-то причинам не стала программой и сценарием жизни данного индивида. Фактом остается, что *человека еще нужно научить заботиться о себе*. Только не надо думать, что удовлетворение естественных потребностей (еда и проч.) это «забота о себе». Как раз в своей естественности эти потребности либо совершенно нейтральны, либо просто разрушают человека (стоит ли приводить примеры?!).

Задача экзистенциальной аналитики расставить всё по своим местам в свете принципа экзистенции: человеческое бытие — бытие рефлексивно соотношенное с Иным, где соотношенность с Близким отвечает за формирование нравственного усилия быть, моральных устоев личности и за этику ответственности. Соотношенность с Близким — априорное условие проживания и переживания своего бытия как нравственно напряженного столкновением двух мотивов: *быть собой* и *быть иным*.

Априорный характер нравственности проявляется в фундаментальной предопределенности человеческого сознательного

бытия, в обязательном для человека разумном и свободном стремлении к идеально должному Благу. Учитывая относительный характер человеческого бытия, относительность всех человеческих способностей, может быть стоит добавить, что в стремлении «более или менее разумном», «в той или иной степени свободном» и к «Благу — в меру его понимания».

МОРАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ

Я буду называть *моральным* — неразрешимый конфликт между мотивом самоутверждения (быть собой) и самоотверженностью (быть иным), между мотивом заботы о себе и заботы о другом. Этот конфликт присутствует в любой ситуации соотнесенности с Иным. Прежде всего в соотнесенности с Ближним. В другой (более привычной) формулировке это конфликт *приоритета* мотивов: должен ли я «считаться с интересами Других» или же отдать предпочтение «собственному интересу». Подчеркну неразрешимость этого конфликта: какое бы решение субъект не принял, это решение осуществляется на фоне *иной возможности*. Если нет сознания возможности иного, значит нет конфликта, значит ситуация выходит за рамки этики и свидетельствует о невменяемости субъекта. (Такое бывает, например, когда человек действует в состоянии аффекта). В частном, но достаточно характерном случае, этот конфликт осознается людьми в виде оппозиции эгоизма и альтруизма. Спонтанная недиалектичность обыденного сознания часто проявляется в том, что эгоизм и альтруизм рассматриваются как исключающие мотивы (или/или). Например, в распространенном убеждении, что «все люди эгоисты» (в том смысле, что всегда имеют в виду свой интерес) правильно понято, что человек всегда исходит *из себя* (мы говорим — «экзистировать»), но при этом не замечается глубинное различие «интереса самоутверждения» и «интереса самоотверженности». (Вольно или невольно, но получается, что между человеком, который в опасной ситуации видит свой «интерес» в том, чтобы спасти другого и тем, кто спасает себя — нет принципиальной разницы).

Поступок является оценочно нравственным, моральным и этическим, если в условиях этического конфликта субъект отдает приоритет мотиву самоотверженности при ясном понимании иной возможности. «Отдает приоритет» означает, что мотив самоутверждения присутствует, но он подчинен мотиву самоотверженности. Пусть примером будет любовь («вся полнота соучастия»). Это такое отношение и чувство, которое обладает выраженной амбивалентностью. С этой точки зрения даже полная вменяемая жертва собой ради Ближнего всегда в качестве подчиненного момента содержит мотив самоутверждения.

Напротив, мы называем поступок безнравственным, аморальным и неэтическим, когда Ближний рассматривается в качестве средства для

достижения собственного интереса. (Тут конечно мы должны иметь в виду одну из формулировок кантовского императива: всегда относись к другому как цели, но никогда как к средству). Мы правда знаем, что использование Ближнего для собственных целей, как правило, прикрывается благими намерениями, в которых подчас довольно трудно разобраться. Обычно человек редко откровенно признается себе и другим в эгоистических мотивах.

АНТИНОМИЯ ЖИВОГО УЧАСТИЯ И ЭТИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА

Здесь и далее следует иметь в виду, что самоотверженность далеко не всегда буквально означает жертву собой ради Ближнего. В этическую норму входит то, что жертва собой (своим частным интересом) происходит не только и не столько ради Другого, но ради принципа, ради *Общего Блага*. В этом состоит формальный смысл этики Канта. Заметим, что этика долга и ответственности, как правило ориентирована на исполнение принципа (императива), а нравственность и мораль в большей мере связаны с конкретным живым участием. Этический принцип и живое участие могут не только не совпадать, но вступать в острый конфликт.

Этот конфликт неизбежно возникает в отношении воспитуемых родителями детей. Если в отношении младенца «законно» только живое участие (любовь), то малышам уже дают знать о принципах. «Жалко пороть — говорит отец, — но надо!» И далее трудно найти ситуацию между близкими людьми, в которой бы не обнаруживался конфликт между непосредственным нравственным переживанием, моральной оценкой и этическим принципом. Эта же антиномия участия и принципа всегда присутствуют в сфере правоотношений. Принцип в виде общего закона всегда формален, он предлагает общую мерку для разных людей, и потому часто несправедлив. Иной раз вопрос так и стоит: закон или справедливость?

Должны ли мы ждать от врача, чтобы он сочувствовал больному или же достаточно, чтобы он исполнял клятву врача, действовал в соответствии с профессиональным долгом? Должен ли учитель любить своих учеников или просто хорошо учить? Эти вопросы касаются жизненных ситуаций, в которых наиболее ярко проявляется несовпадение и даже конфликт уровней этики. Поставленные вопросы относятся в разряду нормативно неразрешимых (они содержат в себе антиномичные требования). Мы не можем *требовать* от врача и учителя живого участия (также как не можем требовать от кого-то любви), но можем *ждать*. И даже сформулировать в негативной модальности

этическое правило: *желательно*, чтобы этические принципы не порывали связи с живым нравственным участием.

Преимущество, но и великий риск этики относительно своих онтогенетических предшественников (нравственности и морали) состоит в том, что этика ориентирует сознание и поведение на принцип (не убий, не укради и др.), т.е. на должное как таковое. Риск состоит в том, что этический принцип может оторваться от своей нравственной основы. В этой связи показательно, что великие моральные принципы формулируются в негативной модальности. Тем самым принцип указывает на свою нравственную основу, прямо не называя её.

Что происходит с этическим принципом, если он отрывается от живого участия? Принцип, оправдывая себя Общим Благом, становится Законом и законом часто безжалостным, а значит безнравственным. Здесь происходит полный отрыв нормативного плана этики от его экзистенциального плана. (В истории это происходило сплошь и рядом).

Вл. Соловьев в работе «Жизненная драма Платона» показывает эволюцию этической позиции Платона, которая шла от живого причастия судьбе своего учителя Сократа, к совершенно безжалостному содержанию его позднего произведения «Законы». Соловьев рассматривает эту эволюцию как полную измену исходным принципам его «диалектической этики».

Этот отрыв принципа от нравственности особенно характерен для политики. П. Рикёр характеризует эту ситуацию как противостояние этики и морали (Цит. соч.). Тираны всегда оправдывали свою жестокость (и просто злодеяния) высшими интересами нации, т.е. общим благом в их понимании. Та же самая проблема постоянно возникает в сфере права, в соотношении закона и его исполнения.

Но и наоборот. Отрыв нравственного начала от этического принципа столь же чреват деформацией моральных устоев. Мать, движимая заботой о ребенке (в этом её трудно упрекнуть), может быть совершенно беспринципна и потому безучастна к судьбе всех остальных детей. Забота о Ближнем в своей исключительности может быть столь же безрассудной, бессовестной и аморальной, в какой следование норме закона (голому принципу) — жестокой и безнравственной.

Только оставаясь в связи со своей нравственной основой, т.е. совестью, этический принцип обнаруживает трансцендентальный источник всего морального сознания (что ответственно подчеркнули Платон и Кант).

□

МОРАЛЬНЫЙ ВЫБОР

Моральным выбором я буду называть конфликт, который возникает в силу множественности соотнесений (долженствований) Субъекта с Иным и который в отличие от морального конфликта предполагает исключающий выбор. Необходимость выбора среди множественности Иного (большей частью это касается Ближних), к каждому из которых Субъект относится как к должному <благу>, т.е. ответственно, имеет странный результат: при этом нивелируется сама регулятивная сила долга и ответственности. Субъекту никак не поможет сознание долга, если в конфликте находятся сами долженствования. (Крайний пример: кому из двух утопающих я должен протянуть руку?). Конечно, фактически конфликты решаются, может быть и мучительно, но исходя из того, какое из Благ для меня наиболее ценно. Заметим, что выбор и в этом случае тем не менее происходит за пределами регулятивной силы долженствования! При этом субъект может даже не подозревать, что в нем борются долженствования, поскольку их перекрывает очевидная для него иерархия ценностей (предпочтений).

С чистой формой морального конфликта мы сталкиваемся только в экстремальных ситуациях, когда речь идет о жизни и смерти. Классическим примером такого конфликта является сюжет «Эдипа» и всех других героических трагедий мировой истории и литературы. Чистый моральный выбор — это всегда трагедия, поскольку именно как выбор он невозможен и потому может закончиться только смертью героя. Возможны разные интерпретации смысла этого конфликта. (Показательны диаметрально противоположные интерпретации «Эдипа»). Но общим, пожалуй, можно считать следующее: чистый моральный конфликт приводит к тому, что человек оказывается *Один*, когда он может только *сам* принять решение, а ведь это невозможно. Человек не может и не должен полагаться только на себя — это противоречит его природе. То, что моральный выбор выводит человека за пределы долженствования, говорит: ты ничего не должен! — выводит его вообще за пределы всех человеческих возможностей в сферу Абсолютного. Ситуация этого конфликта — экстремум регулятивного принципа Свободы. Будучи вменяем человек свободен, но свободен не абсолютно, но только относительно сделанного выбора, который сопровождается осознанием возможности Иного выбора. Когда человек оказывается перед выбором, который невозможен, (такое конечно бывает редко), то перед ним открывается край бездны Абсолютной Свободы.

Многие пытались перейти эту грань, но всегда безрезультатно и с трагичным исходом. Это была попытка взять на себя абсолютную ответственность, которая никогда не имела позитивного результата. Если не считать, что «отрицательный результат — тоже результат». Самым значимым для других примером попытки перейти грань человеческого, конечно, является жизнь и философия Ф. Ницше.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ: АНТИНОМИЯ ВЗАИМНОСТИ

Выше в основном шла речь о конфликте и неразрешимостях двух аспектов сопричастного отношения: заботы и себе и заботы о другом. Но есть еще и третья — забота о самом отношении, которую в принципе можно назвать *заботой о взаимности* или заботой о *взаимном признании*. Взаимность — суть полноты интересубъективного отношения. Ведь человеку мало любить и соучаствовать в жизни Ближнего, каждый ждет взаимной любви и взаимного сопричастия. Это он считает справедливым. Взаимность (справедливость) подразумевается принципом любви и сопричастия, но как и в любой этической ситуации — антиномично.

Посмотрим на проблему справедливости с позиции структурной сложности сопричастного отношения. Прежде всего следует отметить, что справедливость, как регулятивный принцип человеческих отношений, всегда явно или неявно подразумевается в любой ситуации общения или совместной деятельности. Именно то, что идея справедливости регулирует самые разнообразные формы общежития и совместной деятельности, затрудняет выявление ее общего смысла. Можно, однако, сразу заметить, что сообщество людей будет устойчиво ровно настолько, насколько его члены рассматривают это устройство как более или менее справедливое. (То же самое получается, если лица видят некоторую несправедливость, но готовы мириться с ней, ради большей справедливости). Но если люди проявляют фактическую готовность к сотрудничеству, то это означает, что они признают справедливость этих отношений. Готовность к сотрудничеству (в рамках семьи, государства, коллектива и др.) совсем не то же самое, что принуждение к нему посредством законов или легитимного насилия. Общее дело не спасают никакие формальные установления (законы), если нет минимума признания справедливости отношений между членами сообщества. То, что люди называют справедливостью как раз и относится к принципу, позволяющему примирить антиномии заботы о себе и заботы о другом, живого участия и нормативного требования.

Устройство совместного бытия стремится к справедливости, когда его члены в качестве приоритетной делают заботу о сохранении взаимности отношений. В этом случае забота о себе и забота о другом рассматривается через призму хранения взаимности, которую еще можно назвать *хранением мира*.

Забота каждого о себе (в том числе выраженная в том, чтобы другие жили по моим представлениям о благой жизни) естественно ведет к конфликтам и развалу общности (как на уровне семьи, так и государства). Нормативная забота о другом (например выраженная в заботе о правах некоторых меньшинств) оказывается почти столь же разрушительной как и забота каждого о себе. Принцип справедливого порядка состоит в том, чтобы забота об отношении стала предметом прямой заботы.

Справедливость как регулятивный принцип человеческих отношений

Независимо от того, задумывается ли человек о справедливости <отношений>, идея справедливости априорно присутствует в его сознании как регулятивный принцип отношения к другому субъекту. Эта идея *аналитически* содержится в интересубъективном отношении. Как только вы признаете в Ином субъекта, т.е. того, с кем можно вступить во <взаимо>понимающие отношения, вы тем самым утверждаете принцип взаимного признания. Самым простым выражением взаимопризнания (взаимопонимания) будет ожидание ответа на обращение к кому-то. Если ответа не последовало, если ваш призыв (например — приветствие) был проигнорирован, то вы вправе считать это обидным для себя. И вообще — поначалу в сознании субъекта идея справедливости показывает себя в виде негативных переживаний, как «чувство несправедливости» — обиды, гнева, унижения. Если отношения складываются гармонично, как у любящих матери и ребенка, как у искренних друзей, то забота о справедливости в явной форме себя не показывает, но становится общим фоном любящих отношений. Тем не менее стремление к тому, чтобы Ближний вас признал, обращал на вас внимание, слушал и отвечал — составляет предмет постоянной заботы в близких (и не только) отношениях. Но важно заметить, что *борьба за признание* изначально положена в контекст взаимности отношений. Человек не может бороться за признание, если он *уже* не признал Другого. Сам факт борьбы говорит о том, что Другой уже получил мое признание, но мне кажется, что его признание меня, не соответствует тому, как я признаю его. И это обидно!

Тема «борьбы за признание», как выражение принципа всех личных, правовых и общественных отношений была поднята в современной литературе Акселем Хоннетом [Honnet 1995]. А. Хоннет утверждает, что общество конструируется как общность именно благодаря взаимному признанию его членов. Отсутствие должного признания как *сознание несправедливости* — источник всех социальных конфликтов, начиная с семьи и заканчивая социальными революциями. Признание, по Хоннету, представляет собой многомерный феномен, как таковой присущий любым межсубъектным отношениям. Автор выделяет три сферы или измерения взаимного признания: эмоциональное признание (в семье, в отношениях мать-ребенок и др.), правовое признание и социальное признание.

Принимая эту точку зрения на межсубъектные и социальные отношения, я бы предложил дать иной порядок расположения указанных измерений. Вслед за эмоциональным признанием (по

Хоннету), которое в нашей концептуализации рассматривается более широко, как экзистенциальное, следует не правовое, а символическое. Символическое признание — отчетливый механизм родовых отношений в архаических обществах, до сих пор играющий свою роль в близких и семейных отношениях. Символическое признание трудно отождествить с правовыми отношениями цивилизованных обществ. Оно в основном проявляет себя в ритуалах (простой пример — ритуал приветствия). Что касается правового признания, то оно по существу входит с социальный порядок общежития, составляет его нормативный базис.

Экзистенциальное (эмоциональное) переживание взаимности личных отношений или, напротив, переживание их недостаточности быстро в онтогенезе приобретает символическую форму. Ведь невозможно в простом телесном контакте выразить весь смысл близких отношений! Смысл близости «взрывает» тесные рамки эмоциональной жизни. (Так и младенцы очень рано трансформируют близость или призыв к ней в виде ритуального действия). В конечном итоге символическая забота об отношениях выливается в форму «ласковой речи». Мирный разговор, диалог — становятся феноменальным выражением взаимного признания и «справедливости» отношений.

Но затем наступает следующий уровень справедливости — нормативный, он же — институциональный. В этом смысле мы говорим о справедливости установленного порядка (уже на уровне семьи), государственных законов, справедливости распределения социальных благ, т.е. как о *социальной справедливости*. А. Хоннет прав, когда утверждает, что не экономические бедствия сами по себе вызывают протестные движения, но сознание того, что они несправедливым бременем ложатся на плечи разных слоев населения.

Взаимость не полагает равенства. Но именно то, что справедливость часто трактуется как равенство, делает социальный конфликт неразрешимым. Социальная организация потому и необходима, что это есть организация совместной жизни неравных индивидов. Величайший парадокс вполне понятного стремления людей к равенству приводил к одному результату: развалу общественной жизни. Социальные революции, которые делали своим лозунгом равенство, заканчивались одним — взаимным террором и восстановлением неравенства, но уже без всякой примеси взаимности признания прав и обязанностей (см. об этом «Ересь утопизма» С.Л. Франка). Социальная справедливость полагает только одно, чтобы права и привилегии были уравновешены ответственностью. Это является необходимым условием того, чтобы лица могли вступить во взаимное отношение признания друг друга (как, например, взрослый и ребенок, начальник и подчиненный, гений и обычный человек и т.д.).

Примерно это полагает Д. Ролз в своей теории <социальной> справедливости [Rawls 1971]. Он трактует справедливость как «честность добровольных совместных процедур сотрудничества для осуществления договорных соглашений». Хотя постановка проблемы у Ролза менее масштабна (носит более научно-теоретический характер) чем у Хоннега, но в принципе их позиции сходятся. Честность — можно рассматривать как вариацию на тему взаимного признания прав.

В конечном итоге, когда взаимное признание получает институциональную поддержку, то это становится условием сотрудничества людей и твердым основанием их общего дела. Напротив, сознание несправедливости социальных отношений и легитимизирующих их норм (законов и порядков) подрывает основания совместного человеческого бытия. Лицо, которое считает порядок или закон несправедливыми, ждет только случая, чтобы их нарушить.

Институциональные свидетельства несправедливости социального порядка многообразны. Первое из них это чрезмерное усиление репрессивного государственного аппарата, явные и скрытые социальные брожения, внешняя и внутренняя эмиграция, рост деструктивного поведения молодежи и (очень характерно!) тщательное избегание государственной постановки вопроса о справедливости.

Справедливость социальных отношений (порядка) это вопрос политической жизни и вместе с тем вопрос этических оснований политики. Теория справедливости признает, что «этика входит в политику как её часть и начало» (Аристотель. Большая этика 1181 a-b24) и даже более того: именно политика высшее проявление этики и потому «по праву может называться не этикой, а политикой» (Там же). Проблема состоит в том, что далеко не все политики так думают.

Антиномия любви и справедливости

Любовь — идеал и предел соучастного отношения. И хотя у каждого человека, который прожил жизнь не зря, есть те, кого он любит больше жизни (ради кого «не пожалеет живота своего»), но в общем случае человек не способен так относиться ко всем своим Ближним (не говоря уж о Дальних). Множественность отношений к другим лицам, неизбежный конфликт этических предпочтений (о чем уже шла речь) делает фактически невозможным реализацию всей *полноты соучастного отношения* (это формула любви). Этика справедливости здесь выступает как способ *относительного* решения, как вынужденное (увы!) отступление от любви в ситуации, когда соучастия от вас требуют многие.

Человеку почти невозможно вместить в свое сознание, что Бог «руководствуется» в своем отношении к каждому человеку не принципом справедливости, но любовью. Вместе с тем, нам это хорошо

знакомо. Ведь даже обычная, но подлинная человеческая любовь (материнская, например) вовсе не обязана быть справедливой. Не справедливо от матери ждать справедливого отношения к своему неправедному чаду. Справедливости мы вправе ждать от судьбы, но не вправе ждать от него любви. Очень похоже на то, что человек прибегает к идее справедливости только потому, что ему не хватает любви.

В нашей обычной жизни (в условиях ограниченности всех ресурсов) мы вынуждены, давая одному, отнимать у другого. Некоторым из нас дано особо остро чувствовать несправедливость такого положения вещей. Тогда прибегают к разного рода утопическим решениям. Такова попытка равного распределения благ (утопическое социальное решение), или попытка найти решение в особой нишете, когда лицо уходит от антиномии любви, поскольку сам ничего не имеет, или перенести всю тяжесть выбора на Бога, установив (как в протестантизме), что «каждый за себя, один Бог за всех!»

В русской религиозной философии наиболее остро был поставлен вопрос о различии религии любви (христианства и Нового завета) и религии закона (иудаизма и Ветхого завета). Согласно этой позиции любовь отменяет закон. Но отменяет ли она справедливость с учетом того, что именно закон стоит на страже справедливости? Не является ли закон высшей формой справедливости?

Справедливость — можно если не отождествить, то связать с объективностью человеческих отношений. Во всяком случае объективация, закрепление интерсубъективности в чем-то внешне положенном — обязательный признак справедливого решения. Именно по этому критерию справедливость противостоит любви как объективное - субъективному. Если мы последовательно настаиваем на онтологическом приоритете субъективности, то должны защищать субъективно обустроенную любовь от нападок объективно настроенной справедливости.

Но вступая в философскую диалектическую игру, мы должны подтвердить, что справедливость, как регулятивный принцип человеческих отношений, имеет смысл лишь постольку, поскольку она и есть осмысленное «отступление от любви», а значит предполагает любовь в качестве своего основания. Забывая об этой основе, будучи неосмысленным отступлением, справедливость заключает союз с законом и становится превращенной формой справедливости. Именно в этой превращенной форме идея справедливости в основном играет свою роль на исторической сцене.

Резюме раздела. Этика — ключ к пониманию онтологии и феноменологии человеческого бытия. В этическом (нравственном и моральном) отношении к Иному явлен высший принцип соотнесённости человеческого бытия. Рефлексивная соотнесённость с Иным имеет характер нравственного усилия быть, поскольку предполагает и требует соучастия в бытии Иного. Сопричастность — высшее проявление соотнесённости. Человеческое стремление к идеально должному так или иначе разворачивается в условиях возможности соучастия и стремления к его предельному состоянию — любви.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

В подзаголовке работы обозначено, что это «Систематический очерк». И в заключении, исходя из итога, я хочу обратным ходом вернуться к началу и еще раз очертить основания *систематики* человеческого бытия. Системность означает связность, означает то, *каким образом многое связано в единство*. Попытка отказаться от системности (есть такая философская мода) это просто философское лукавство. Речь может идти только о другом понимании системы (как заметил А. Бадью). Вопрос системы — методологическая сторона основной и исходной онтологической проблемы: отношения Единого и многого. Как я уже упоминал, история знает четыре базовых способа её решения: Всё есть Одно (Линия Парменид — Спиноза), Одно во всем (Линия Гераклит — Гегель), Всё во всем (Линия Анаксагор-Лейбниц), Всё *состоит* из одного (Линия Демокрита и далее весь материализм). Благодаря христианскому миропониманию открылась перспектива особого решения, которое в русской философско-религиозной традиции получило именование «Всеединство» (тоже, что «Многоеединство»). За принципом Всеединства стоит образ Св. Троицы. Приблизительно этот принцип и этот образ могут быть выражены формулой: *Многое ЕСТЬ Единое*. (В этом принципе свёрнуто все положительное, что есть в первых четырех). Важно заметить, что это решение переносит акцент на само отношение, как несущее в себе единство многого. Этот сдвиг смысла основной онтологической проблемы позволяет иначе развернуть и систематику человеческого бытия.

В этом систематическом очерке человеческого бытия я стремился последовательно методологически исходить из реальности *мироотношений*: «быть — значит относиться» (Это формула «закона всеобщей соотносительности» у С.Н. Трубецкого).

Я полагаю, что понимание бытия и человека как *мироотношения*, составляет особенность русской философии, по крайней мере начиная с Вл. Соловьева и его последователей (С.Л. Франка, С.Н. и Е.Н. Трубецких, О.Н. Лосского, Б.П. Вышеславцева, А.И. Ильина и др.) Эта философия в высшей степени систематична, но иначе, чем немецкая, которой она обязана своим рождением.

Важно осмыслить уникальность позиции этой плеяды философов относительно классической новоевропейской традиции. Декарт утвердил философию нового типа, впервые ясно показав, что предпосылкой любого акта познания является существование самого мыслящего. Для философской систематики это означало, что *cogito* стало принципом связывания многого. (Буквально по Декарту: «Сказать, я мыслю, означает: я связываю»). Но, как подчеркнула дальнейшая философия, это положение не следует трактовать онтологически. То,

что *познание начинается* с мыслящего не означает, что мир начинается с него же. Будучи первичным в гносеологическом плане, оно производно и вторично в плане онтологическом. Способностью мыслить *Cogito* обязано Иному. Тем не менее, вплоть до и включая Канта и Фихте гносеологический и онтологические планы *Cogito* методологически не различались. Решающий шаг сделал Гегель, когда стал рассматривать Дух в его становлении, благодаря чему познавательная способность человека предстала в качестве онтологически производной.

Но в чем русская философия видела недостаток немецкой? Она критически к ней относилась за отсутствие конкретности в понимании человека. (См. «Критика отвлечённых начал» Вл. Соловьева). Понимать человека конкретно — означает рассматривать его в реальных мироотношениях, но не как абстрактного субъекта знания, желания или воли (когда остается неясным — «Чего именно»). Европейская философия и далее в своей систематике в основном избегала аналитики конкретной ситуации человека, аналитики того, кому и чему человек обязан своим существованием. Так и получалось, что основанием человеческого бытия стало Ничто в разных его вариациях. (Для такого понимания есть основания, да только они были гипертрофированы). Даже постгуссерлеанская феноменология (М. Шелер, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти и др.) в силу общей индивидуалистической направленности западноевропейской ментальности всё же за отправную точку аналитики человеческого бытия берёт одинокого субъекта.

Русская философская традиция мыслила человека иначе. Если коротко — то *собрно*. Эта философия всегда мыслила человека в его мироотношениях к Богу и к Ближнему. Как таковая она не является ни антропоцентрической, ни теоцентрической. Ярким выражением этого подхода является идея Богочеловечества у Вл. Соловьева. «Еретизм» этой философии относительно классического теоцентризма состоял именно в том, что принципом синтеза выступали не Бог и не человек как таковые, но их отношение. (Соловьев эту связь обозначал по-разному, но в частности как отношение Большого и малого Абсолюта). Утверждалось также, что человек нужен Богу, как Бог — человеку. Отсюда целая палитра идей и следствий о смысле человеческого бытия, смысле истории, общественной жизни, понимания добра и пр. и пр.

Эту особенность русской философии я предлагаю выставить как принцип систематики, т.е. как систематику мироотношений. Философия в силу её базового метода сомнения никогда не претендует на окончательную истину (именно поэтому она отличается от богословия, теоцентричного «по определению»). Её подход: не впадая в антропологизм, рассмотреть человека как узел мироотношений во множестве соотнесений с Иным. Отсюда *онтологически* «окончательная» формула человеческого бытия: это *бытие рефлексивно соотнесенное с Иным*. (Формула «окончательна» в том смысле, что глубже в понимании сущности человека идти некуда: дальше тайна

человека). Но эту формулу следует принять в рамках методологического принципа: «то, что первое по природе, показывает себя в последнюю очередь». (Это слова Аристотеля, но самому этому принципу следовал и Платон и далее вся философия, которая признавала формообразование как принцип становления, особенно Гегель). Ключом к пониманию рефлексивной соотнесенности становится его высшая форма — *сопричастное отношение* к Иному. А в сопричастии (сотрудничестве, сострадании, сопереживании) — суть этического отношения.

Теперь выводы от конца к началу. Если ключ к пониманию специфики человеческой соотнесенности с Иным — *сопричастие*, то сопричастное отношение человеческой самости (души) к Богу, Ближнему, Природе и Плоти — перекрывает все конкретные ситуации, в которых только и может находиться человек. Главное — сопричастие делает прозрачным отношение к Иному как *должному*. Отсюда *феноменологическая* формула человеческого бытия: *человек это существо способное стремиться к идеально должному*. (Ни Бог, ни животное не могут относиться к Иному как должному — такова мера и судьба одного человека).

<Гл. 8 «Этика: нравственное усилие быть»> В конечном итоге, а значит и по своей «первой природе» человек — этическое существо. Совесть — экзистенциальное априори человеческого бытия, есть сама способность участного отношения к Иному, отношению к Нему как *должному быть*. (Должен быть Ближний, должен быть Бог, должна быть Природа). В плане сопричастия всё человеческое бытие предстает как *нравственное усилие стремления к должному*.

<Гл. 7 «Личность и экзистенция»> Регулятивный принцип (идея) личностного бытия состоит в том, что *человеком мало родиться им еще нужно стать*. Становление иным, чем я есть сейчас, всегда происходит посредством вовлечения Иного — в первую очередь Ближнего — в процесс моего становления. Таким образом, только в силу сопричастного (этического) отношения к Ближнему человек есть личность. В личностном плане отношение к Иному явлено как *ответственность* (в двояком смысле: как ответ на зов и как ответственность за результат).

<Гл. 6 «Способность повелевать»> Субъект способен этически соучаствовать Природе, как окружающей его материальной среде, творчески-созидательно преобразовывая естество природы согласно своей воле. Тем самым он выводит бытие природных вещей в нескромность, иначе говоря: позволяет им *инстинктовать*. Но такова этика должного творческого участия только в бытии вещей. Большей частью, не отдавая себе отчета о сущности воли, человек занимает волюнтаристскую позицию, он лишь использует природу как ресурс разрушительного самоутверждения.

<Гл. 5 «Способность чувства»> Всякое чувство есть самочувствие, есть данность тела (плоти) её субъекту (душе). Высшим принципом соучастного отношения души к своему телу является *этическая забота*

о себе (в сократовском смысле). Наиболее ясно этот принцип раскрывается в христианской практике аскезы, как заботы о спасении: ведь человек спасается в теле.

<Гл. 4 «Способность мыслить»> Мышление начинается с понимания. Место, в котором начинается мышление есть *интерсубъективное отношение*, регулятивным принципом которого является *взаимность понимания* (в развернутой дискурсивной форме это диалог). Нигде принцип этического соучастия не явлен столь открыто, как в рефлексивной соотнесенности с Ближним. Нигде столь явно и непосредственно не обнаруживается этическая сущность взаимоотношений. Начинаясь в соучастном отношении с Ближним, способность понимания пробрасывается на природу, на себя и на Бога. Здесь, но уже в превращенной форме, понимание трансформируется в то, что именуется мышлением как таковым. Здесь, в отношении к предмету мысли обнаруживается вторая (после диалогичности) сущностная черта мышления — способность «усмотрения общего в вещах» (слова Платона).

<Гл. 3 «Способность верить»> Вера начинается с доверия к Миру. Без доверия человеческое бытие-в-мире категорически невозможно. Доверие-к-миру — экзистенциальная основа всякого человеческого мироотношения, это есть то самое первичное мироотношение, смысл которого раскрывается в последнюю очередь. Для большинства, наверно, только в момент вменяемого переживания смерти.

<Гл. 2 «Сущность и существование человека»> Только принцип соучастного отношения позволяет понять, почему существование человека никогда не сводимо к его сущности. Ведь то, как человек становится и чем он стал — никогда от него, от *его* сущности, целиком не зависит. Это, во-первых, а во-вторых, соучастное отношение есть отношение открытое. «Открытость — этос свободного человека!» Соучастность и открытость - по сути есть одно и то же. А вместе с тем открытость (или «несокрытость», «алтейа») есть регулятивный принцип Свободы. Хайдеггер показал, что Свобода (она же сущность Истины) может быть осмыслена первично через принцип открытости, а не через принцип свободы выбора (точка зрения, которая господствовала в истории философии). Человеческое бытие *всегда напряжено* Свободой. В этом смысле свобода — парадоксальная сущность человека. *Жизнь, напряженная свободой* есть условие возможности сознания, поскольку сознание это и есть *сознание возможности иного*, которое всегда (даже при полной предопределенности) сопровождает любое вменяемое деяние.

<Гл. 1 «Историко-философские и системные основания аналитики»>

С чего начали, к тому и вернулись. Философия начинается как опыт самопознания, о чем свидетельствует «Дельфийский принцип», а это и означает, что философия изначально разворачивалась как

феноменологический проект, но целиком это открывается только в XX веке.

Вся работа представляет развертывание одно и того же вопроса: как человек онтологически *проживает* и затем экзистенциально *переживает* мироотношения, в которых он изначально положен. Этот подход я предлагаю назвать принципом *онто-феноменологической дифференциации*.

Самое сложное — понять, как множество мироотношений сводится к единству, почему Многое Едино. Людям крайне непривычно так думать, именно потому что они не мыслят отношение как реальность *sui generis*. Всё связано. Каждое мироотношение включает в себя следы других и в отрыве от них немислимо. Вместе с тем, и это наверное главное, аналитически мы можем установить, что каждое мироотношение, в котором пребывает человек, имеет *собственную Логику*. Исследование этих логик и составляло главную задачу всей работы, как я сам в итоге стал её понимать.

ЛИТЕРАТУРА

- Апель К.О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики (1972) // Апель К.О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 263—236.
- Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.
- Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994. С. 245—268.
- Бёрн Эрик Л. Трансактный анализ в психотерапии: Системная индивидуальная и социальная психотерапия / Пер. с англ. А. Калмыкова и В. Калиненко. М.: Академический Проект, 2006. 320 с.
- Бибихин В.В. Энергия. М.: Институт теологии, философии и истории св. Фомы, 2010.
- Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.: «КСП+»; СПб.: «Ленато», 1999.
- Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997.
- Бубер М. Проблема человека (1947) // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157—232.
- Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Thesis. Весна 1993. Т. 1. Вып. 2. С. 137—150.
- Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
- Грегори Р.Л. Разумный глаз. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени/ Перевод с нем. и предисловие В.И. Молчанова. М.: Издательство «Гнозис»; РИГ «ЛОГОС», 1994.
- Деннет С.Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.
- Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях / Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. М.: Per Se, 2001.
- Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.
- Докучаев И.И. Феноменология знака. Избранные работы по семиотике и диалогике культуры. СПб.: Наука, 2010.
- Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте?» // Вопросы философии. 2007. № 3. С. 90—104.

- Жюльен Ф. Основания морали: тайна жалости // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. — М.: Восточная лит., 2004. С. 60—79.
- Изард К.Э. Психология эмоций / Перев. с англ. СПб.: Издательство «Питер», 1999.
- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. (1953). М.: Русская книга, 2002.
- Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Эксмо-Пресс, 1998.
- Зизиуλος, митр Иоанн. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Лакан Ж. Семинары. Т. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис ; Логос, 1999.
- Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003.
- Лефевр В.А. Алгебра совести. М.: Когито-Центр, 2003.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна (1979). М., СПб.: Алетея, 1998.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Изд-во полит. литературы, 1991.
- Лоуэн А. Психология тела: биоэнергетический анализ тела. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2002.
- Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. 2009. № 56.
- Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем (1947) // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 229—261.
- Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы (1968) // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 404—420.
- Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Прогресс, 2004.
- Матурана У.Р., Варелла Ф.Х. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- Мацейна А. Бог и свобода // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 125—137.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента ; Наука, 1999.
- Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad marginem*'93. М., 1994. С. 148—164.
- Нидлман Д. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера / Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. — М.: «КСП+»; СПб.: «Ленато», 1999. С. 17—134.
- Остин Дж. Л. Слово как действие (1962) // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М.: Прогресс, 1986. С. 22—130.
- Пиаже Ж. Генетическая эпистемология. — СПб.: Питер, 2004.
- Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка. М.: Академический проект, 2006.
- Пинкер С. Язык как инстинкт. М.: Едиториал УРСС, 2009.

- Петров М.К. Язык, знак, культура. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad marginem, 1995.
- Потебня А.А. Мысль и язык (1913). Киев: СИНТО, 1993.
- Православное учение о человеке: избранные статьи. Москва-Клин.: Изд-во «Христианская жизнь», 2004.
- Прист С. Теории сознания. М.: Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Проблема человека в западной философии: переводы. М.: Прогресс, 1988.
- Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995.
- Рикёр П. Мораль, этика и политика // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: ACADEMIA, 1995. С. 38—58.
- Салливан Гарри С. Интерперсональная теория в психиатрии. СПб.: «Ювента» ; М.: «КСП+», 1999.
- Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб.: «Владимир Даль», 2001.
- Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001.
- Симонов П.В. Эмоциональный мозг. М.: Наука, 1981.
- Тиллих П. Мужество быть (1952) // Тиллих П. Избранное / пер. Т.И. Вевюрко. М.: Юрист, 1995, с. 7—131.
- Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М.: АСТ ; Харьков: Фолио, 2000.
- Фёрстер, Хайнц фон. О конструировании реальности // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Мюнхен: PHREN, 2000.
- Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000.
- Флоровский Г. Тварь и тварность // Флоровский Г. Вера и культура. СПб. : РХГИ, 2002. С. 280—315.
- Фреге Г. Мысль: логическое исследование (1918) // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 18—47.
- Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
- Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.
- Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 97—268.
- Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3. Киев: Дух и Литера, 1998.
- Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / пер. с фр. В. Каплуна. — СПб.: Академический проект, 2004.

- Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования(1983) // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
- Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
- Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Бытие и время (1926). М.: Ad marginem, 1997.
- Хомский Н. Современные исследования по теории врожденных идей // Философия языка / ред.-сост. Дж.Р. Сёрл. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 167—177.
- Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
- Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
- Хоружий С.С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя // Психология телесности между душой и телом. М.: АКТ ; АКТ МОСКВА, 2006.
- Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Мюнхен: PHREN, 2000.
- Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Чурсанов С.А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Правосл. Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2008.
- Шелер М. Положение человека в космосе (1927) // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 129—194.
- Шелер М. Философское мировоззрение (1929) / Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 1—128.
- Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.
- Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. М.: АКТ ; Минск: Харвест, 2005.
- Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: за и против. М.: Прогресс, 1975.
- Ясперс К. Философская вера (1948) // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. — С. 420—508.
- Ячин С.Е., Конончук Д.В., Поповкин А.В., Буланенко М.Е. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: монография. М.: ИНФРА-М, 2012.
- Agamben Giorgio. *Infancy and History. The Destruction of Experience.* L., N-Y.: Verso, 1993.
- Badiou A. *Being and Event.* L.: Continuum, 2006. 526 p. Ориг. издание: *L'etre et l'Evenement.* P.: Seuil, 1988.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts.* Polity Press, 1995, 215 p.

Marion J.-L. *The Erotic Phenomenon*. The University of Chicago Press, 2007. 230 p.
Rawls John. *The Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971. 607 p.

Научное издание

Ячин Сергей Евгеньевич

Аналитика человеческого бытия:
введение в опыт самопознания.
Систематический очерк

Редактор *С.А. Прудкогляд*
Технический редактор *А.С. Иванов*

Подписано в печать 16.12.2013 г. Формат 60×84/16.
Гарнитура Newton. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,9. Уч.-изд. л. 13,6.
Тираж 500 экз. Заказ №
Цена свободная.

Издательский Дом «ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в.
Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс: (495) 363-92-12
E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>

Отпечатано по технологии «печать по требованию»
Тел.: (495) 363-92-15; e-mail: info@rior.ru
www.rior.ru